ہندوستانی مسلمان

محمد مجیب

مترجم
محمد مہدی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

ہندوستانی مسلمان

ہندوستانی مسلمان

محمد مجیب

مترجم

محمد مہدی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔110025

پہلی اشاعت	:	1998
دوسری طباعت	:	2013
تعداد	:	550
قیمت	:	-/228روپے
سلسلۂ مطبوعات	:	784

Indian Muslim

By : M. Mujeeb

ISBN :978-81-7587-904-1

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا،
جسولہ، نئی دہلی110025، فون نمبر: 49539000، فیکس:49539099
شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک۔8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066 فون نمبر:26109746
فیکس:26108159 ای میل:ncpulsaleunit@gmail.com
ای۔میل:urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ:www.urducouncil.nic.in
طابع: لاہوتی پرنٹ ایڈس، جامع مسجد، دہلی۔110006
اس کتاب کی چھپائی میں70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

ہندوستان میں اردو زبان و ادب کی ترقی و ترویج کے لیے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اردو کے لیے کام کرنے والا یہ ملک کا سب سے بڑا ادارہ ہے جو پچھلے کئی دہائیوں سے مسلسل مختلف جہات میں اپنے خاص خاص منصوبوں کے ذریعہ سرگرم عمل ہے۔ اس ادرہ سے مختلف جدید اور مشرقی علوم پر مشتمل کتابیں خاصی تعداد میں سماجی ترقی، معاشی حصول، عصری تعلیمی اور معاشرہ کی دوسری ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے شائع کی گئی ہیں جن میں اردو کے کئی ادبی شاہکار، بنیادی متن، قلمی اور مطبعہ کتابوں کی وضاحتی فہرستی، تکنیکی اور سائنسی علوم کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت، زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شامل ہیں۔ کونسل کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ مختصر عرصہ میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ قومی اردو کونسل نے اپنے منصوبوں میں کتابوں کی اشاعت کو خاص اہمیت دی ہے کیونکہ کتابیں علم کا سر چشمہ رہی ہیں اور بغیر علم کے انسانی تہذیب کے ارتقا کی تاریخ مکمل نہیں تصور کی جاتی۔ جدید معاشرے میں کتابوں کی اہمیت مسلم ہے۔ کونسل کے اشاعتی منصوبہ میں اردو انسائیکلو پیڈیا، ذولسانی اور اردو۔ اردو لغات بھی شامل ہیں۔

ہمارے قارین کا خیال ہے کہ کونسل کی کتابوں کا معیار اعلا پائے کا ہوتا ہے اور وہ ان کی ضرورتوں کو کامیابی کے ساتھ پورا کر رہی ہیں۔ قارئین کی سہولتوں کا مزید خیال کرتے ہوئے کتابوں کی قیمت بہت کم رکھی جاتی ہے تاکہ کتاب زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچے اور وہ اس بیش بہا علمی خزانہ سے زیادہ سے زیادہ مستفید اور مستفیض ہو سکیں۔

اہل علم سے گذارش ہے کہ اگر کتاب میں انھیں کوئی بات نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ وہ خامی اگلی اشاعت میں دور کی جا سکے۔

ڈاکٹر خواجہ محمد اکرام الدین

ڈائرکٹر

فہرست

پیش لفظ

تاریخ میں اہم کیا ہے اس کے متعلق خیالات ظاہر ہے کہ عصری صورت حال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہندوستان کی جو تاریخیں انگریزوں کے راج کے زمانے میں اور اس کے بعد لکھی گئیں وہ بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ہندوستانی تاریخ کے خاص پہلوؤں پر یا ادوار پر یا مسائل پر جو ایسی تاریخیں یا مقالے لکھے گئے ان پر عام بحث یہاں بے معنی ہوگی۔ لیکن چونکہ یہ کتاب ہندوستانی مسلمانوں کے متعلق ہے اس لیے یہاں تو کہا جا سکتا ہے کہ چند شاذ و نادر مثالوں کو چھوڑ کر ہندوستان کے مسلم مورخین نے ایسی معروضیت کی کبھی کوشش ہی نہیں کی جس کی بدولت شخصیات، مسائل، کامیابیوں اور ناکامیوں کی زیادہ بھرپور سمجھ بوجھ پیدا ہو سکے۔

زیر نظر تصنیف کا میدان اتنا وسیع ہے کہ جو سارا مواد موجود ہے اس کا تفصیلی مطالعہ مصنّف کے لیے ممکن نہ تھا۔ جو کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ مناسب تعداد میں ماخذ کا بھرپور مطالعہ کیا جائے لیکن یہ ایک تفصیلی جائزے کی ضرورت تو ہے ہی اور اس کتاب کا اصل مقصد یہ تجویز پیش کرنا ہے کہ ایسے جائزے کے لیے کون سمت اختیار کی جائے۔ مختصر لفظوں میں کہا جائے تو مطالعے کے اس طریقے کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ حقائق کا پورا علم ہو اور ایسے ناقدانہ معیار استعمال کئے جائیں جو اس دور اور ان لوگوں کے متعلق بجا اور معقول سمجھے جائیں جن کے متعلق مورخ لکھ رہا ہے۔ ممکن ہے یہ طریقہ ماضی کے اس باطنی تجربے کی طرف لے جائے جسے ڈلتھے تاریخی علم کی سچی شکل سمجھتا تھا اور یہی وہ شکل ہے جو ہندوستانی تاریخ نگاری اور مطالعے میں فی الحال نظر نہیں آتی۔

اگر ڈاکٹر ولفریڈ سی اسمتھ کی ہمت افزائی اور امداد شامل حال نہ ہوتی جو ان دنوں کناڈا میں مانٹریال کی میک گل یونیورسٹی کے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر تھے تو یہ کتاب نہ لکھی جا سکتی۔ مصنّف انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ ڈائرکٹر ڈاکٹر چارلس جے ایڈمز اور ان کے شرکاء کار کا بھی شکرگزار ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی اشاعت میں اتنی دل چسپی دکھائی۔ مصنّف کلکتہ کی نیشنل لائبریری کے عملے کا بھی ممنون ہے جنھوں نے کتابیات تیار کرنے کا بیڑا اٹھایا اور مصنّف کے لیے ممکن ہو سکا کہ ماخذ کا انتخاب کر کے ان کا مطالعہ کر سکے۔ آخر میں مصنّف ان کی امداد کے لیے اپنے مددگاروں اور اپنے شرکاء کار کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے۔

جامعہ ملیہ نئی دہلی ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۶۶ء

باب ایک

مقدمہ

ہندوستانی مسلمان کون ہیں؟

وہ جو بھی ہوں اور ہندوستان میں جہاں بھی ہوں خود ہندوستانی مسلمان اپنے وجود کے متعلق کوئی شبہ نہیں رکھتے۔ یہ بات ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ کے تمام ادوار پر صادق آتی ہے اور آج بھی موجود ہے جب کہ ملک کی تقسیم ایسی بنیاد پر کی گئی جسے تاریخ جائز ثابت نہیں کرتی۔ لیکن ہندوستانی مسلمان اپنے وجود پر مختلف طریقوں سے یقین رکھتے ہیں اور وہ کیا ہیں اور کون ہیں اس کی مجمل تعریف بہت مشکل ہو جاتی ہے۔ مردم شماری نے تو یہ اصول پیش کیا کہ جو بھی ہندوستانی ہے اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے وہ ہندوستانی مسلمان ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ ہندوستانی مسلمان ہونے کے لیے کیا چیز ضروری ہے۔ افراد جن اصولوں کی بنیاد پر ملت کہلاتے ہیں ان میں سے ہم کسی بھی اصول کو کسوٹی بنائیں تو ہم اس مسئلے سے دوچار ہوں گے کہ عوام الناس کی ایک ایسی ملت ہمارے سامنے ہے جس کے اتحاد میں بہت سے اختلافات ہیں جن کی اہمیت کو ان کے تاریخی ارتقاء کی روشنی ہی میں سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ کتاب اس بات کی کوشش ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کو اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ پیش کیا جائے یعنی جب سے مسلمان ہندوستان آئے اس تذکرے میں مکمل صحت کے لیے ضروری تھا کہ تقریباً بارہ صدیوں پر پھیلی ہوئی مدت کے مکمل ریکارڈ پر اسے استوار کیا جائے۔ لیکن ہمارے پاس جو کچھ ہے وہ ہے سیاسی سرگرمیوں اور واقعات کے متعلق تذکرے اور خاص خاص زمانوں میں سیاحوں اور عینی شاہدوں

کے بیانات، ہندوستانی مسلمانوں کی پوری تاریخ کے دوران ان کے سماجیاتی ڈھانچے اور کردار کے متعلق نتائج اخذ کرنے کے لیے سیاسی تواریخ زیادہ کارآمد ثابت نہیں ہوئیں سیاحوں اور شاہدوں کے بیان روشنی ضرور ڈالتے ہیں لیکن ان کی قدر وقیمت اسی زمانے کے لیے ہے جن کے متعلق انھوں نے لکھا ہے اور زندگی کے ان پہلوؤں کے متعلق ہے جن میں ان مصنفین کو دل چسپی تھی۔ لیکن گزشتہ صدی کے اخیر اور موجودہ صدی کے ابتدا میں جو امپیریل گزیٹیر آف انڈیا کی تالیف ہوئی ان میں البتہ سارے ملک کے ہندوستانی مسلمانوں کے متعلق معلومات ہیں۔ یہ معلومات ٹکروں ٹکروں میں ملتی ہیں۔ لازمی تھا کہ ڈسٹرکٹ گزیٹیر مختلف افسر ترتیب دیں۔ ان سب کا رجحان یکساں نہ تھا۔ کچھ میں جذبۂ مخالفت نمایاں ہے، کچھ پہلے ہی سے اپنے ذہن میں نتائج اخذ کئے نظر آتے ہیں۔ کچھ میں بددماغی نمایاں ہے۔ جو ان لوگوں کی فطرت میں ہوتی ہے جو اپنے آپ کو تہذیبی اعتبار سے اعلیٰ تر سمجھتے ہیں لیکن گزیٹیر کی ایک بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ جامع ہیں اور ان سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہندوستانی مسلم زندگی کی پیچیدگیاں کیا ہیں، خاص طور پر ان کے عقائد اور عمل میں۔ ظاہر ہے اس کا تعلق اس زمانے سے ہے جب وہ لکھے گئے تھے ان سے کچھ اندازہ تعداد میں اضافے کے رجحانات اور تہذیبی ارتقاء کا بھی ہوتا ہے جو مؤرخوں اور عصری زندگی کے طلبہ دونوں ہی کے لیے ایک مسئلہ ہیں۔

تعلیم یافتہ مسلمانوں کا اپنی ملت یا برادری کو دیکھنے کا ایک خاص انداز ہے۔ تمام ملکوں میں اسلام نے شہری زندگی کو فروغ دیا اور ہر جگہ مسلم تہذیب بنیادی طور پر شہری تہذیب رہی ہے۔ لیکن جہاں بھی اسلام کی تبلیغ کی گئی وہاں مسلم معاشرے کے جز بکڑنے کی راہ میں یہ بات حائل نہیں ہوئی لیکن معیار زندگی اور تہذیب شہری رہی: مثالی اچھی زندگی "انسانوں کے درمیان" زندگی سے عبارت ہے یعنی ان آبادیوں میں عادات، پسند ناپسند اور حالات تہذیبی اور روحانی تجربے کے لیے خاصا موقع فراہم کرتے ہیں اس لیے تعلیم یافتہ مسلمان اپنی ملت کے متعلق یہ سمجھتے رہے کہ وہ شہروں کے رہنے والے ہیں اور اپنے آپ کو ایسے لوگوں میں شمار کرتے رہے جو شہری زندگی کا معیار قائم کرتے ہیں اور اس پر پورے بھی اترتے ہیں۔ دیہات کی غیر تعلیم یافتہ اور بے علم آبادی کی طرف وہ توجہ نہیں دی گئی جس کی وہ اپنے وجود کی وجہ سے مستحق تھی۔ اور یہ بات قابل فہم بھی ہے کیونکہ مسلمانوں

نے مجلسی آداب، ادب اور آرٹ کو جو کچھ دیا ہے وہ شہروں ہی میں نظر آتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے ہندوستانی مسلمانوں کے متعلق کوئی تحقیقی مطالعہ اس وقت تک معروضی نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے ان کے متعلق معلومات مکمل نہیں ہو سکتیں جب تک ہم شہر اور دیہی دونوں آبادیوں کا مطالعہ نہ کریں۔

تو سب سے پہلے ہم امپیریل گزیٹیر سے مثالیں لے کر ان کی بنیاد پر اعتقادات میں تنوع کو دیکھیں۔ اس کے لیے ہم دہلی کو مرکز قرار دے کر کے بعد دیگرے مختلف سمتوں میں جائیں گے۔

دہلی کے شمال میں کرنال کچھ زیادہ دور نہیں ہے۔ یہاں ۱۸۶۵ء تک زراعت پیشہ مسلمان بڑی تعداد میں گاؤں کے پرانے دیوی دیوتاؤں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ حالانکہ مسلمان ہونے کے رشتے سے وہ کلمہ بھی پڑھتے تھے اور ان کے یہاں ختنے کی رسم بھی موجود تھی۔ پنجاب، صوبہ سرحد اور جموں کشمیر میں زیادہ تر غیر تعلیم یافتہ لیکن بہت سے تعلیم یافتہ لوگ بھی توہم پرست تھے اور مشکل وقت پڑنے پر زندہ اور مردہ پیروں کے یہاں دوڑے جاتے تھے کہ ان کی مراد پوری ہو۔ روحانی اعتبار سے وہ کرامت اور جادو پر اتنا زیادہ انحصار کرتے تھے جس کا قادر مطلق خدا کے سچے تصور سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔

دہلی کے شمال مغرب میں الور اور بھرت پور کی دیسی ریاستیں تھیں جہاں میو اور مینا رہتے تھے۔ ان کے نام خالص ہندوانہ تھے یا ہندو نام کے بعد خان کا لفظ جوڑ دیتے تھے۔ وہ صرف دیوالی اور دسہرہ ہی نہیں مناتے تھے جو حالانکہ ہندو تہوار تھے لیکن ایک حد تک ان تہواروں نے قومی کردار حاصل کر لیا تھا بلکہ وہ سری کرشن کا یوم پیدائش جنم اشٹمی بھی مناتے تھے۔ اور اماوس کی رات سے پہلے جب چاند نہیں نظر آتا وہ تمام ہندوؤں کی طرح جسمانی محنت کرنے سے گریز کرتے تھے۔ جب وہ کنواں کھودنا چاہتے تو پہلے ایک چبوترہ بیرج یعنی ہنومان کے نام کا بناتے تھے۔ کلمہ بہت کم لوگوں کو آتا تھا۔ ان کی عبادت گاہیں 'پنچ پیرا، بھیّا، یا 'بھومیا، کہلاتی تھیں یا 'چاہنڈا، 'پنچ پیرا، ایک پتھر تھا جو ایک تالاب کے قریب نصب کیا جاتا تھا۔ اور پانچ پیروں کے نام منسوب ہوتا تھا۔ 'بھیّا، ایک چبوترہ تھا جس پر پتھر رکھے جاتے تھے کہ وہ چراغ کی حفاظت کر سکیں اور یہ اس علاقے کی محافظ روح کے لیے مقدس تھا۔ 'چاہنڈا، بھی جسے کھیرا دیو بھی کہتے تھے ایک چبوترہ تھا جہاں

مہادیوی کے حضور میں قربانیاں پیش کی جاتی تھیں۔ لیکن میو لوگوں کے مذہبی شعور میں جو بہادر یا نیم الوہی شخصیتیں سب سے بلند تھیں وہ تھیں:۔ سالار مسعود غازی جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ سلطان محمد غوری کے ایک فوجی سالار کے بیٹے تھے، مدار صاحب کہ وہ بھی ایسا ہی اساطیری کردار رکھتے ہیں اور اجمیر کے خواجہ صاحب (یعنی خواجہ معین الدین چشتی) دوسرے مسلمان بھی ان پیروں کی زیارت کے لیے جاتے تھے لیکن میو لوگوں کی زندگی میں ان کا مقام بہت بلند تھا۔ شب برات میں ہر میو گاؤں میں سالار یعنی مسعود غازی کے جھنڈے کی پرستش کی جاتی تھی۔ مدار صاحب اور خواجہ صاحب کے سالاروں کی بھی اتنی ہی عزت کی جاتی تھی۔ ہندوؤں کی طرح میو بھی گوتر[۲۳] کے اندر شادی نہیں کرتے تھے۔ اور ان کی بیٹیوں کو ترکے میں کوئی حق نہیں ملتا تھا[۲۴]

ان ہی کے ساتھ ایک قبیلہ مینا تھا ان میں دھریجا[۲۵] کا رواج تھا۔ یہ لوگ شیو کے ایک روپ بھیروں کی اور ہنومان کی پوجا کرتے تھے اور کنار[۲۶] کی قسم کھاتے تھے۔ ریاست بوندی میں پربہار مینار ہتے تھے جو گائے اور سور کے گوشت کو حرام سمجھتے تھے۔ باقی دوسرے گوشت حلال تھے۔ شادی کے لیے اپنی لڑکی دینے پر انھیں پیسہ ملتا تھا[۲۷]۔ جاورا ریاست رتلام سے کوئی پچاس میل شمال میں ہے۔ یہاں کے مسلم کاشت کار شادیوں میں ہندو رسوم کی پابندی کرتے تھے۔ چیچک کی دیوی کو مانتے تھے اور شادی کے لیے لکڑی کا محراب گاڑتے تھے۔ جسے تورن کہتے تھے اس کے بیچ میں وہ لکڑی کا بنا ہوا ایک توتا رکھ دیتے تھے اور دروازے پر ہل۔

احمد آباد کے شمال میں پالن پور کی ریاست تھی۔ یہاں ایک اور چیز نظر آتی تھی یعنی مہدوی لوگ۔ ان پر جو مظالم ہوئے ان کی وجہ سے یہ لوگ ایک گٹھی ہوئی بند برادری بننے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے یہاں تقیہ جائز تھا۔ یعنی اپنے اعتقادات کو پوشیدہ رکھنا۔ یہ لوگ ظاہر کرتے تھے کہ ہم راسخ العقیدہ مسلمان ہیں۔ حالانکہ ان کا اعتقاد تھا۔ چونکہ حضرت مہدی[۲۸] کا ظہور ہو چکا ہے اس لیے اب گناہوں سے توبہ کرنے یا مردوں کی روحوں کے لیے دعا مانگنے کی ضرورت نہیں رہ گئی۔ یہ لوگ دائروں یعنی حلقوں میں منظم تھے جن کے روحانی سربراہ سید کہلاتے تھے۔ یہ لوگ صرف اپنے اعتقاد والوں میں ہی شادیاں کرتے تھے۔ اس علاقے میں کولی، بھیل، سندھی اور ٹھاکر دار بھی رہتے

تھے۔ یہ لوگ مسلمان تو ہو گئے تھے لیکن یہ بات انھیں نہ تو اپنے جرائم پیشہ کاموں سے الگ کر سکی اور نہ یہ لوگ قدیم باشندوں کے توہمات کو ترک کر سکے۔

ریگستان کے ادھر سندھ میں ایک طرف تو بہت ہی راسخ العقیدہ قسم کے لوگ تھے۔ جیسے سنی میمن تو دوسری طرف آبادی کی غالب اکثریت ضعیف الاعتقاد تھی۔ ان میں زندہ اور مردہ پیروں پر اور سیدوں پر بڑا اعتقاد پایا جاتا تھا۔ اور ایسے اعمال موجود تھے جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ درختوں اور دریاؤں کی پرستش کی باقیات ہیں، بنیادی سندھی اعتقاد دو اصولوں پر مبنی ہے۔ دریا میں مردانہ قوت افزائش ہے۔ اور نیچر یا نباتات میں نسوانی قوت پیدائش، انھیں شیخ طبری یا طاہر پر اعتقاد تھا جن کے بارے میں وہ کہتے تھے کہ انھیں خدا اونٹ کی شکل میں دکھائی دیا تھا۔ ان کے مزار پہ خاص خاص موقعوں پر وہ مرد آتے تھے جن کی منگنی ہو چکی تھی اور وہ عورتیں جن کی شادی ہو چکی تھی۔ ہندو انھیں اڈیرو لال کہتے تھے۔ اور ان کا اعتقاد تھا کہ وہ ندی دیوتا کے اوتار ہیں اور مشکل وقت پڑنے پر اپنے لوگوں کو بچانے کے لیے مسلح سردار کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ دریائے سندھ پر اعتقاد یعنی دریا پنتھ ایک سیدھی سادی رسم تھی جو خاص طور پر سندھی لوہانہ میں پائی جاتی تھی۔ اس دیوتا کو مخاطب کرتے وقت کہتے تھے، لہروں کے مالک ہماری دعا قبول کر، سکھر میں دریا کی پرستش نے خواجہ خضر کی پرستش کی شکل اختیار کر لی اور ٹھٹھہ میں شاہ جھنڈو کی جو جان بچانے والے ملاح سمجھے جاتے تھے۔ مگر مچھ کی پرستش ہوتی تھی۔ عام طور پر اس کا تعلق پیر پرستی سے تھا۔ نباتات کی پرستش کا قریبی تعلق کئی طرح سے عورت سے تھا۔ ٹھٹھہ اور میرپور سکرو کے درمیان پیر جھاڑیوں کی پرستش کا مرکزی مقام تھا۔ یہ ایک رسم تانیث ہے۔ جس کا مطلب ہے درخت، پیر کی خلیفہ ہمیشہ ہنگورجہ قبیلے کی عورت ہوتی تھی۔ آج تو دیہہ جھاڑیوں ہے اس کے حدود کے باہر گھوربری ضلع میں اس کی ایک آزادانہ شکل ملتی ہے۔ رچھال دریا کے قریب مائی پیر یعنی ماں پیر کا مزار تھا۔ یہ مزار مٹی کی نیچی منڈیر کے حلقے میں جس کا قطر کوئی سو گز تھا ایک جھاڑی کے اندر تھا اس کے اندر کسی مرد کو قدم رکھنے کی اجازت نہیں تھی کیونکہ مائی پیر کنواری تھیں۔ مزار ایک معمولی سی کٹیا تھی جس کی چھت سے مویشیوں کے گلے کی گھنٹیاں لٹکی ہوئی تھیں۔

ان کے علاوہ سندھ میں اور بہت سے اعتقادی حلقے تھے۔ کچھ اعتدال پسند

اور کچھ عام اعتقاد سے بالکل ہی الگ۔ پنجابی برادری کے اسماعیلی خوجے آغاخان کو ماننے والے تھے یہ لوگ حضرت علی کو وشنو کا دسواں اوتار سمجھتے تھے۔ زکوٰۃ کی رقم آغاخان کو دیتے تھے جو غائب امام تھے۔ یہ لوگ قرآن کے بجائے ایک ایسی کتاب پڑھتے تھے جو ان کے ایک پیر صدرالدین نے تالیف کی تھی۔ ان کی دعاؤں میں ہندو اور اسلامی اصطلاحات ملی ہوئی تھیں۔ اسماعیلیوں کا ایک فرقہ تھا بیرائی۔ انھوں نے آغاخان کی پیروی ترک کردی تھی۔ ان لوگوں میں پیدائش، شادی اور موت کے موقعے پر ہندو رسمیں ہوتی تھیں ذکری یا دائی قرآن پڑھتے تھے لیکن کہتے تھے کہ رسول کے احکام حضرت مہدی نے منسوخ کردیئے ہیں اور ہم مہدی کو مانتے ہیں۔ یہ لوگ نہ نماز پڑھتے تھے نہ روزہ رکھتے تھے لیکن ہر جمعہ کو ذکر کرنے ایک جگہ جمع ہوتے تھے۔ یہ لوگ اپنے ملاؤں کی عزت پرستش کی حد تک کرتے تھے۔ خدا فرقے کے لوگ عورتوں کی طرح لباس پہنتے تھے اپنے کو فقیر کہتے تھے۔ اور بھکراسر دیوی یا دیول دیوی کی پوجا کرتے تھے اس دیوی کی مورت جس جگہ رکھی جاتی تھی اسے مسڑئی کہتے تھے اور اس کو آٹے، شکر اور گھی کے ملیدے کا بھوگ چڑھایا جاتا تھا[8]۔ بلوچستان کے مکران علاقے میں جو حضرت مہدی کے پیرو ذکری اور دائی تھے انھوں نے اپنا کعبہ تربت کے پاس کوہ مراد پر بنالیا تھا اور وہ اسی زمانے میں وہاں حج کے لیے جاتے تھے جب عام مسلمان مکہ حج کے لیے جاتے ہیں[9]۔

دہلی کے مشرق میں جس علاقے کو اب اترپردیش کہا جاتا ہے اور بہار کے وسطی علاقے میں گنگا کے جنوب میں کئی فرقے تھے جن میں بہت اختلافات تھے یہاں زندہ اور مردہ پیروں کی کرامات پر بہت اعتقاد تھا۔ کچھ علاقوں میں خاصی بڑی تعداد میں 'نومسلم' فرقے تھے جنہوں نے بس ایک حد تک مذہب تبدیل کیا تھا پیروں کے مزاروں پر بے شمار عرس تو ہوتے ہی تھے لیکن ہم یہاں منیر تالاب کے گرد ہونے والے غازی میاں کے میلے کا ذکر کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بات راسخ العقیدگی سے کتنی دور جا پہونچی تھی۔ یہاں گرمیوں کے موسم میں جھوٹ موٹ کی شادی کا ایک جلوس آبادی سے نکلتا تھا جس میں گانا بجانا ہوتا تھا اور لوگ غازی میاں کا جھنڈا لے کر تالاب کی طرف آتے تھے اس جھوٹ موٹ کی شادی کی دلہن اور دولھا . . الدین کے فرائض ہجڑے ادا کرتے تھے۔ تالاب کے قریب ایک ٹیلے پر

ایک مزار تھا جہاں وہ عورتیں اور لڑکیاں لائی جاتی تھیں جن پر بد روحوں کا سایہ ہوتا تھا۔ ان کو یہاں حال آتا تھا اور جوش جنون میں ناچنے لگتی تھیں اس میلے کے موقعے پر تاڑی خوب پی جاتی تھی لیکن اسے اعتقاد کا اظہار کہنے سے زیادہ صحیح ہوگا عوامی سطح پر تحریف کہنا۔

گنگا کے شمال میں پورنیا میں تعلیم یافتہ اور راسخ العقیدہ مسلمان تو رہتے ہی تھے لیکن نیچے طبقے کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی اعتقادات اور عمل کے درمیان فرق اگر تھا بھی تو بہت باریک۔ ہر گاؤں میں ایک کالی استھان تھا جہاں کالی کی پوجا ہوتی تھی اور تقریباً ہر مسلمان گھر میں ایک چھوٹی سی جگہ ہوتی تھی جسے خدائی گھر کہتے تھے یہاں جو عبادت ہوتی تھی اس میں اللہ اور کالی دونوں کے نام لیے جاتے تھے۔ مسلمانوں کی شادی کی رسم بھگوتی دیوی کے دیول میں ادا کی جاتی تھی بکرے، مرغی، کبوتر اور درختوں کے پہلے پھل اور ترکاریاں خالص ہندو دیوی دیوتاؤں کو چڑھائی جاتی تھیں، خاص طور پر گاؤں کی دیوی یا دیوتا کو جس کے بارے میں خیال تھا کہ سب سے آرام وہ درخت پر اس کا بسیرا ہوتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں سب سے مقبول دیوتا کا نام تھا دیوتا مہاراج، اس کے دربان کا نام تھا بادی اس کا استھان اور پوجا کی جگہ صرف ایک بانس تھا جسے زمین مین گاڑ دیا جاتا تھا اس سے ایک پرانا سوپ، ایک کمان، مچھلی پکڑنے کا ایک پرانا جال اور ایک کانٹا لٹکا دیا جاتا تھا۔ کشن گنج سب ڈویژن میں مسلمانوں کی ایک 'بنگالی' ذیلی ذات رہتی تھی۔ یہ لوگ ہندو دیوی دیوتاؤں کے لیے خاص طور پر ناگ دیوی بیشا ہاری کے لیے مندر بناتے تھے۔ اس کا جواز ان کے پاس یہ تھا کہ ہمارے پرکھوں کے پاس خدا کا گھر اور بیشا ہاری مائی کا گھر دونوں ہوا کرتے تھے[11]

جو بیس پرگنہ کے سب ڈویژنوں بارات اور بشیر ہاٹ میں مسلمان لکڑ ہارے اور مچھیرے مو براہ (مبارک) غازی کو مانتے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ وہ ایک فقیر تھے جنھوں نے جنگل کے سارے درندوں کو اپنے قابو میں کر لیا تھا اور وہ خود شیر کی سواری کیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس علاقے کے زمیندار یا راجہ نے حکم دیا کہ ہر گاؤں میں ان کے نام کی ایک عبادت گاہ ہو۔ سندر بن کے آس پاس کے گاؤں میں ایسی عبادت گاہیں عام تھیں۔

اور مو براہ غازی سے حفاظت کی دعا مانگے بغیر لکڑ ہارے کبھی جنگل کا رخ نہیں کرتے تھے
اس عبادت کی ایک خاص رسم تھی جو وہی فقیر ادا کرتے تھے جو اپنے کو غازی کی اولاد کہتے
تھے۔ لکڑ ہاروں کو جہاں کام کرنا ہوتا تھا وہاں فقیر ان کے ساتھ جاتا تھا۔ جنگل کا ایک حصّہ
صاف کر کے اور ایک دائرہ بنا کر وہ کچھ دعا پڑھتا تھا اس دائرے میں وہ کھونٹوں اور
پتّوں سے سات چھوٹی چھوٹی جھونپڑیاں بناتا تھا۔ پہلی کٹیا جگ بندھو (دنیا کے دوست)
کے نام سے منسوب کی جاتی تھی۔ دوسری مہادیو کے نام جو وناش، تباہی کے دیوتا تھے
تیسری سانپوں کی دیوی مناسا کے نام سے۔ اس کے قریب ایک چھوٹا سا چبوترہ جنگل کی
ایک روح روپا پری کے نام بنایا جاتا تھا اور اس کے بعد چوتھی کٹیا بنائی جاتی تھی۔ اس
میں دو کمرے ہوتے تھے۔ ایک کالی کے لیے اور دوسرا اس کی بیٹی کالی میا کے لیے اس
کے بعد پھر ایک چبوترہ ہوتا تھا جس پر جنگل کی ایک پروں والی روح اور پری کو بھوگ چڑھایا
جاتا تھا اس کے بعد ایک اور کٹیا بنتی تھی جس میں دو کمرے ہوتے تھے ایک کامیشوری
کے لیے اور دوسرا بوڑھی ٹھکرانی کے لیے۔ اس کے بعد ایک پیڑ ہوتا تھا جسے رکشیا
چنڈی کہتے تھے۔ (یہ کالی کا دوسرا نام تھا) اس کے تنے پر سیندور لگایا جاتا تھا۔
لیکن اسے کوئی بھینٹ نہیں چڑھائی جاتی تھی۔ اس کے بعد چھٹی اور ساتویں کٹیائیں
بنائی جاتی تھیں جن کے اوپر جھنڈیاں لہراتی تھیں۔ دونوں میں دو دو کمرے ہوتے تھے۔
پہلا غازی صاحب (مبارک غازی) اور ان کے بھائی کالو کے نام اور دوسرا ان کے
بیٹے چاول پیر اور ان کے بھتیجے رام غازی کے نام منسوب ہوتے تھے۔ آخری دیوتا جسے
خوش کیا جاتا تھا وہ تھا بستو دیوتا (دھرتی) جس کے لیے کوئی کٹیا یا چبوترہ نہیں بنایا جاتا
تھا۔ ان کے لیے بھینٹ زمین پر کیلے کے پتوں پر چڑھائی جاتی تھی۔ جب سب کچھ تیار ہو جاتا
تھا تو فقیر غسل کرتا تھا۔ اور دھوتی باندھتا تھا جو اسے لکڑ ہارے دیتے تھے اور اپنے ہاتھوں
اور ماتھے پر سیندور ملتا تھا۔ پھر اپنے منھ کے سامنے ہاتھ جوڑ کر گھٹنوں کے بل جھکتا تھا
زمین پر سجدہ کرتا تھا۔ اور اس طرح ہر دیوتا کے سامنے چند سکنڈ تک رہتا تھا۔ اور ان
سے دعا مانگتا تھا[12]

چٹگانگ ضلع میں ہندو اور مسلمان دونوں ملاّح اپنے محافظ دیوتا کے روپ میں
پیر بدر کو مانتے تھے۔ جب یہ لوگ سمندر یا دریا کے سفر پر روانہ ہوتے تو ایک دعا پڑھتے

تھے "ہم نوہیں بچے، غازی ہمارے محافظ ہیں، گنگا ہمارے سر پر ہے۔ او پانچ پیرا او بدر، بدر، بدر ا۱۳ خیال ہے کہ پیر بدر اور خواجہ خضر ایک ہی ہیں جن کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ سمندروں اور دریاؤں میں رہتے ہیں اور ملاحوں کی کشتیاں ڈوبنے سے بچاتے ہیں[۱۳]۔

دہلی کے جنوب میں وسطی ہندوستان میں اندور کے آس پاس مسلم پٹیل اور مردھا[۱۴] ہندو نام رکھتے تھے۔ ہندوؤں ہی کی طرح کپڑے پہنتے تھے اور کچھ لوگ بھوانی اور دوسرے ہندو دیوتاؤں کو مانتے تھے۔ کھجرانہ میں ایک دیہی آبادی تھی ناتیا۔ شہر کے مسلمان انہیں نیچ ذات کہتے تھے۔ یہ پنڈاری لٹیروں اور ان قیدیوں کی نسل سے تھے جنھیں انھوں نے مسلمان کر لیا تھا۔ یہ لوگ مکمل طور پر اپنے ہندو پڑوسیوں میں گھل مل گئے تھے[۱۵]۔

ایسا لگتا ہے کہ گجرات ایک ایسی ہانڈی تھی جس میں مختلف نسلوں کے لوگ اور مختلف عقائد آکر ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے تھے۔ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ مختلف پیمانوں کی ضعیف الاعتقادی گجراتی مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں وہ ایسی شکلوں میں پائی جاتی تھی جیسی کسی اور علاقے میں نہیں۔ خوجوں اور مہدویوں (یا جیسا انھیں غیر مہدوی بھی کہا جاتا تھا) کے علاوہ جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے ایسے دوسرے قبائلی یا عقائد پر مبنی گروہ تھے جن کے عقائد اور رسوم کو اسلامی چوکھٹے میں بٹھانا مشکل تھا۔ قبائلی گروہ میں سب سے نمایاں سدّی، مولسلام، قصباتی، راٹھوڑ اور گھانچی تھے۔ عقائد پر مبنی جو گروہ تھے ان میں حسینی برہمن، مداری، شیخ داسس یا شیخ اور کمالے تھے۔

سدّی ان افریقیوں کی اولاد میں سے تھے جنھیں زیادہ تر سومالی لینڈ سے غلام بنا کر لایا گیا تھا۔ ان میں پیشہ ور گویّے اور رقّاص تھے جو اپنے سازوں یعنی جھنجھنے اور ڈھول کی بڑی عزت کرتے تھے۔ جھنجھنا ماما (ماں) مسراہ کے لیے متبرّک تھا اور ڈھول فادر گھر کے لیے۔ سمجھا جاتا تھا کہ اگر کوئی شخص ناپاکی کی حالت میں ان سازوں کو ہاتھ لگاتا ہے تو دیوتا اسے سزا دیتے ہیں۔ مولسلام، راٹھوڑ اور قصباتی راجپوتی قبائل کے حصے تھے جنھوں نے نیا مذہب تو قبول کر لیا تھا لیکن جہاں تک ممکن تھا اپنے پرانے عقائد اور رسوم کی بہت

کم چیزیں انھوں نے ترک کی تھیں۔ مولسلام نہ صرف ہندو تہوار ہی مناتے تھے بلکہ ہندو دیوی دیوتاؤں کی پوجا بھی کرتے تھے[۱۷] راٹھوڑ اپنے آپ کو سنّی کہتے تھے لیکن نہ تو نماز پڑھتے تھے نہ قرآن۔ ان میں کچھ اپنے گھروں میں سوامی نارائن کی تصویر رکھتے تھے۔ اور ان کی پوجا کرتے تھے۔ ان کے یہاں ہندو مسلمانوں میں آپس میں شادیاں ہوتی تھیں یہ بات قصباتیوں میں بھی موجود تھی[۱۸] گھانچی زیادہ تر پنچ محل (گودھرا) میں پائے جاتے تھے۔ یہ لوگ اپنے آپ کو کسی منصور کا پیرو کہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ دوسرے تمام مسلمانوں سے گھن کھاتے تھے۔ اور ہندوؤں کو اچھا سمجھتے تھے[۱۹]

اعتقادی گروہوں میں حسینی برہمن اپنے آپ کو اتھروید کا پیرو کہتے تھے اور اپنے نام کی وجہ تسمیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے امام حسین کو بتاتے تھے۔ غالباً ان لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا بلکہ کچھ ایسے اسلامی عقائد اور اعمال انھوں نے اختیار کر لیے تھے جنھیں ہندو دھرم کے منافی نہیں کہا جا سکتا تھا۔ گائے کو چھوڑ کر یہ لوگ ہر قسم کا گوشت کھاتے تھے مگر چھپ کر۔ ان کے مرد مسلمانوں کی طرح لباس پہنتے تھے لیکن ماتھے پر تلک لگاتے تھے۔ ان میں ختنے کا رواج نہیں تھا۔ ان کی شادیاں خود ان کے پروہت کراتے تھے۔ اور یہ لوگ اپنے مردوں کو بیٹھی شکل میں دفن کرتے تھے اسی کے ساتھ یہ لوگ رمضان میں روزے رکھتے تھے۔ اور دوسری مسلم رسمیں بھی ادا کرتے تھے۔ خواجہ معین الدین اجمیری کی یہ لوگ خاص طور پر بہت عزت کرتے تھے

مداری اپنے آپ کو کنوارے پیر بدیع الدین مدار شاہ کا پیرو بتاتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ان کے پیر کانپور کے قریب مکن پور کے مقام پر اپنے مزار میں اب تک زندہ ہیں۔ یہ لوگ مسلمان صوفیوں کے علاوہ ہندو دیوی دیوتاؤں کو بھی مانتے تھے۔

شیخ داس یا شیخ احمد آباد کے قریب ایک مقام پیرانہ میں دفن ایک چھوٹے سے پیر بالا محمد شاہ کو مانتے تھے۔ ان کے یہاں ختنے کا رواج نہیں تھا۔ ماتھے پر یہ لوگ تلک لگاتے تھے۔ اور مسلمانوں کے ساتھ کھانا نہیں کھاتے تھے بلکہ ان میں سے بہتوں کا تعلق سوامی نارائن فرقے سے تھا۔ لیکن شادی بیاہ میں ہندو اور اسلامی دونوں رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ اس کے لیے ایک فقیر اور ایک برہمن کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ یہ لوگ اپنے مُردوں کو مسلمانوں کی طرح دفن کرتے تھے۔

کمالیوں کے متعلق مراۃ الاحمدی میں ہے:۔ " احمد آباد کے شمال میں چالیس میل کے فاصلے پر چنول کے سب ڈسٹرکٹ میں پٹن کے تحت ایک گاؤں سن خان پور میں ایک مندر ہے جس میں کوئی مورتی نہیں ہے لیکن ایک طاق ہے جو بہو چارا کے نام سے منسوب ہے یہ بھوانی دیوی کے کئی ناموں میں سے ایک ہے پرستش کرنے والے دو طبقوں میں تقسیم ہیں۔ پاویا (ہیجڑے) اور کمالیے۔ کمالیے فوجی پیشہ کرتے ہیں اور بہو چارا کا نشان جو کہ ترشول ہے ہمیشہ ان کے پاس رہتا ہے۔ یہ دونوں ہی مسلمان ہیں۔ یہ لوگ بہو چارا کے مندر میں کھیلنے کی قربانی دیتے ہیں اور اس کے خون سے ماتھے پر ٹیکا لگاتے ہیں " ان کے یہاں ختنے کا رواج نہیں تھا اور سوا اس کے کہ وہ اپنے مردوں کو دفن کرتے (ان کے سینوں کو داغنے کے بعد) ان کی باقی تمام رسمیں ہندوؤں کی تھیں[51] یہ تمام اعتقادی فرقے کسی نہ کسی شکل میں بھیک مانگنے کو اپنا پیشہ سمجھتے تھے۔

کچھ کے مومنا کہتے تھے کہ ہم شیعہ ہیں لیکن اپنی عادات میں، محسوسات میں اور سوچنے کے انداز میں وہ بالکل ہندوؤں کی طرح تھے یہ لوگ مسلمانوں سے گھلتے ملتے نہیں تھے، گوشت نہیں کھاتے تھے۔ ان میں ختنے کا رواج نہیں تھا۔ یہ لوگ نہ پانچ وقت نماز پڑھتے تھے نہ رمضان میں روزے رکھتے تھے۔ بچے کی پیدائش کے چھٹے دن وہ زمین پر گلال سے ایک صلیب بناتے تھے۔ اور ایک مہینے کے بعد ایک سارسوتُ براہمن کو بچے کا نام رکھنے کے لیے بلاتے تھے[52] بعد ازاں لوگوں میں دریا کے دیوتا کی قسم کھانے کی رسم تھی یہ لوگ اپنے کو سُنی کہتے تھے[53]

ضلع نیمار میں ایک فرقہ پیر زادہ کہلاتا تھا جن کا مرکز برہان پور تھا۔ کوئی ڈھائی سو برس پہلے ایک پیر محمد شاہ دُلا نے اسے قائم کیا تھا۔ انھوں نے سب سے بڑے دیوتا کے روپ میں وشنو کے دسویں اوتار کو قبول کیا جن کا ظہور ہونا ہے اور جنھیں یہ لوگ نشِ کلنکی یعنی معصوم کہتے تھے وہ وشنو کو اس کے تمام اوتاروں کے روپ میں مانتے تھے۔ لیکن باقی اور ہندو دیوی دیوتاؤں کو نہیں مانتے تھے۔ بہت سے ہندو خاص طور پر کُنبی اور گوجر ان کے مرید ہو گئے لیکن انھیں اجازت تھی کہ وہ اپنی اپنی جات میں برقرار رہیں اور اپنی جات کے قوانین پر عمل کریں۔ اس فرقے کے سربراہ یعنی محمد شاہ

کے روحانی جانشین ان کے مزار پر ہر سال ایک اجتماع کی سربراہی کرتے تھے۔ انھوں نے ایک کتاب تالیف کی تھی جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی مذہبی تصانیف سے کچھ چیزیں لے کر جمع کر دی گئی تھیں اور یہی ان کی مذہبی کتاب تھی۔ ان کے جانشین اپنے آپ کو کٹر مسلمان کہتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہم نے کبھی لنگ کلنکی پر یقین نہیں رکھا وہ بھی اعتراف کرتے تھے کہ ہمارے پیرو بہر حال ہندو ہیں۔[23]

پہلے جس علاقے کو صوبہ متوسط اور برار کہا جاتا تھا وہاں کے دیہی علاقوں اور تھانہ احمد نگر اور بیجاپور کے اضلاع کے مسلمانوں کے متعلق عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ تین چوتھائی ہندو تھے۔ مسلمان پینجے یعنی روئی دھننے والے کھانے کے لیے مرغ کو جس طرح ذبح کرتے تھے وہ واقعی مقررہ طریقے کا مذاق تھا۔ ذبح کرتے وقت وہ کہتے تھے "باپ اور بیٹے، شیخ فرید اللہ مرغ کو ذبح کرو۔ خدا کا حکم ہے کہ مرغ میرے ہاتھ سے مرے"۔ بالکل اسی طرح انڈے کو بھی ذبح کیا جاتا تھا۔ انڈے کے اوپر کا چھلکا توڑتے وقت یہ کہا جاتا تھا۔

"سفید گنبد جس میں نمی ہی نمی ہے مجھے معلوم نہیں تیرے اندر نر ہے یا مادہ اللہ کے نام پر تجھے ذبح کرتا ہوں"[24]

بلدانہ کے کچھ دیش مکھ اور دیش پانڈے مذہباً مسلمان تھے۔ اور اپنے پرانے محافظ دیوتاؤں کی پوجا کے لیے خفیہ طور پر برہمنوں کو بلاتے تھے[25]۔ احمد نگر اور بیجاپور اور تھانہ کے قصائیوں میں شدید ہندو رجحانات تھے۔ یہ لوگ گائے کا گوشت کھانے سے اتنی نفرت کرتے تھے کہ گائے ذبح کرنے والے کو ہاتھ تک نہیں لگاتے تھے۔ اور مسلمانوں سے عام طور پر ملنے سے احتراز کرتے تھے حالانکہ شادی بیاہ اور موت کے موقعے پر قاضی کو بلاتے تھے۔ احمد نگر میں قصائی یا بقر قصاب اور بنجارے اب تک ہندو دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے۔ اور اپنے گھروں میں ان کی مورتیاں رکھتے تھے[26]۔ بیجاپور میں ان دو فرقوں کے علاوہ باغبان، کنجڑے، چڑی مار، رسّی بنانے والے، پنڈھرا اور گھسیارے حالانکہ اپنے کو مسلمان کہتے تھے لیکن ہندوؤں کی طرف ان کا جھکاؤ اتنا زیادہ تھا کہ یہ لوگ مسلمانوں سے ربط ضبط نہیں رکھتے تھے۔ اور کھلم کھلا ہندو دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے چھپر بند جو پہلے قزاق تھے حالانکہ مسلمان ہو گئے تھے لیکن پھر بھی ہندو دیوتاؤں کی پوجا

کرتے تھے۔

جنوبی ہندوستان البتہ ایک مختلف تصویر پیش کرتا ہے۔ یہاں اسلام براہ راست عرب سے عرب تاجروں کے ذریعہ آیا اور اعتقاد کے معاملات میں مسلمان اپنے آس پاس کے ماحول سے متاثر نہیں ہوئے۔ لیکن دوسری طرف لباس، غذا، طور طریقوں اور رسوم اور قانون وراثت میں یہ لوگ بڑی حد تک غیر مسلموں میں مدغم ہو گئے، خاص طور پر سمندر کے ساحلی علاقے میں۔ ظاہر ہے جنوب کوئی یک رنگ اکائی نہیں ہے۔ مثلاً میسور اور بنگلور کے مسلمان تہذیبی اعتبار سے حیدر آباد کے مسلمانوں کے زیادہ قریب ہیں نہ کہ کیرالا کے موپلا اور نوائت کے جو جغرافیائی اعتبار سے ان سے قریب ہیں۔ لیکن فرق آداب و رسوم میں ہے، عقائد میں نہیں جس پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔

یہ چند مثالیں تھیں زیادہ تر غیر تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی اور ان میں بھی زیادہ تر دیہی علاقوں کے نچلے طبقوں کی انیسویں صدی کے اخیر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں۔ اس تصویر کو کسی بھی طرح مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ ان میں سنّی حنفی شامل نہیں ہیں۔ جن کی شہروں میں بھاری اکثریت تھی اور جو زمین کے مالک تھے۔ اسی طرح ان میں دوسرے سنّی اور شیعہ فرقوں کے لوگ شامل نہیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو صدی پہلے جو صحیح حالات تھے ان کی یہ تصویر نمائندگی نہ کرتی ہو ہو سکتا ہے کہ موجودہ صدی میں حالات بدل چکے ہوں اور اب جو گزیٹیر تیار ہو رہے ہیں وہ ان ہی طبقوں اور علاقوں کے مسلمانوں کی مختلف تصویر پیش کریں ہم اپنی بحث کے اس حصے کو ایک خبر پر ختم کرتے ہیں جو ۱۱ مارچ ۱۹۵۹ء کو اخبار 'اسٹیٹس مین' میں شائع ہوئی تھی:-

"راجستھان میں سورت گڈھ کے قریب ایک ہندو مندر ہے جس کا پجاری مسلمان ہے جو مورتی کی پوجا کراتا ہے۔ اور شردھالو جو بھینٹ چڑھاتے ہیں اسے وصول کرتا ہے۔ یہ سلسلہ کئی نسلوں سے چلا آرہا ہے۔"

"یہ مندر گھوگھا میڑی میں ہے جس میں ایک راجپوت سنت گھوگھا جی کی مورتی نصب ہے۔ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ اپنی زندگی میں انھوں

نے بہت سے چمتکار دکھائے تھے۔"

"مسٹر مرلی دھر ویاس کو جنھوں نے ریاستی اسمبلی میں یہ سوال اٹھایا تھا آج مندروں سے متعلقہ وزیر مسٹر دامودر ویاس نے بتایا کہ مسٹر رام رتن سنگھ چوہان نے ۱۹۵۱ء میں حکومت کو درخواست دی تھی کہ جو مندر میرے پرکھوں کے نام سے منسوب ہے اس میں پجاریوں کے طور پر کام کرنے کا حق مسلمان خانداؤں کو نہیں ہے اور یہ حق مجھے پہونچتا ہے۔ وزیر موصوف نے بتایا کہ تحقیقات کے بعد حکومت نے مسلمان خاندان کے حق کو جائز قرار دیا ہے۔"

جو موٹا سا خاکہ ہم نے پیش کیا ہے اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیئے کہ ہندوستانی اسلام کی اپنی شکل نہیں تھی حالانکہ عقائدوں کی درجہ بندی کرنے میں سہل انگاری کے خلاف یہ ایک دلیل ضرور ہے۔ بنیادی طور پر اس سے نظر آتا ہے کہ اسلام قبول کرنے کا ایک سلسلہ رہا ہے جو صدیوں سے جاری ہے۔ ایک مذہبی فرقے کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی مسلسل تشکیل ہوتی رہی ہے۔ اور اب بھی جاری ہے۔

سماجی اشکال میں بھی تنوع نظر آتا ہے۔ جب مسلمان — عرب اور ترک پہلے پہلے ہندوستان آئے تو انھوں نے تاثر یہ پیدا کیا ہوگا کہ وہ گتھی ہوئی مساوات پر قائم ایک برادری ہیں۔ جب دہلی سلطنت قائم ہوگئی اور سیاسی پالیسی وہ فیصلہ کن عنصر بن گئی جو یہ طے کرتی تھی کہ براہ راست مسلمان حکمراں گروہوں اور طبقوں کے درمیان آپس میں اور بالواسطہ طور پر ان سے متعلقہ حلقوں کے درمیان تعلقات کیا ہوں گے تب بھی اس اصول کو نہ کبھی مسترد کیا گیا نہ کھلم کھلا اس کو چیلنج کیا گیا کہ سب مسلمان برابر ہیں۔ اس میں بھی شک نہیں کہ کچھ ایسے کاروبار اور پیشے تھے جو بذات خود گھٹیا نہیں تھے لیکن ہندو سماج ان کو حقارت سے دیکھتا تھا۔ اور تبدیلی مذہب کی وجہ سے یہ پیشے اختیار کرنے والی برادریوں نے وہ درجہ حاصل کر لیا جو کسی اور طریقے سے وہ حاصل ہی نہیں کر سکتی تھیں۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ ہمیں وہ جانا پہچانا فرق نظر آتا ہے جو سید، شیخ (یعنی ایسا شخص یا خاندان جو عرب نژاد تو تھا لیکن جس کا تعلق براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد حضرت علی کے خاندان سے نہیں تھا) مغل (ترک)

اور پٹھان کے درمیان ہے۔ وہ خاندان جو متمول ہو گئے یا متمول برادریاں جنھوں نے مذہب تبدیل کر لیا اور مسلمان ہو گئیں لیکن جو نسلی اعتبار سے معمولی تھیں ان سب نے تاریخی طوطا مینا اڑا کر اپنے کو ان چاروں نسلی گروہوں میں داخل کر لیا۔ لیکن انھوں نے اپنا امتیاز باقی رکھا۔ اکثر و بیشتر وہ خود اسی برادری کے دوسرے خاندانوں کے ساتھ شادیاں کرنے سے گریز کرتے تھے۔ ان لوگوں میں خاندان کی نجابت برقرار رکھنا ہمیشہ سے ایک اہم سوال رہا ہے جو دعویٰ کرتے ہیں کہ تمہارا تعلق "طبقہ اشرفیہ" سے ہے اور ان کے اس رویہ کو شرافت کی دلیل سمجھا جاتا تھا۔ جن لوگوں کا تعلق نچلے طبقوں کی برادریوں سے تھا وہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان تصورات کو ترک نہیں کرتے تھے اور نہ ان سے باہر نکل پاتے تھے جو انھیں اپنی جات سے وراثت میں ملے تھے کبھی کبھی تو یہ لوگ جات کے فرق پر بہ ضد قائم رہتے تھے۔ ہم ایسی مسلم برادریوں کا ذکر کر چکے ہیں جو دوسرے مسلمانوں سے میل جول بڑھانے سے احتراز کرتی تھیں لیکن تقریباً سارے ملک میں اوپری طبقے متحد کرنے کا عنصر رہے ہیں چاہے ان کا تعلق چاروں 'نسلی، گروہوں میں سے کسی سے بھی ہو۔ اور ہم نے جس لا غیریت پسندی کا ذکر کیا ہے وہ مقامی ہے' غیر معمولی ہے جس کی بہت زیادہ اہمیت نہیں۔ مسلمان عام طور پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں یا انھیں تسلیم کرایا جا سکتا ہے کہ ایک ساتھ بیٹھ کر کھانا ان کا فرض ہے۔ صرف مسجد کی نماز ہی نے نہیں شادی کی دعوت تک نے امیروں اور غریبوں، 'اعلیٰ' اور معمولی اور نچلے خاندانوں کے لوگوں کو ایک جگہ جمع کیا۔ سماجی میل جول کی آزادی پر کسی قسم کی پابندی اُس عقیدے کی کھلم کھلا خلاف ورزی یا اس سے انکار کو کہ سارے مسلمان برابر ہیں۔ مذہب اس کی مذمّت کرتا ہے اور خاص خاص موقعوں پر رائے عامہ اسے سخت ناپسند کرتی ہے۔ یہ بات اتنی واضح ہے اور اسے اتنی قبولیت کا درجہ حاصل ہے کہ ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان بھائی کی مہمان نوازی حاصل کرنے کا حق ہے کہ اسے ہندوستانی مسلم معاشرے کا بنیادی کردار کہا جا سکتا ہے۔

ہندوؤں کی طرح بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ کسی بھی ملک کے لوگوں کی طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی موجودگی کے تین سرچشمے تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ فتوحات، نقل مکانی اور تبدیلی مذہب۔ مختلف نسلوں کے لوگ ایک دوسرے میں اس طرح مل گئے جس پر

کسی قسم کا سماجی یا سیاسی کنٹرول ممکن نہ تھا۔

پہلے فتوحات کو لیں۔ وادیٔ سندھ پر محمد بن قاسم کا قبضہ، محمود غزنوی کے لوٹ مار کے حملے اور راوی تک کے علاقے پر اس کا قبضہ اور شہاب الدین غوری کے حملے جس کے نتیجے میں دہلی سلطنت کا قیام عمل میں آیا۔ یہ سب سیاسی تاریخ کے واقعات ہیں۔ سلطنت تجارتی راستوں کے ساتھ ساتھ تیزی سے پھیلی اور مدورا کی سلطنت کے قیام کے ساتھ جس کی زندگی مختصر تھی۔ جنوب میں اس کی انتہائی حد قائم ہو گئی لیکن فتوحات کا مطلب تھا مقابل فوجوں پر مسلم فتح۔ اگر کسی علاقے کے حکمراں نے اطاعت قبول کر لی تو تبدیلی بہت کم واقع ہوتی تھی۔ اگر اس نے اطاعت قبول نہیں کی تو اس کی اور حکمراں طبقے کی جگہ مسلمان یا اس علاقے کے مسلم نواز مقامی لوگوں کو بٹھا دیا جاتا تھا۔ عربوں اور ترکوں کی فوجوں سے اہم ہندوستان میں ہونے والی سیاسی تبدیلیوں کی کھوج لگاتے ہیں لیکن یہ فوجیں تعداد میں بہت کم تھیں اور دہلی سلطنت کی توسیع کا مطلب ان علاقوں میں جہاں اس کی فوجیں فتح حاصل کر لیتی تھیں۔ صرف حکومت میں تبدیلی تھی۔ بلکہ اکثر یہ بھی نہیں۔ آبادی میں مسلم عنصر کے اضافے کے اسباب دوسرے تھے۔ فتوحات نے صرف وہ موقعے فراہم کئے۔

جنوبی ہندوستان کے مشرقی اور مغربی ساحلوں پر اولین عرب آبادیوں کی وجہ تجارت تھی اور تاجروں کو اپنے ملک کی حکومت کی تائید حاصل نہیں تھی جیسے تجارتی سرگرمی بڑھانے میں دلچسپی ہوتی جیسی کہ موجودہ عہد کے اولین یورپی قسمت آزماؤں کو حاصل تھی۔ لیکن سندھ اور شمالی ہندوستان میں قبضے کے بعد ہی مسلمانوں کی نقل مکانی اور آبادیاں شروع ہوئیں۔ یہ تارکین وطن وسطی ایشیا، افغانستان، ایران، مغربی ایشیا اور افریقہ کے مشرقی ساحل سے آئے۔ یہ اس لیے آئے کہ ان کے ملکوں میں حالات غیر یقینی تھے یا کچھ حاصل کر بیٹھنے کے لیے مہم بازی اور موقع کی تلاش میں آئے۔ لیکن یہ انتقال مکانی بہت بڑے پیمانے پر نہیں تھا بلکہ خاندان اور افراد کی آمد تھی جو بہت سست رفتار بھی تھی اور وقفے وقفے سے بھی تھی۔ ہاں شمال مغربی سرحد کے قبائلی علاقے سے پورے پورے قبیلے اور قبائلی گروہ آئے۔ اور یہی وجہ ہے کہ سارے ملک میں جہاں بھی مسلمان خاصی تعداد میں ہیں وہاں اوپری طبقے

کے ہندوستانی مسلم معاشرے میں پٹھانوں کی تعداد خاصی ہے۔ پھر ملک کے اندر ایک کونے سے دوسرے کونے تک نقل مکانی ہوتی رہی۔ گزیٹیر کے مطابق ضلع منٹگمری کے ارائنوں کا دعویٰ تھا کہ وہ سورج بنسی راجپوت ہیں جو پہلے دہلی کے اطراف بسے ہوئے تھے۔ اتر پردیش میں رامپور کے ترکیہ بنجارے کہتے تھے کہ ہم ملتان سے آئے ہیں۔ اور رامپور اسٹیٹ گزیٹیر ایسے کچھ خاندان شیوخ کا ذکر کرتا ہے جو پہلے جالندھر میں بسے ہوئے تھے اور بعد میں یہ لوگ جنوب مشرق کی طرف چل پڑے اور سہارنپور، مظفر نگر، میرٹھ، بجنور، مرادآباد اور بدایوں میں بس گئے۔ ان باتوں کو ایک معمول سمجھنا چاہیئے۔ دکن میں مسلم راج قائم ہونے کے بعد تارکین وطن باہر سے بھی آئے اور ملک کے اندر شمال سے بھی کیرالا کی مسلم آبادی کا ایک چھوٹا سا حصہ دکن کے تارکین وطن پر مشتمل ہے۔ کبھی کبھی ترک وطن اور آبادیاں سیاسی دباؤ کا نتیجہ بھی ہوتی تھیں، مثلاً جب محمد بن تغلق نے امراء اور علماء کے خاندانوں کو دولت آباد بھیجنے کی کوشش کی۔ مگر اصل وجہ روزگار اور مواقع کی تلاش تھی لیکن تہذیبی اور معاشی اعتبار سے یہ نقل مکانی چاہے جتنی اہم رہی ہو تعداد کے لحاظ سے یہ کم ہی رہی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی غالب اکثریت ان پر مشتمل ہے جنھوں نے مذہب تبدیل کیا۔ تبدیلئ مذہب کے وجوہ میں کوئی ایک یا کئی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ان سے ہم یہ اندازہ نہیں لگا سکتے کہ یہ تبدیلئ مذہب کس پیمانے پر ہوئی اور اس کا اثر کتنا ہوا۔ اس کے علاوہ ان خطرات کی اہمیت کو بھی کم نہ سمجھنا چاہیئے جو زبردستی تبدیلئ مذہب کی پالیسی سے پیدا ہو سکتے تھے۔ اسلام ان خاندانوں نے یا خاندانوں کے گروہوں نے قبول کیا جو اپنے پیشے کی وجہ سے ہندو سماج میں اچھوت سمجھے جاتے تھے یا حکومت کے تحت کوئی ملازمت اختیار کر کے مسلمانوں کے ساتھ ربط ضبط کی وجہ سے جات باہر کر دیئے گئے تھے۔ فوج میں ملازمت کی بھی ایک کشش تھی۔ خاص طور پر جنگجو روایات کے حامل قبائلی گروہوں کے لیے۔ اور اس قسم کی ملازمت کا لازمی نتیجہ تھا کہ وہ جات باہر کر دیئے جاتے تھے۔ تبلیغ نے بھی اپنا پارٹ ادا کیا۔ خوجے، بوہرے اور میمن اس کی مثال ہیں کہ تبلیغ کے ذریعہ کس طرح پوری پوری برادریوں نے مذہب تبدیل کیا۔ ان مسلمان برادریوں میں جنھوں نے بظاہر جزوی طور پر مذہب تبدیل کیا۔ بہت سی

ایسی تھیں جن کی تبدیلیٔ مذہب کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ کسی خاص پیر کی کرامات میں یقین رکھتی تھیں پیشوں کی وجہ سے جو برادریاں ہندو سماجی نظام میں جات باہر سمجھی جاتی تھیں انھوں نے اسلام ظاہر ہے اپنے فائدے کے لیے قبول کیا ہوگا اور چونکہ یہ شہری برادریاں تھیں یا اپنی گزر اوقات کے لیے شہروں پر انحصار کرتی تھیں اس لیے ان میں تبدیلیٔ مذہب بھی زیادہ دور رس تھی۔

مذہب کی تبدیلی کے اصل لوگ صوفی تھے اور بڑے پیمانے پر جو تبدیلیٔ مذہب ہوئی اس میں زیادہ تر غالباً پندرھویں اور سولہویں صدیوں میں ہوئی[۲۸] لیکن حکایتیں اور حقیقتیں ایک دوسرے میں ایسی الجھ گئی ہیں کہ ان میں سے کسی واقعہ کی صحت کے ساتھ تاریخ مقرر کرنا ممکن نہیں۔

جس طرح ہندوستانی مسلم معاشرے کی بتدریج تشکیل ہو رہی تھی اس کے لیے ان قوتوں کا تعین ضروری ہے جنھوں نے اس کے مختلف النوع عناصر کو جوڑ کر رکھا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے سیاسی مفاد مجموعی حیثیت سے پوری برادری کا مفاد نہیں بلکہ حکمران طبقوں اور گروہوں کا مفاد تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے روزگار کے مواقع بہم پہونچا کر، دولت حاصل کرنے اور اثر حاصل کرنے کے موقع فراہم کر کے اور ادب، فن اور کلچر کی سرگرمیوں کو فروغ دے کر ایک قسم کی یگانگت پیدا کی۔ لیکن دہلی سلطنت اور مغلیہ سلطنت جیسی طاقتور ریاستوں کی تشکیل کے باوجود عام رجحان ہندوستانی مسلمانوں کو ایسی سیاسی اکائیوں میں تقسیم کرنے کا تھا جو ایک دوسرے کی دشمن ہونے کی صلاحیت رکھتی تھیں بلکہ دشمن تھیں جہیں کوئی مشترکہ معاشی مفاد بھی نظر نہیں آتا۔ جو لوگ پیشوں میں لگے ہوئے تھے اور تجارت میں مصروف تھے وہ حکمراں طبقوں کی سرپرستی کے محتاج تھے۔ لیکن حکمرانوں کی تبدیلی کی وجہ سے معاشی نظام پر کوئی اثر باذ و شاذ ہی پڑتا ہوگا[۲۹] پیشہ ورانہ اور پیداواری طبقوں کے اندر روایت اور ریت رواج پیشہ ورانہ اخلاقیات اور "برادری" کا نظام ایک جوڑنے والی قوت تھی۔ عام طور پر ان طبقوں اور برادریوں میں جو علاحدگی پسندی اور خود پسندی ہوتی ہے وہ سماجی یگانگت کے خلاف جاتی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر واحد اتحادی عنصر اسلام سے وابستگی تھی۔

اس وابستگی نے یہ جذبہ پیدا کیا کہ ہم ایک ملت سے متعلق ہیں اور یہی وہ جذبہ

ہے جس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس نقطے پر مذہب، حفاظت ذات کی جبلت، سیاسی مفاد اور معاشرتی روایات مل جاتے ہیں۔ یہ جذبہ کئی پیڑھیوں تک خوابیدہ اور مخفی رہ سکتا ہے لیکن بہت ہی مختصر مدت کے اندر اسے بھڑکا کر آگ بنایا جاسکتا ہے۔ عام طور پر جو سماجی تحدید اور روک لگی رہتی ہے اس سے یہ نجات پانے کی مسرت لاتی ہے اس نے اصلاح کے لیے تحریکوں کی تائید کی ہے۔ معمولی حالات میں اس کا سب سے نمایاں اظہار وہ جذباتی ردِّ عمل ہے جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک اجنبی اپنا تعارف کراتا ہے کہ میں مسلمان ہوں اور اس کے ساتھ یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ دنیا کے سارے مسلمان ایک بہت بڑی ملت ہیں۔ یہ جذبہ عام طور پر گروہی تعصبات یا مادی مفادات پر حاوی نہیں ہوسکا۔ عام طور پر یہ عملی سیاسی قوت بھی نہیں بنا۔ لیکن اگر ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کی تعریف مقرر کرنی پڑے تو ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ ہندوستانی ہیں جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں، جو ایک مذہبی اور سماجی برادری کی حیثیت سے مسلمانوں کے اتحاد اور یگانگت پر یقین رکھتے ہیں اور جو عمل کے ذریعہ دکھانے کے اہل ہیں وہ اس عقیدے کے مطابق ہی کام کرتے ہیں خواہ آپس میں مذہبی عقائد اور اظہار عقائد میں فرق کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک ملت کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمان بے چہرہ ہے اس کے برعکس برادری کے اندر جو تنوع ہے جو ساری دنیا میں اسلامی طرز زندگی میں وسیع تنوع کی عکاسی کرتا ہے اس نے اس اتحاد کے تصور کو اور بلند کردیا ہے۔ قوم پرستی کی موجودہ تعریفیں، خاص طور پر ان سیاسی اکائیوں میں جو غیر متجانس عناصر پر مشتمل ہیں۔ سیاسی اتفاق و اتحاد کے لیے قوت ارادی کو فیصلہ کن عناصر مانتی ہیں۔ اتحاد کی خواہش کا یہی وہ خوابیدہ جذبہ تھا جس کو بہت ہی آسانی سے استعمال کرکے ہندوستانی مسلمانوں کی شخصیت کے سوال کو الجھا دیا گیا جو اسلام میں یقین رکھنے والی شخصیت تھی اور انھیں ایک الگ سیاسی اکائی کی شخصیت ایک قوم کی شخصیت کہا گیا جو کہ وہ کبھی نہیں تھے اور نہ کبھی ہونا چاہتے تھے۔

بیسویں صدی کی ابتدا میں ہندوستانی مسلمانوں کے مختلف عناصر میں ان کے مبدا، سماجی ڈھانچے، عقائد اور رسوم میں جو اختلافات نظر آتے ہیں ان کے متعلق

ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ کمی یا بیشی کے ساتھ یہ ابتدا ہی سے تھے۔ ان کا آدرش تھا کہ وہ ایک گتھی ہوئی، مساوات پر عامل ملّت ہوں جو اسلام پر یقین رکھتی ہو اور اس کا اظہار روزانہ کی زندگی میں نظر آئے۔ یہ صرف ایک آدرش تھا کہ چونکہ مسلمان ہیں اس لیے خود بخود ایک سیاسی فرقہ بھی ہیں۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے سیاسی اقتدار ان کی اجتماعی زندگی کی نامیاتی تکمیل نہیں تھی بلکہ ایک خارجی، بے تعلق عنصر تھا۔ ایک واضح اور مشترکہ مذہبی کردار حاصل کرنے کی کوششوں کی وجہ سے مختلف قسم کے ردِّ عمل پیدا ہوئے۔ کچھ نے ہندوستانی مسلم فرقے کے کچھ عناصر میں عقیدے اور عمل کی طرف زیادہ کٹر پن پیدا کیا۔ کچھ دوسرے ردِ عمل تھے جنھیں ہم حصولِ خودی میں مہم بازی ہی کا نام دے سکتے ہیں انھوں نے افہام و تفہیم کا وہ راستہ کھولا جس کی وجہ سے اسلامی دائرے میں وہ لوگ بھی شامل کر لیے گئے جن کے درمیان اسلام پوری طرح بیر جا بھی نہیں سکا تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے آپ کو اور دوسروں نے ہندوستانی مسلمانوں کو ٹکڑوں ٹکڑوں میں الگ الگ ہی دیکھا ہے۔ مجموعی حیثیت سے ان کی برادری کو دیکھنے کے لیے ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کی پوری تاریخ میں ان کے تمام پہلوؤں کو دیکھنا ہوگا۔ اس کی بدولت ہم ان مختلف قوتوں کو سمجھ سکیں گے جو ہندوستانی مسلمانوں میں کارفرما تھیں۔ ان کی کمزوری اور قوت کے عناصر کو الگ الگ کر کے دیکھ سکیں گے۔ ان کے ماضی کو سمجھ سکیں گے اور ان کے مستقبل پر روشنی ڈال سکیں گے۔ ایک معروضی رویّہ اختیار کرنے کی خواہش کہیں بھی عام نہیں ہوتی اور ہندوستانی مسلمانوں نے خود اپنے متعلق جو حکم لگائے ہیں ان کی پشت پر یا تو خود اپنی تعریف کا یا خود رحمی کا جذبہ رہا ہے وہ یا تو اپنا ایک مثالی نقشہ پیش کرتے ہیں کہ بس وہی مذہبی صداقت اور سیاسی فہم کا مجسّم نمونہ ہیں یا پھر بالکل اسی طرح غیر متوازن ہو کر اپنی مذمّت کرتے ہیں کہ ہم ایک ملّت کی حیثیت سے ان بزرگوں کے نام پر بٹہ ہیں جنھوں نے ساری دنیا میں خدا کا پیغام پہونچایا اور سماجی اور سیاسی عدل کی اعلیٰ ترین مثالیں پیش کیں۔ یہ دونوں انتہا پسند نقطۂ نظر گمراہ کن ہیں۔ ان میں آسان طلبی بھی ہے جو تاریخ اور عصری زندگی کی اس سمجھ بوجھ کو موثر طور پر روکتی ہے جو صحت مند ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ ایک تیسرے قسم کا حکم جو گذشتہ سو برس کی اعتدار پسندی کا ایک پہلو ہے۔ موازنے اور مقابلے کا ہے۔ مغربی طرزِ زندگی کے

نقائص اور ہندؤں کے طور طریقوں اور رسموں کو یہ دکھانے کے لیے لیا جاتا ہے کہ مسلمان لاکھ برے سہی لیکن کچھ لوگ ان سے بھی برے ہیں۔ جواز ڈھونڈھنے کا یہ طریقہ صرف مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے اور حقیقت کی کھوج میں یہ کبھی کبھی ضروری بھی ہو جاتا ہے کہ اداروں، رویّوں اور عمل کا موازنہ کیا جائے تاکہ جن کا مطالعہ کیا جارہا ہے انھیں صحیح پس منظر میں پیش کیا جاسکے۔ اس کتاب میں جذباتی اور نتیجے پر پہونچنے سے پہلے فیصلہ کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور ایسے موازنوں اور مقابلوں کو جو کسی تنقید میں تبدیلی پیدا کریں قارئین کی انصاف پسندی پر چھوڑا گیا ہے۔ مصنّف کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے پاس ان کے مذہب اسلام میں اور اسلام کی اخلاقی اور روحانی قدروں کے سچّے نمائندوں میں فیصلہ کرنے کے انتہائی قابل اعتماد معیار موجود ہیں اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہ وہ کتنی بلندی پر یا کتنی پستی میں ہیں کسی اور طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

آخیر میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب میں مواد پیش کرنے کا جو طریقہ استعمال کیا گیا ہے اس کے متعلق بھی کچھ کہا جائے۔ ہندوستانی مسلم تاریخ کو ابتدائی وسطی اور جدید عہد میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور زندگی اور سرگرمیوں کے مختلف پہلوؤں پر قدامت پرستی، تدبّر، اہل سلطنت اور نظم ونسق، مذہبی خیالات، تصوف، شعرا اور ادبا فن تعمیر اور آرٹ اور سماجی زندگی کے تحت بحث کی گئی ہے چونکہ اس تصنیف کا مقصد معاملات کو سمجھنے میں مدد دینا ہے۔ نہ کہ جتنی معلومات ہوں وہ سب دے دینا۔ اس لیے صرف نمائندہ اور نمایاں تصورات اور شخصیات سے بحث کی گئی ہے۔ کن چیزوں کو لیا جائے اور کن چیزوں کو چھوڑا جائے اس کے انتخاب میں ایک خطرہ تو ہے کہ اسے کہیں ناقص یا متعصّب نہ سمجھا جائے۔ شاید کچھ قارئین کو ایسے خیالات، پالیسیوں، اشخاص یا تصنیفات کا بہت ہی سرسری تذکرہ ملے یا بالکل ہی نہ ملے جو ان کے خیال میں ان کے مقابلے میں زیادہ نمائندہ اور اہم ہیں جن کا اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ خطرہ تو مول لینا ہی تھا تاکہ بحث کا طول معقول سرحدوں کے اندر ہی رہے اور کتاب صرف واقعات کا طومار نہ بن جائے جس مطالعے کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی، سیاسی اور سماجی زندگی میں شامل مختلف عناصر کا تجزیہ کرنا اور پرکھنا ہو

اس میں ایک اور خطرہ غالباً ناگزیر ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ایک عنصر کی پرکھ کو قاری کہیں پورے کی پرکھ نہ سمجھ لے۔ مثلاً چونکہ قدامت پسندی پر علاحدہ سے بحث کی گئی ہے تو ہو سکتا ہے کہ مذہبی امور میں قدامت پسندی کے رجحان پر جو حکم لگایا گیا ہے اسے مجموعی حیثیت سے پوری قدامت پسندی پر حکم کا درجہ سمجھ لیا جائے حالانکہ مصنّف کا ارادہ صرف عقیدے اور اعمال کے ایک پہلو کو پرکھنا ہے۔ عصری عہد میں قدامت پسندی کے ایک باعمل اور موثر حلقے نے مذہبی امور میں نئی تبدیلیوں کے متعلق تو اپنا روایتی نقطۂ نظر تو ترک نہیں کیا لیکن وہ اپنے سیاسی رجحان میں قوم پرست اور ترقی پسند تھے۔ اس لیے مصنّف نے ان کے مذہبی خیالات یا سماجی رویہ کے متعلق جو کچھ کہا ہے اگر اس کی وجہ سے سیاسی ارتقاد میں ان کی اہمیت کے متعلق تحریر نظر انداز ہو جائے تو یہ مصنّف کے ارادے کے متعلق سخت غلط فہمی ہو گی۔ اس مطالعے کے لیے ہندوستانی مسلم تاریخ کو جن تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے وہ دراصل ایک وحدت ہیں لیکن قاری سے یہ درخواست ہے کہ جب تک اس کے سامنے ایک عہد کا، چاہے وہ ابتدائی ہو، وسطی ہو یا جدید، پورا نقشہ نہ آجائے تب تک اس دور کے مسائل اور اشخاص کے متعلق مصنّف کے معروضات پر خود اپنا فیصلہ صادر کرنے سے احتراز کرے۔

ظاہر ہے ایسے بھی قاری ہوں گے جو مصنّف کی مذمّت کریں گے کہ اس نے فلاں نقطۂ نظر پیش کیا یا نہیں پیش کیا اور ایسے بھی عالم ہوں گے جو کہیں گے کہ کتاب کا خاکہ ہی بے بنیاد ہے یا اس پر عمل درآمد غلط ہوا ہے۔ اور یہ کہ جو ماخذ استعمال کئے گئے ہیں ان کا مطالعہ جزوی ہے یا ناکافی لیکن ابھی تک کوئی ایسی کتاب نہیں ہے جس میں پوری ہندوستانی مسلم تاریخ کے مختلف پہلوؤں کو منظم طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہو اور یہ کتاب اسی امید کے ساتھ لکھی گئی ہے کہ یہ عالموں کے لیے ایک اشتعالک ثابت ہو گی اور اس موضوع پر زیادہ وقیع اور جامع تصنیف سامنے آئے گی۔

حواشی

۱ گوتر خاندانوں کے ایک گروہ کو کہتے ہیں جس کا خاندانی نام ایک ہوتا ہے۔

2. Gazetteer of Alwar, Trubner and Co. London, 1878, P 37 ff and P 70

۳ ایک رسم جس میں بیوہ کی شادی نچلی ذات کے مرد سے کی جاتی ہے۔

۴ ایک بھاری چوڑا مڑا ہوا انچھرا۔

5. Bundi State Gazetteer P 223

۶ سید محمد جونپوری۔ ان کی حیات اور کارناموں پر آگے بحث کی جائے گی۔

7. E.L. Carter, in the Indian Antiquary, Vol. XLVI (1917), PP 205 ff.

8. Sindh Gazetteer, Vol. A (1907) Mercantile Steam Press Karachi, PP 160 ff.

9. Imperial Gazetteer of India, Provincial Series Baluchistan, P 30.

10. Patna District Gazetteer, P 69.

11. Purnea District Gazetteer, Vol. XXV, Bengal District Gazetteer, Calcutta, 1911, PP 58 ff.

12. Bengal District Gazetteer, Vol. XXXI, 24 Parganas, Calcutta, 1914, PP 74-76.

13. Ibid, Vol. I, Chittagong, Calcutta, 1908, PP 56 ff.

۱۴ ابتداً وہ خفیہ پولیس افسر جو گاؤں میں متعین کیے جاتے تھے۔

15. Indore State Gazetteer, Calcutta, 1908 P 59.

16. Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol. IX, Part III, Bombay 1899, P 12 n.

17. Ibid, Vol. VII, Baroda, P 72.

18. Ibid, Vol. IX, Part II, PP 69 and 64.

19. Ibid, Vol. III, P 226.

20. Ibid, Vol. IX, Part II, PP 19-24 and 58-85.

21. Ibid, Vol. V, Cutch, Palanpur and Mahikantha, P 91.

22. Ibid, P 99

23. Central Provinces Gazetteer, Vol. XIV, Nimar, Allahabad, 1908, P 63.

24. Central Provinces District Gazetteer, Vol. XVII, Seoni Distt. Allahabad 1907, P 221.

25. Ibid, Vol. XXIII, P 282.

26. Ibid, Vol. XXIII, P 296.

27. Rampur State Gazetteer, Allahabad, 1911, P 49.

۲۸ عبدالقادر بدایونی نے ایک واقعہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جیسے تبدیلئ مذہب خاصے بڑے پیمانے پر ہوئی۔ منتخب التواریخ۔ بیلبوتھیکا انڈیکا جلد III ص ۲۲

۲۹ ظاہر ہے اس کا اطلاق سامراج اور صنعتی انقلاب کے عہد پر نہیں ہوتا۔

باب دو

سیاسی نظام

ہندوستان دنیا کا ایک بڑا ملک ہے۔ حال ہی میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ ملک سے زیادہ ایک برصغیر ہے۔ یہ مشرق شمال اور شمال مغرب میں پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے اور دوسری طرف خلیج بنگال اور بحیرہ عرب سے۔ قدرتی سرحدیں تنہائی پیدا کر سکتی ہیں اور تحفظ کا ایک غلط احساس بھی۔ ان دونوں چیزوں کی وجہ سے ہندوستان کے لوگوں کو نقصان اٹھانا پڑا۔ خیبر، قرم اور لو لان کے درّے قدرتی دیوار میں خطرناک رخنے ہیں اور ساحل اتنا طویل ہے کہ سمندر پر دشمن کا قبضہ ہو تو اس کی حفاظت نہیں کی جا سکتی۔ ملک کی جغرافیائی خصوصیات خود تین بڑے قدرتی حصّوں کا پتہ دیتی ہیں شمال کے میدان، دکن کی سطح مرتفع اور تنگ بھدر اور پینار دریاؤں کے جنوب کا علاقہ جو بذات خود کوئی یکساں جغرافیائی اکائی نہیں ہے ان بڑے علاقوں کو جغرافیائی اعتبار اور سیاسی اعتبار سے چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اور یہی وہ خاص وجہ ہے کہ ہندوستان کی سیاہ تاریخ میں دافع المرکز اور مائل بہ مرکز رجحانات کے درمیان برابر تصادم ہوتا رہا ہے۔

ریلوے انجن اور دخانی جہاز کے آنے تک غالب معاشی حقیقت یہ تھی کہ ہندوستان دو بین الاقوامی تجارتی راستوں کے درمیان واقع ہوا تھا۔ شمال میں چین۔ مغربی ایشیا تک ریشمی سڑک، جنوب میں جنوب مشرقی ایشیا اور بحیرۂ روم کے ملکوں کے درمیان مسالوں کی تجارت کا راستہ۔ اندرونی تجارتی راستے شمال میں ریشمی سڑک سے، وسط میں سندھ، گجرات اور بنگال کی بندرگاہوں سے جڑے

رکھتے۔ دکن کے پاس مغربی اور مشرقی ساحلوں تک پہونچنے کے اپنے راستے تھے لیکن وہ گجرات کی بندرگاہوں سے بھی فائدہ اٹھاتا تھا۔ جنوب قریب قریب پوری طرح آزاد تھا تجارتی راستوں کی سمت بتاتی ہے کہ بیرونی دنیا کے ساتھ معاشی روابط کے نقطۂ نظر سے بھی ہندوستان کی تین اکائیاں تھیں اور چونکہ ان میں سے ہر ایک میں اشیاء تجارت بالکل مختلف تھیں[1] اس لیے تجارتی روابط قائم رکھنے یا انھیں فروغ دینے کے لیے تینوں اکائیوں کا سیاسی انضمام ضروری نہیں تھا۔

ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیان پہلا ربط جنوب میں قائم ہوا۔ کیونکہ عرب اور ہندوستان کے درمیان مدت مدید سے تجارت ہو رہی تھی۔ تجارتی مفاد ہی کے لیے آٹھویں صدی کے شروع میں سندھ کو عربوں نے فتح کیا۔ اس کے بعد ہندوستان پر مسلم اثرات میں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ ۱۲۰۶ء میں آزاد سیاسی اکائی کے طور پر دہلی سلطنت کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے بعد پانچ سو برس سے زیادہ مدت تک مسلمان سیاسی طور پر غالب رہے اور انگریزوں نے دراصل انھیں کے ہاتھوں سے ملک کی حکومت چھین لی۔

یہاں ہمارا مقصد اس عہد کی سیاسی تاریخ بیان کرنا نہیں ہے جسے مسلم یا قرون وسطی کا عہد کہا جاتا ہے۔ یہ تاریخ تو بہت سے وقائع میں محفوظ ہے۔ جن میں سے بہت سے اسی عہد کے یا تقریباً اسی عہد کے ہیں۔ ان سب کو ملا کر ایک سلسلے وار اور خاصا مکمل ریکارڈ تیار ہو جاتا ہے۔ ہم اس تاریخ پر نظر ڈالیں گے نظم و نسق، دفاع، فوجی تنظیم اور مدنی رویّوں کے نقطۂ نظر سے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ پورا سیاسی نظام کس طرح کام کرتا تھا۔ اس طرح سے ہم ایسا پس منظر قائم کر سکیں گے کہ ہندوستانی مسلم سیاسی تاریخ کے ابتدائی، وسطی اور ماڈرن دور کے نمائندہ ہندوستانی مسلم مدبّروں اور نظم و نسق چلانے والوں کا مطالعہ کر سکیں۔

ہندوستان میں مسلم ترک حکومت کا قیام صرف ایک کامیاب حملہ نہیں تھا کہ بس حملے کے بعد جس علاقے کو فتح کر لیا اس پر مستقل قبضہ قائم رکھنے کی تدبیریں کی جائیں۔ یہ لازمی نتیجہ تھا اس حرکت و نقل مکانی کا جو وسطی ایشیا کے لوگوں میں واقع ہو رہی تھی اور نظریاتی اعتبار سے یہ تصادم تھا دو تہذیبوں کا جو کئی اعتبار سے نظامِ زندگی اور نظامِ

فکر میں ایک دوسرے کی مخالف تھیں۔ عام طور پر انہیں مسلم اور ہندو تہذیبیں کہا جا سکتا ہے لیکن ٹھوس طور پر انھیں بارھویں اور تیرھویں صدی میں ترک اور راجپوت کہا جا سکتا ہے۔ تہذیبوں کے درمیان اختلافات کو اصولوں کی بنیاد پر بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن عمومیت سے بچنے کے لیے ہم انھیں سیاسی تنظیم اور سماجی نظام کی کسوٹی پر پرکھیں گے

ہم جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں اس میں ہندوستان کی سیاسی اور سماجی تنظیم کی نمایاں خصوصیت تھی ورن (جات پات) کا نظام۔ یہاں ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا قطعاً غیر ضروری اور بے معنی ہے کہ یہ کب اور کیسے ظہور میں آیا۔ اصولاً اور عملاً یہ تمام واجبات پر حاوی تھا۔ فکر اور عمل پر اس کا اثر فیصلہ کن تھا۔ اس نے حکمران کے فرائض اور مراعات کی نشان دہی کی اور حکومت کے مقاصد اور طریقوں کا تعین کیا۔ اس میں نجی اور پبلک قوانین موجود تھے۔ اس نے سماجی اور معاشی زندگی کے کردار کو اس طرح متعین کیا کہ تمام سرگرمیوں کو یوں تقسیم کر دیا۔ (ا) حصول علم اور رسوم کی رہنمائی (ب) حکومت اور جنگ (ج) تجارت و حرفت اور (د) ملازمت۔ راجپوتوں کی سیاسی تنظیم اسی نظام پر مبنی تھی۔ جات اور حقِ وراثت دونوں ہی کے ذریعہ حاکم کی حیثیت کی توثیق ہوتی تھی۔ یہی بات اس کے تابع سرداروں پر لاحق ہوتی تھی۔ جو اسے اپنا سردار اعلیٰ مانتے تھے۔ خاندانوں میں جنگ ہو سکتی تھی لیکن ایک ریاست کے اندر تاج ان لوگوں کے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا تھا جو زیادہ مہم جو اور اہل ہوتے تھے۔ خود حکمرانوں کے حوصلوں کی بھی حدیں مقرر کر دی گئی تھیں۔ "(راجہ) کو چاہیئے کہ اپنے قریبی پڑوسی اور (ایسے) دشمن کے طرف داروں کو اپنا مخالف تصوّر کرے اپنے دشمن کے قریبی پڑوسی کو اپنا دوست تصوّر کرے اور ان دونوں کے باہر جو (راجہ ہو) اسے غیر جانبدار تصوّر کرے، ۔ تین قسم کے مارگوں کو صاف کرنے اور اپنی شش پہلو فوج کو (کارکرد بنانے کے بعد) اسے چاہیئے کہ دشمن کی راجدھانی کے خلاف جنگ کے لیے اس طرح بڑھے جس کی ہدایت کی گئی ہے، وہ جب اپنے دشمن کو (ایک شہر میں) محصور کر لے تو خود اپنے کیمپ میں بیٹھے۔ اس کی سلطنت کو پریشان کرتا رہے۔ اس کی گھاس، غذا، ایندھن اور پانی کو برابر تباہ کرتا رہے، لیکن تمام (شکست خوردہ) لوگوں کی خواہش پوری طرح معلوم کرنے کے بعد اسے چاہیئے کہ (مفتوح حکمراں) کے ایک قرابت دار کو تخت پر بٹھائے اور اپنی شرائط عائد کرے"۔

گویا ایک حکمران کو حق تھا کہ وہ جنگ کرے اور اپنے اختیار اور اپنے علاقے کو وسعت دے کر اپنی غالب حیثیت منوائے۔ لیکن جنگوں کے ذریعہ عام طور پر کوئی بڑی سیاسی تبدیلی رونما نہیں ہوتی تھی۔ انیسویں صدی کے تاجر اور سیاح سلیمان نے لکھا ہے "کبھی کبھی ہندوستانی فتوحات کے لیے جنگ کرتے ہیں لیکن ایسے موقعے کم ہوتے ہیں۔ جب کوئی بادشاہ پڑوس کی ریاست کو فتح کر لیتا ہے تو شکست خوردہ بادشاہ کے خاندان کے کسی فرد کو وہاں کا حاکم بنا دیتا ہے جو فاتح کے نام پر حکومت چلاتا ہے۔ عام باشندے اس کے علاوہ کوئی اور راستہ برداشت نہیں کرتے تھے" اس طرح سیاست اور جنگ کے ذریعہ سربراہی کی توسیع ہوتی تھی لیکن نظام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی۔

شمالی ہندوستان جن بے شمار سلطنتوں میں تقسیم تھا وہ خود بے شمار علاقائی ٹکڑوں میں بٹی ہوئی تھیں جہاں چھوٹے چھوٹے سردار اور حاکم حکومت کرتے تھے۔۔۔ خود اپنے علاقوں میں تو انھیں واقعی خود مختاری حاصل تھی لیکن یہ جاگیردار سردار ایک قسم کے حلف وفاداری کے ذریعہ اپنے غالب سردار کے ساتھ بندھے ہوئے تھے اور توقع کی جاتی تھی کہ جنگ چھڑنے پر یہ لوگ اس کی مدد کریں گے۔ یہ جاگیر والے ایک دوسرے سے حسد بھی کرتے تھے اور اپنی مغلوب حیثیت پر خوش نہیں رہتے تھے جب بھی۔۔۔۔ غالب سردار کا ستارہ گردش میں آتا تھا تو جاگیرداروں میں جو زیادہ طاقت ور ہوتے تھے۔ وہ غلامی کا جوا اتار پھینکتے تھے اور ان کے پڑوس میں جو چھوٹے چھوٹے محکوم ہوتے تھے انھیں اپنی وفاداری تبدیل کرنے پر مجبور کرتے تھے"

ایسے سیاسی نظام میں ریاست کے پورے وسائل کبھی بروئے کار نہیں آتے تھے۔ اشخاص کے اعتبار سے وہی لڑتے تھے جنھوں نے لڑنا اپنا پیشہ بنایا تھا لیکن نتیجہ جو بھی نکلے باقی کی آبادی پر اس کا کوئی بہت زیادہ اثر نہیں پڑتا تھا۔ اور جس شش پہلو فوج کی تقسیم کا ذکر کیا گیا وہ ان پر مشتمل تھی: حکمراں کے وہ فوجی جو نسلاً بعد نسلاً سپاہی تھے، پیسے کی خاطر لڑنے والے، پیشہ ورانہ تنظیموں پر مشتمل۔ غالباً ان پیشہ ورانہ تنظیموں کے لوگ جن کی مہارت میں جنگ کرنا بھی شامل تھا۔ تابع جاگیردار اور اتحادی، دشمن کے مقبوضہ سپاہی یا توڑے ہوئے سپاہی اور بن باسی قبائل۔ جب بہت ضرورت پڑتی تھی تب بھی غیر فوجی جاتوں میں سے لوگ بھرتی نہیں کیے جاتے تھے

اور نہ عام طور پر انھیں فوجی ملازمت کی اجازت تھی۔ وسائل کے معاملے میں بھی ریاست اپنے کنٹرول کو پھیلا نہیں سکتی تھی چاہے غیر معمولی وسائل کا مطالبہ ہی کیوں نہ کیا گیا ہو یا اس پر سمجھوتہ کیوں نہ ہوا ہو۔ برادری کی یک جہتی سیاسی تنظیم پر نہیں جات پات کے نظام پر قائم تھی۔

دیہی علاقوں میں چھوٹے یا بڑے قبائلی گروہ آباد تھے۔ آریوں کی آبادی کے ابتدائی دور ہی سے ہمارے پاس اس بات کے شواہد موجود ہیں کہ ہر گاؤں کی خواہش تھی کہ وہ خود کفیل ہو۔ خود مکتفی اکائی بنے جو مسلح حملے کے خلاف اپنی حفاظت کر سکے۔ گاؤں یا کئی گاؤں پر مشتمل ایک گروہ ایک قبائلی اکائی بھی تھا جس کی تنظیم اور ملحقات کا کردار قبائلی تھا۔ تقریباً پورے مسلم دور میں دیہی علاقوں پر سرداروں کا غلبہ تھا جنھیں عہد سلطنت کے وقائع میں مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے جیسے رائے، رانا، راوت، مقدم، کھوٹ۔ ان کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے اپنی آزادی برقرار رکھیں۔ جب یہ ناممکن ہو جاتا تھا تو پھر وہ ان شرطوں کو قبول کرتے تھے جن پر انہیں مجبور کیا جاتا تھا اور ہر موقعے سے فائدہ اٹھا کر کوشش کرتے تھے کہ مسلم نظم و نسق کے جال سے الگ ہو جائیں۔ ان کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی قوت کی نمائندگی کرتے تھے جو آزادی کے لیے مسلسل کوشاں تھے۔ لیکن اگر قبائلی گروہ اور ان کے موروثی لیڈر زندگی اور فکر کے معیار مقرر کر پاتے تو سیاسی، سماجی یا تہذیبی اعتبار سے ہندوستان ترقی نہ کر پاتا۔ وادئ سندھ کی تہذیب ایک شہری تہذیب تھی۔ اس دور کی شہری زندگی اور مفادات کم سے کم مشرقی ہندوستان میں آریوں کے مرغزاری کلچر کو جھیل لے گئے اور موریا اور گپتا ادوار کی نمایاں خصوصیات بن گئے۔ اٹھارویں صدی کی ابتدا میں سندھ میں بڑے بڑے تجارتی شہر تھے۔ اور شمالی ہندوستان میں مندروں کے شہر تھے جن کی صفتوں اور دولت کی بڑی شہرت تھی لیکن گپتا سلطنت کے زوال کے بعد شہری تہذیب میں زوال آیا اور بہت سی دوسری چیزوں کے علاوہ دہلی سلطنت کا قیام شہری تہذیب کا احیا تھا۔

یہ تھی ہندوستان کی سیاسی اور سماجی تنظیم گیارھویں اور بارھویں صدیوں میں باہر سے آنے والا مسلم کلچر جس کی نمائندگی ترک کرتے تھے کئی معنے میں اس کے بالکل برخلاف تھا۔ مسلمانوں کے مذہبی عقیدے کے مطابق جو ان کے سماجی آدرش کا آئینہ دار تھا وہ

ایسی مذہبی برادری تھے جس کے افراد کو مساوی حقوق اور مساوی درجہ حاصل تھا ملت کے مفادات اور ضروریات کو فرد کی ضروریات اور مفادات پر مکمل سبقت حاصل تھی۔ ان سے ہر قسم کی قربانی کا مطالبہ کیا جا سکتا تھا اور اسے پورا کرنا پڑتا تھا۔ یہ حکم کہ اپنے سچے دین کی بقا کے لیے ہتھیار اٹھانا فرض ہے اس نے ہر تندرست مسلمان کو امکانی فوجی بنا دیا کیونکہ اس حکم کے عمل درآمد پر پیشے یا اہلیت کی کوئی شرط عائد نہیں ہوتی تھی۔ یہ تھا مذہبی عقیدہ۔ لیکن قانون کے مطابق جو بتدریج پیدا ہوا مسلم ملت مشتمل تھی حاکموں اور محکوموں پر۔ اور حاکموں کو یہ اختیار تھا کہ مذہب نے جو اختیار مجموعی حیثیت سے پوری ملت کو دیا تھا وہ اس کو استعمال کریں۔ حاکم کے اختیار کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ آج ہندوستان میں حاکم اعلیٰ اور جاگیری حقوق کا جو طریقہ ہے اس قسم کا کوئی نظام قابل قبول نہیں تھا۔ کیونکہ اس سے حاکم کا مفاد اور انتظامی کارکردگی دونوں مجروح ہوتی تھیں مسلمان حاکم کا اختیار مذہبی عقائد کے معاملات تک نہیں پہونچتا تھا لیکن سیاست کے میدان میں وہ عملاً آزاد تھا اور اس طرح کے تمام اشخاص، تمام وسائل، تمام سرگرمیاں اس کے قبضۂ اختیار میں تھیں۔

راجپوتوں کا جو سیاسی نظام تھا اس کا ترکوں کے مقابلے میں ٹھہرنا بہت مشکل تھا۔ لیکن جلد ہی نئی ریاست کو اپنے تمام وسائل کو مجتمع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی چونکہ یہ وسائل تقریباً تمام تر زرعی تھے۔ اس لیے ریاست کے لیے ضروری تھا کہ وہ دیہی علاقوں تک اپنے اختیار کو وسعت دے اور اس میں شدت پیدا کرے۔ یہاں اسے دیہی سرداروں کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا اور یہ کشمکش طویل اور سخت تھی۔ یہ سردار کئی معنی میں کمزور تھے لیکن ایک ایسی زبردست وجہ تھی کہ وہ اس کشمکش کو طول دے سکے اور وہ یہ کہ مسلمان ایک شہری تہذیب کی نمائندگی کرتے تھے۔ دیہی زندگی میں ان کے لیے کوئی کشش نہیں تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ گاؤں ایک ذہنی اور سماجی زنداں ہے۔ انھوں نے بہت سی صنعتوں پر قبضہ کر لیا لیکن زراعت پیشہ کے اعتبار سے زمین پر کسی قابل ذکر تعداد میں نہیں بس سکے۔ اس لیے یہ لوگ اپنی ریاست کے لیے وہ ذریعہ نہ بن سکے جس کے سہارے ریاست دیہی سرداروں کی مدافعت کو توڑ سکتی شہری اور دیہی آبادیوں کے درمیان کسی قسم کے روائتی اور جذباتی رشتے تھے ہی نہیں۔ یہ

دونوں تقریباً آخیر تک ایک دوسرے سے بیگانہ رہے اور اس کی وجہ سے اس تصادم میں اور تلخی بڑھی۔

یہ کہنا کچھ غلط نہ ہوگا کہ اس دور کی مسلم حکومت ان طور طریقوں پر مشتمل ہوتی تھی جو ایک سلطان اپنی سلطنت کے نظم و نسق کے لیے اختیار کرتا تھا۔ مذہبی قانون، سیاسی فکر اور حکمرانوں کی قائم کی ہوئی مثالیں یہ سب چیزیں مل کر اسے حکومت کرنے کی ذمہ داری دیتی تھیں اور ایسی آزادی دیتی تھیں جو خود اپنا اقتدار قائم رکھنے اور اپنی رعایا کی بہبودی کے فروغ کے لیے ضروری تھی۔ مذہبی قانون کا حکم تھا اطاعت کرو۔ اور سیاسی فکر اس کلیہ پر مبنی تھی کہ سلطان اطاعت کرانے کا اہل ہے۔ بیعت، خطبہ، اور سکہ اقتدار اعلیٰ کی علامتیں تھیں۔ خلیفہ کی طرف سے قبولیت کی سند بہت خوش آئند تھی لیکن لازمی نہیں سمجھی جاتی تھی۔

لیکن نظری طور پر سلطان کی پوزیشن جتنی محکم معلوم ہوتی ہے حقیقت میں اتنی تھی نہیں۔ سمجھا جاتا تھا کہ سلطان کے بعد اس کا کوئی بیٹا ہی اس کا جانشین ہوگا لیکن حق وراثت کی وضاحت نہیں کی گئی اور کی بھی نہیں جا سکتی تھی کیونکہ اگر سلطنت کو سلطان کی ذاتی ملکیت تصور کیا جاتا تو پھر اسے اس کے وارثوں میں تقسیم کرنا پڑتا۔ لیکن اگر یہ ذاتی ملکیت نہیں تھی بلکہ ایسی چیز تھی جس کی پوری مسلم ملت حق دار تھی تو پھر الکشن یا انتخاب کے ذریعہ حکمران کو مقرر کرنے کا کوئی طریقہ ہونا چاہیئے تھا۔ یعنی مذہبی قانون تسلسل برقرار نہیں رکھ سکتا تھا۔ وہ اقتدار اعلیٰ از راہ قانون کا کوئی نظریہ قائم نہ کر سکا جس کا خوف ناک نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ وہ صرف اقتدار اعلیٰ از روئے حقیقت کا تصور ہی پیش کر سکا۔ اگر کسی سلطان کو کسی زیادہ طاقتور نے ہٹا دیا یا کسی نے کامیابی سے سازش کر کے اسے ہٹا دیا اور اس کے تخت پر قبضہ کر لیا تو وہ سلطان نہ رہا۔ اور اپنی رعایا کی طرف سے اطاعت اور وفاداری کا اسے کوئی حق نہ رہا۔

مسلم سیاسی نظام کی یہ بنیادی خامی تھی۔ ساری مسلم دنیا میں ہونے والے واقعات اسے بار بار سامنے لا رہے تھے۔ اس نے نظم و نسق کے کارفرما جذبے اور طریق کار پر گہرا اثر ڈالا اور اس کے زیادہ تر طور طریقوں کو متعین کیا۔ سلطان اگر اس بین حقیقت کو نظر انداز کر دیتا کہ میرا اختیار مکمل طور پر میری طاقت پر منحصر ہے تو خود اپنے پیروں پر کلہاڑی مارتا۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ اپنی پوزیشن کو مضبوط کرے (۱) نظریاتی اعتبار اس طرح کہ اپنی بلند

پر اصرار کرے اور دیکھے کہ اس کی رعایا اس کی اطاعت کو اپنا فرض سمجھے (۲) مادی اعتبار سے اس طرح کہ خود اپنے مددگاروں کی ایک مضبوط پارٹی بنائے اور اپنے مخالفین کو تباہ کرے (۳) نظم و نسق کے ذریعہ اس طرح کہ اس بات کو یقینی بنائے کہ اس کے حامیوں اور انتہائی وفاداروں میں بھی کوئی بہت زیادہ اثر اور طاقت حاصل نہ کر سکے اور (۴) سیاسی طور پر اس طرح کہ ہر موقعے سے فائدہ اٹھا کر اپنی رعایا کو مطمئن رکھے، انھیں مرعوب کرے اور خوف زدہ رکھے۔ سلطان میں کچھ ایسی خصوصیت ہو جو پر اسرار ہو اور اس کے متعلق قیاس آرائی مشکل ہو اس کے گرد لوگ اگر اس قابل ہوں کہ اس کے ردعمل کے متعلق صحیح قیاس لگا سکیں تو وہ سلطان کی کمزوری کی نشانی سمجھی جاتی ہے اور یہ کمزوری مہلک ثابت ہو سکتی تھی کامیاب حکومت حکمران کے اندازوں اور دور اندیشی کے ماہرانہ عمل درآمد کا نام تھا۔

کہا جاتا ہے کہ سلطان بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ء) نے کہا تھا۔

"اگر کوئی بادشاہ اپنے جد اور باپ کے ذریعہ بادشاہ ہے اور حقِ وراثت کے ذریعہ بادشاہت کا اہل ہے تو لازمی ہے کہ اس کی عظمت اور ہیبت (لوگوں کے دلوں پر مرتسم ہو جائے اور توقع کی جا سکتی ہے کہ اس کے احکام کی بجاآوری ہوگی۔ چاہے وہ یہ دکھانے کی بالکل کوشش نہ کرے کہ وہ سزا دے سکتا ہے یا سختی برت سکتا ہے یا خوف و دہشت پیدا کر سکتا ہے لیکن اگر وہ کسی بادشاہ کا بیٹا یا پوتا نہیں ہے تو وہ بادشاہوں کی عظمت اور اہلیت کا منبع نہیں ہو سکتا اور بادشاہت کے لیے جو جلال اور عظمت درکار ہے وہ اسے نہیں ملتیں نہ امیروں میں نہ عوام الناس میں، نہ خلوت میں نہ دربار میں۔ کسی بھی دل میں اس کے لیے اور اس کی سربلندی کے لیے کوئی جگہ نہیں مل پاتی۔ ۔ ۔ ۔ ہندو ناراض ہو جاتے ہیں اور مسلمان گنہگاری اور معصیت اور دوسری ممنوعہ چیزوں کی وجہ سے بدعتی ہو جاتے ہیں۔"[۱۶]

دہلی کے پہلے سلاطین سربرآوردہ 'غلام' تھے۔ ان کے بعد خلجی (۱۲۸۸ء تا ۱۳۲۰ء) اور تغلق (۱۳۲۰ء تا ۱۳۹۸ء) آئے۔ اس کے بعد بادشاہت کا سلسلہ سوری (۱۵۴۰ء تا ۱۵۵۶ء) اور مغلوں (۱۵۲۶ء تا ۱۵۴۰ء) اور (۱۵۵۶ء تا ۱۷۴۸ء) کے ہاتھ آیا۔ مغلوں میں ایسے بادشاہ تھے جو بادشاہوں کے بیٹے اور پوتے، تھے اور صوبائی حکمران خاندانوں میں

بھی ایسے لوگ تھے۔ تخت کے لیے موروثی حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود یہ سوال ہمیشہ اپنی جگہ قائم رہا کہ اگر حکمران کے ایک سے زیادہ بیٹے ہوں تو کون سا بیٹا جانشین ہو۔ اخیر میں اس کا فیصلہ طاقت حاصل کر کے ہی ہوتا تھا۔ اس کے بعد بادشاہت کا جاہ و جلال حاصل کرنا ہوتا تھا تاکہ اقتدار کا سلسلہ جاری رہے۔

بیعت ایک روایت تھی اور عام طور پر اس پر عمل درآمد بھی ہوتا تھا۔ لیکن اس وقت جب اپنے کو حق دار کہنے والا حکمران تخت پر بیٹھ جاتا تھا، صرف انھیں لوگوں سے بیعت کی ضرورت ہوتی تھی جن میں اجتماعی طور پر کسی کو سلطان بنانے یا برطرف کرنے کی طاقت ہوتی تھی یعنی اعلیٰ عہدیدار اور فوجی سالار۔ عام رعایا کے درمیان خطبے میں اعلان اور نئے سکے کا اجرا کافی ہوتا تھا۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ خلیفہ کی طرف سے قبولیت ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی لیکن اگر مل جائے تو بہتر۔ جب دہلی سلطنت قائم ہوئی تو اس وقت عباسی خلیفہ صرف برائے نام تھا اور جب ۱۲۵۸ء میں منگولوں نے بغداد پر قبضہ کر کے اسے برباد کر دیا تو خلافت ختم ہو گئی۔ دہلی کے سلاطین کے سکوں پر صرف امیرالمومنین کندہ ہوتا تھا یعنی اس وقت تک جب تک محمد تغلق کے سفیروں نے مصر کے دربار میں خاندان بنو عباس کے ایک فرد کو دریافت نہیں کر لیا۔ ۱۵۱۷ء میں ترکی کے سلطان سلیم نے قاہرہ فتح کیا اور عباسی خلافت کے اس ہوائی قلعہ کو بھی مسمار کر دیا۔ سلطنت کے سکوں پر یا تو خلیفہ کا نام ہوتا تھا یا حکمراں سلطان کو خلیفہ کی طرف سے دیا ہوا خطاب ہوتا یا کوئی ایسا فقرہ جس سے خلیفہ کے ساتھ سلطان کا تعلق معلوم ہو۔ خلافت کے خاتمے کے بعد خلفاء راشدین کے نام جو محمد تغلق کے سکوں پر پہلے بھی موجود تھے کندہ کئے جانے لگے۔

سکے یہ ظاہر کرنے کا بھی ذریعہ تھے کہ سلطان کی پوزیشن کیا ہے۔ قطب الدین مبارک (۱۳۱۶ء تا ۱۳۲۰ء) نے سکے کے ایک طرف اپنے متعلق لکھوایا:۔

"امام مقتدر، ولی اللہ، خلیفۂ مالک و مختارِ عرش و فرش"۔ اس سلسلے میں محمد تغلق کا سکہ سب سے دلچسپ ہے۔ وہ اپنے متعلق لکھواتا ہے:۔

"بندۂ خدا، اس کے عفو کا امیدوار، خاتم النبیین کی سنت کا مؤید، وہ قرآن اور حدیث سے بھی نقل کرتا ہے "جو سلطان کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے"، "اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے میں سے ان کی جو صاحب اقتدار ہیں"

اس کے علاوہ ایک جھوٹی حدیث بھی ہے "اگر سلطان نہ ہو تو لوگ ایک دوسرے کو کھا جائیں" غالباً وہ پہلا حکمراں ہے جس نے اپنے سکّے پر لکھوایا کہ سلطان ظل اللہ (خدا کا سایہ) ہے۔ بعد میں یہ اصطلاح بہت عام ہو گئی۔ خدا کا سایہ ہونے کا دعویٰ اتنا غیر معمولی نہ لگا ہو گا کیونکہ عام خیال یہ تھا کہ رسالت کے بعد اگر کوئی اعلیٰ فریضہ ہے تو وہ ہے بادشاہت کا۔

17

اس سے پہلے کہ ہم سلطان کے اختیارات اور اس کی حکومت کی ساخت کا تذکرہ کریں ہم یہ دیکھیں کہ وہ عناصر کون تھے جن پر نظم و نسق کی درجہ بندی مشتمل تھی یعنی سلطنت کے خان، مَلک اور امیر[1] اور مغلیہ سلطنت کے اعلیٰ درجے کے منصب دار کیونکہ یہ لوگ سلطان اور اس کی رعایا کے درمیان ایک کڑی تھے اور یہی وہ آلہ کار تھے جن کے ذریعہ اس کے اختیارات پر عمل درآمد کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں بیعت کے لیے اعلیٰ عہدیداروں کو عوام الناس کا نمائندہ تصور کیا جاتا تھا۔ سلطان کی طاقت کا اندازہ اس بات سے ہوتا تھا کہ یہ لوگ کس حد تک اس کی تائید کرتے ہیں۔ انھیں میں سے تخت کے امیدوار پیدا ہوتے تھے یا منتخب کیے جاتے تھے۔ قانون اور حقیقت کے لحاظ سے ان کی پوزیشن اپنی طرح کی ایک ہوتی تھی۔ اور یہ اس وقت زیادہ بہتر طور پر سمجھ میں آسکے گی جب ہم پہلے ان کی تاریخ پر ایک سرسری سی نظر ڈال لیں۔

دہلی سلطنت ان فوجی افسروں اور عہدیداروں نے قائم کی جو شہاب الدین غوری کے غلام تھے یہ غلام منڈیوں کے چنیدہ لوگ تھے۔ جہاں غلام وسطی ایشیا سے لائے جاتے تھے۔ انھیں بڑی احتیاط سے برسوں میں جا کر چنا گیا اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق ان لوگوں نے طاقت اور پوزیشن حاصل۔ شہاب الدین کی موت کے بعد تاج الدین یلدز غزنی کا، ناصر الدین قباچہ سندھ کا آزاد حکمراں بن بیٹھا۔ قطب الدین ایبک کو دہلی میں نائب سلطنت بنا کر بٹھایا جا چکا تھا اور وہ یہاں آزاد ہو گیا۔ جب قطب الدین کا انتقال ہوا تو ایک اور غلام التمش[2] بدایوں کا صوبے دار تھا اور ایک مختصر سے وقفے کے بعد اس کے جانشین کی حیثیت سے اسے واقعتاً منتخب کر لیا گیا (1211ء) اصولاً تمام غلاموں کا درجہ ایک ہی تھا۔ اور التمش کے دور حکومت میں (1211ء تا 1236ء) اور اس کے کوئی پندرہ سال بعد تک یہیں ایک گروہ نظر آتا

ہے جو چہلگان (چالیس) کہلاتا تھا۔ اس کی کوشش یہ تھی کہ سارے اختیارات مرکوز ہو کر کہیں سلطان کے ہاتھ میں نہ پہونچ جائیں۔ لیکن سلطنت کا علاقہ صوبائی گورنروں یعنی اقطاع داروں میں اس طرح تقسیم نہیں تھا کہ گویا وہ ان کی ملکیت ہیں جہاں چند شرائط کے ساتھ انھیں حق وراثت حاصل ہو اقطاع دار صرف عہدے دار ہی رہے جن کے ذمہ ضروری سول اور فوجی خدمات تھیں۔ انہیں زمینیں تنخواہ کے بجائے دی گئی تھیں۔ ایک اقطاع دار کا کام اس سے واپس بھی لیا جاسکتا تھا یا اس کے عوض اسے کوئی اور کام سونپا جاسکتا تھا۔ اس کے مرنے کے بعد یہ سب کچھ سلطان کے پاس خود بخود واپس آجاتا تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ عہدیدار کے پاس جو کچھ ہے وہ سب سلطان کا ہے جو اس کی جائداد بلکہ خود اس کی زندگی کے متعلق جو بھی چاہے فیصلہ کرسکتا تھا۔ عہدے دار پر یہ فرض تو تھا کہ وہ سپاہی رکھے لیکن وہ صرف اتنے ہی سپاہی رکھ سکتا تھا جن کا اس کی ملازمت کی شرائط میں ذکر ہو اور یہ سپاہی سلطان کی فوج کا حصہ سمجھے جاتے تھے۔ عہدے دار کو جو زمین دی جاتی تھی وہ اسے رعیت میں مزید تقسیم نہیں کرسکتا تھا کہ اس طرح اپنے ہمدردوں کی جماعت کھڑی کرلے۔ جہاں تک ہمیں علم ہے زمین کاشتکار کی ملکیت رہتی تھی۔ سلطان کا حق اس کی پیداوار کے ایک حصے پر تھا جو جنس یا نقد کی شکل میں ہوتا تھا۔ اسے وصول کرنے کے لیے ایک حصہ شخص مقررہ کر دیا جاتا تھا۔ اس شخص کا فرض تھا کہ اس کے سپرد جو آمدنی اور خرچ ہے اس کا تفصیلی حساب جانچ پڑتال کے لیے وزارت مالیات کے سامنے پیش کرے۔ یہ جانچ پڑتال بھی ہمیشہ سخت ہوتی تھی اور جو بھی بقایا رہ جاتی تھی اسے وصول کرنے کے کسی بھی طریقے کو بہت سخت نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس معاملے میں یہ صورت حالات مغل سلطنت کے زوال تک رہی جب حکمراں اس حالت ہی میں نہیں رہ گئے کہ صوبوں کے گورنروں اور امیروں اور منصب داروں پر کنٹرول قائم رکھ سکیں۔

ایک اہم پہلو کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیئے وہ یہ کہ سلطنت اور مغل ادوار دونوں ہی میں ایک امتیاز برتا جاتا تھا۔ تیرھویں صدی کے وسط ہی سے ترک اور دوسرے امیروں کے درمیان اور آبادی کے بیرونی اور مقامی عناصر کے درمیان فرق کیا جانے لگا تھا۔ طبقات ناصری میں عہدے داروں کی کل جماعت کے متعلق لکھا ہے، تمام امرا اور

ملک اور تُرک [۱۳] اس نے ذکر کیا ہے کہ کس طرح ایک جاہ طلب وزیر نے، تمام امور تُرک امراء کے ہاتھ سے لے لیے، کس طرح ایک دوسرے وزیر نے تمام ترکی مُلوک اور امراء کو دارالخلافہ سے باہر نکال دیا [۱۴] امراء کے درمیان اقتدار کی کشمکش ناگزیر تھی اور یہ کہ متقابل گروہوں میں ایک گروہ ترکوں کا تھا۔ برنی نے گویا کہ بلبن کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے کسی ایسے شخص کو اپنے تک پہونچنے کا اختیار یا پوزیشن بلکہ موقع تک نہیں دیا جس کا تعلق کسی اچھے خاندان سے نہ ہو یا جو اپنے کردار کے اعتبار سے معتبر نہ ہو۔ 'اچھے خاندان' کا کیا مطلب ہے اس کی وضاحت بعد میں کی۔ ایک دولت مند شخص جو تاجروں کا سربراہ تھا چاہتا تھا کہ بلبن تک اس کی باریابی ہو جائے لیکن بار بار اسے اس اعزاز سے محروم کر دیا گیا۔ بہت اعلیٰ عہدے داروں نے کمال مہیار کی سفارش کی تھی کہ اسے امروہہ کا خواجہ یا متصرف یعنی چیف اکاؤنٹنس افسر مقرر کیا جائے لیکن یہ درخواست مسترد کر دی گئی کیونکہ بلبن کو پتہ چلا کہ یہ شخص ایک نومسلم ہندو کا بیٹا ہے [۱۴] ظاہر ہے بلبن کا یہ خیال تھا کہ حکومت کا استحقاق ترکوں کو ہے نہ کہ ایسا حق ہے جو سارے مسلمانوں کو حاصل ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ دہلی کے لوگ اس سے اتفاق کرتے تھے۔ اس کا پوتا کیقباد ۱۲۸۸ء میں ایسا بیمار ہوا کہ بستر مرگ پر پہونچ گیا۔ جو امیر اس کے خاندان کے وفادار تھے انھوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ کس طرح، ملک کو بلبن کے شاہی خاندان میں رکھا جائے، کس طرح اسے دوسری نسل یا خاندان کے ہاتھ میں جانے سے بچایا جائے اور اسے ترکی نسل کے ہاتھوں سے نہ نکلنے دیا جائے [۱۵] یہ نہیں ہو سکا اور جلال الدین خلجی اور اس کے گروہ نے حکومت پر قبضہ کر لیا جنھیں صحیح النسل تُرک نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اور چونکہ انھیں خالص تُرک نہیں سمجھا جاتا تھا صرف اس لیے دہلی کے باشندوں نے انھیں شہر میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جلال الدین خلجی کو شہر کے باہر مناسب موقع کا انتظار کرنا پڑا کہ سیاسی جذبات ذرا ٹھنڈے ہوں۔

علاؤالدین خلجی (۱۲۹۶ء تا ۱۳۱۶ء) اس قسم کا حکمران نہیں تھا کہ وزیروں اور ناظموں کے انتخاب میں نسل اور خاندان کے سوال کو بیچ میں آنے دے۔ اس کی زندگی کے آخری ایام میں ملک کافور ہزار دیناری اس کے مزاج میں بے انتہا دخیل ہو گیا تھا اور سفید و سیاہ کا مالک بن گیا تھا اور وہ تھا گجرات کا ایک نومسلم غلام

قطب الدین مبارک (۱۳۱۶ء تا ۱۳۲۰ء) اور اس کے بیٹے کے دورِ حکومت میں غیر ترک امراء کے ہاتھ میں اقتدار تھا۔ لیکن چونکہ ان لوگوں نے اپنے قدم جما لیے تھے اس لیے محمد بن تغلق نے جب یہ محسوس کیا کہ یہ لوگ میری پالیسی کی مزاحمت کر رہے ہیں تو اس نے بیرونی مہاجروں کو ملازم رکھنے کی پالیسی اپنائی۔ جب ابن بطوطہ دریائے سندھ کے ساحلوں پر پہونچا ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ سلطان نے حکم دے رکھا ہے کہ باہر سے آنے والوں کی طرف خاص توجہ دی جائے اور جو لوگ لمبی مدت تک قیام کے لیے تیار ہوتے تھے صرف انہیں کو ملتان کے آگے جانے کی اجازت تھی۔ جب وہ دہلی پہونچا تو اسے اس بات کی مزید شہادت ملی کہ سلطان باہر سے آنے والوں کی بڑی قدر کرتا ہے اور انھیں اپنے یہاں ملازمت دینے کی فکر میں رہتا ہے۔ اس پالیسی پر اس کے اور اس کے عہدے داروں کے درمیان مسلسل اختلاف رہتا تھا۔ عین الملک ملتانی کی بغاوت (۱۳۳۹ء) سلطان کی اسی پالیسی کے خلاف ہندی نژاد امیروں کی ناراضگی کی علامت تھی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں ہندی نژاد امرا کا پلہ بھاری رہا۔ ایک نومسلم برہمن تلنگانہ کا خان جہاں کئی برس تک ملک کا سچ مچ حاکم بنا رہا۔

دکن کے بہمنی سلطانوں کے زمانے میں حکومت کے ہندی نژاد اور مہاجر عہدے داروں کے درمیان یہ رقابت سیاسی زندگی کا ایک نمایاں پہلو رہی اور مغلیہ سلطنت کے زمانے میں بھی یہ خصوصیت برقرار رہی اور شدت اختیار کر گئی۔ بہمنی سلطان محمد سوم (۱۴۶۳ء تا ۱۴۸۲ء) کے وزیر محمد گاواں کے احوال سے دونوں چیزوں کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی بنا پر بیرونی لوگوں کو فوقیت دی جاتی تھی اور اس وجہ سے اتنا شدید حسد کیوں پیدا ہوتا تھا۔ مغلیہ سلطنت نے بہت سے ممتاز بیرونی لوگوں کی قابلیت اور کارپردازی سے فائدہ اٹھایا اور انھیں ملازم رکھنے کی وجہ سے اور حکومت پر ان کے اثر کی وجہ سے جو اختلافات پیدا ہوئے اس سے نقصان بھی اٹھایا۔

دہلی سلطنت اور مغلیہ سلطنت جاگیرداری نظام اور دفترشاہی کا ملغوبہ نہیں تھیں۔ شروع سے اخیر تک ان کا نظم ونسق دفترشاہی (بیوروکریٹک) تھا[16]۔ خاصی طویل مدت تک اس دفترشاہی نظم ونسق پر باہر سے آئے ہوئے لوگ حاوی رہے جن کی زیادہ تر تربیت اور تجربہ ہندوستان سے باہر کا تھا۔ اور یہی بڑی وجہ تھی کہ اس کو بیرونی راج کا

کردار ملا۔ سلطان کا اقتدار اسے سب سے الگ تھلگ رکھتا تھا۔ اس کے اختیار کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ وہ زندگی سے ماخوذ تھی، لوگوں کے تصوّرات اور روایات سے ماخوذ تھی بلکہ اسے ضرورت کا اظہار سمجھا جاتا تھا۔ دفتر شاہی نظم و نسق نے اس الگ تھلگ پن کو اور شدید کر دیا اور حکمران اور رعایا، ریاست اور عوام کے درمیان نامیاتی یک جہتی کو روکا۔

شاہی ملازمت میں بھرتی کا کوئی قاعدہ مقرر نہیں تھا۔ ملازمت ایک عنایت تھی جو براہ راست سلطان یا بادشاہ کرتا تھا یا بالواسطہ عنایت تھی جو حکومت کے عہدے داروں کی سفارش کے ذریعہ ہوتی تھی۔ نچلے درجے کے ملازمین اور مقامی خدمات کے لیے بھرتی کئے گئے ملازمین کو چھوڑ کر باقی ملازموں کے لیے ضروری تھا کہ ملازمت کی توثیق کے لیے وہ دربار میں حاضر ہوں۔ یہ بات تازہ ملازمین کے لیے سود مند بھی ثابت ہو سکتی تھی۔ شاہی عہدے دار کا آدرش یہ تھا کہ اسے سلطان کے روبرو پیش کیا جائے اور اس کی صلاحیتوں کو ذاتی طور پر اور ہمدردانہ انداز میں جانچا جائے تا کہ جب ترقی کا موقع آئے تو اسے بھی یاد رکھا جائے۔ ترقی کا زینہ وزارتی عہدے اور سلطان کی ذاتی عنایت تک جاتا تھا لیکن وہاں تک پہونچنا ایک طویل اور تدریجی عمل بھی ہو سکتا تھا یا فوری اور تیز رفتار عمل بھی۔ طبقات ناصری میں جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں ایک کا تعلق ایسے شخص سے ہے جسے 'ساقیٔ خاص'، 'دوات دار'، 'چشنی گیر'، 'آخور بیک'، اور آخر میں اقطاع دار یا گورنر بنایا گیا۔ ایک مثال ایسے شخص کی ہے جسے 'نائب چشنی گیر' بنایا گیا اور اس کے بعد 'امیر مجلس' بنا دیا گیا جس کا کام تھا سلطان کی شام کی تقریبات کا انتظام کرنا۔ اس کے بعد اسے 'شہنائے فیل'، اور بعد میں گورنر بنا دیا گیا۔ دوسری مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ تیز رفتار ترقی بھی ممکن تھی اور جسے پہلے 'شراب دار' بنایا گیا اسے ترقی دے کر گورنر بنا دیا گیا۔ اگر کسی عہدے دار کو گورنر یا وزیر بننے میں وقت لگتا تھا تو اس کا یہ مطلب نہیں لیا جاتا تھا کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ سلطان اسے اپنے نزدیک رکھنا چاہتا ہو کیونکہ وہ اسے پسند کرتا یا اس پر اعتماد رکھتا ہے اور اسے اپنی جگہ رکھنا چاہتا ہو جہاں وہ سب کی نظروں میں نہ چڑھے۔ ایسے شخص کے پاس اپنے ذاتی تعلق کی وجہ سے طاقت اور اثرات دونوں ہی ہو سکتے تھے۔ سلطنت کے زمانے میں

تین بڑے درجے تھے ملک، امیر اور خان ۔ ان میں خان سب سے اونچا ہوتا تھا۔ عام طور پر ترقی کے ساتھ نیا خطاب بھی دیا جاتا تھا۔ لیکن چونکہ ترکی، فارسی اور عربی خطابات سب ایک دوسرے میں مل جل گئے تھے اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کی درجہ بندی کس طرح تھی۔

اکبر نے منصب کی تشکیل کے ساتھ شاہی ملازمت کی درجہ بندی کر دی۔ اپنے خون کے رشتے کے شاہزادوں کو سب سے اعلیٰ عہدہ یا منصب دیا جاتا تھا۔ اس کا حساب ذات اور سوار کی بنیاد پر ہوتا تھا۔ ذات سے ذاتی عہدے کا پتہ چلتا تھا اور سوار سے مطلب تھا اس عہدے کے تحت کتنے سوار ملازم رکھنے ہیں۔ سب سے کم منصب تھا دس ذات اور سوار۔ شاہزادوں کے منصب میں ترقی ہوتی رہی۔ شاہزادے کی حیثیت سے شاہ جہاں تیس ہزاری منصب دار تھا۔ درمیانی عہدے اس طرح تشکیل کیے گئے کہ سوار کا عہدہ دگنا (دو اسپا) اور تین گنا (سہ اسپا) کر دیا گیا لیکن گھوڑے رکھنے کی تعداد میں اضافہ نہیں کیا گیا۔ مغل دور کے ابتدا ہی میں ان عہدے داروں کو خانہ زاد کہہ کر ممیز کیا گیا جن کے خاندان دو سے زیادہ پیڑھیوں سے شاہی ملازمت میں رہے تھے۔ بہت ممکن ہے اس امتیاز سے بادشاہ کی ذات کے لیے وفاداری اور تابعداری کو فروغ دینے میں فائدہ پہونچا ہو لیکن اس کی بدولت شاہی ملازموں کے درمیان کشیدگی بڑھ گئی۔

غالباً یہ تصور نہیں کیا جاتا تھا کہ سلطان کو مطلق اختیارات حاصل ہیں کیونکہ نظریاتی اعتبار سے وہ کوئی ایسی بات نہیں کر سکتا تھا جو شریعت کے خلاف ہو۔ لیکن حقیقت میں اس پر کوئی کنٹرول نہیں تھا اور ہر چیز اس کے کنٹرول میں تھی۔ وہ قانون بناتا تھا جنھیں حالانکہ ضوابط کہتے تھے لیکن زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھے۔ امید کی جاتی تھی کہ یہ ضوابط شریعت کی خلاف ورزی نہیں کریں گے جب تک قطعی ناگزیر نہ ہو جائے سلطان صدر الصدور یعنی قاضی القضاۃ یا شیخ الاسلام اور دوسرے صوبائی اور مقامی قاضیوں کو مقرر کرتا اور برطرف کرتا تھا۔ مذہبی لوگوں کے لیے زمین اور پیسے کے عطیات کے لیے ایک الگ شعبہ تھا۔ اس طرح سلطان شریعت کے تمام پاسبانوں

کو اپنے قبضہ اختیار میں رکھتا تھا۔ وہ تمام وزیروں اور سارے عہدے کے سول اور فوجی افسروں کو مقرر کرتا، ترقی دیتا، انعام دیتا اور برطرف کرتا تھا۔ نظم و نسق اور مالیات کے سارے نظام پر اور تمام باج گزار سرداروں پر اس کا اختیار مکمل تھا۔ تمام جرائم کی سزا وہی دیتا تھا سوا ان کے جو خالصاً مذہبی ہوں جیسے بدعت اور انحراف مذہب۔ اور ان جرائم کے لیے بھی سزا پر عمل درآمد اس کے حکم کے بعد ہی ہو سکتا تھا۔ سیاسی، فوجداری اور مالی مقدموں میں منصف اعلیٰ وہی تھا اور اس قسم کے تمام مقدموں میں کسی بھی قاضی کے فیصلے کے خلاف اس کے دربار میں اپیل پیش کی جا سکتی تھی۔ وہ سب طرح کے قوانین سے بلند تھا حالانکہ کچھ ایسے واقعات بھی ہیں جب سلطان کے خلاف اپیل کی گئی تو وہ قاضی کے سامنے پیش ہوا تھا۔ سلطان کی نجی زندگی کے متعلق حکم لگانے یا اس پر تنقید کرنے کا حق کسی کو نہیں تھا اور شادی اور وراثت کے متعلق شرعی قوانین سے وہ مستثنیٰ تھا۔ اور آخیر میں یہ کہ وہ اپنا جانشین نامزد کر سکتا تھا حالانکہ یہ نامزدگی اسی وقت بروئے کار آ سکتی تھی جب اعلیٰ عہدے دار بھی اس کی توثیق کر دیں۔

سلطان کو یہ حق حاصل تھا کہ اپنی حفاظت اور اپنے اقتدار کو محفوظ رکھنے کے لیے جو قدم مناسب سمجھے اٹھائے لیکن امید کی جاتی تھی کہ سلطنت کے نظم و نسق میں وہ تسلیم شدہ شعائر پر عمل کرے گا۔ ایک معنی میں وہ اپنی پارٹی کا لیڈر رہتا جو اقتدار میں تھی اور اس لیے اس پر لازم تھا کہ جو امراء اس کی تائید میں ہیں انھیں حکومت میں مناسب عہدے دے کر اپنے ساتھ رکھے۔ اگر وہ اپنی صوابدید کے مطابق عمل نہیں کرتا تھا اور اپنی بات نہیں منوایا تا تھا تو اسے کمزور سمجھا جاتا تھا لیکن یہ بات مناسب سمجھی جاتی تھی کہ مشورہ کرنے کے بعد ہی کسی نتیجے پر پہونچے۔ کسی کے کارنمایاں پر انعام دینا تو پالیسی کے عین مطابق تھا اور خود سلطان کے مفاد میں تھا۔ اختیار مرکوز تھا۔ سلطان نظم و نسق کا محور تھا اور اس کا روزانہ کا معمول حکومت کا معمول تھا۔ لیکن سرکاری معاملات کو نپٹانے کا ایک ڈھرا بن گیا تھا جس پر عام طور پر عمل درآمد ہوتا تھا البتہ اس کو وقتاً فوقتاً بہتر بنایا جاتا رہا۔

سلطان دن میں کم سے کم ایک بار دربار عام کرتا تھا۔ اس میں اس کے تمام وزیر، ان کے نائب اور ماتحت افسران حاضر ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ وہ افسر بھی آتے تھے جنھیں یا تو دربار آنے کا حق دیا گیا تھا یا جنھیں خاص طور پر طلب کیا جاتا تھا یا وہ

جو کوئی معاملہ سلطان کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے۔ متعلقہ محکموں کے وزیر سب سے بڑے وزیر کے ذریعہ یعنی دیوان وزارت کے سربراہ کے ذریعہ سلطان کے سامنے دستاویزیں پیش کرتے تھے۔ اس سربراہ کو سلطنت کے عہد میں صدر عالی اور بعد میں خواجۂ جہاں کہا جاتا تھا اور مغلیہ بادشاہوں کے دور میں وکیل سلطنت کہا جاتا تھا[18] احکام دیئے جاتے تھے، انھیں ضبط تحریر میں لاکر متعلقہ محکمہ کو بھیج دیا جاتا تھا لیکن اس سے قبل سلطان اسی دن بعد میں یا دوسرے دن دربار میں ان پر نظر ثانی کر لیتا تھا۔ خارجہ امور کا کوئی الگ محکمہ نہیں تھا۔ آزاد ملکوں کے سفیر اور نمائندے دربار میں سلطان کے سامنے پیش کئے جاتے تھے۔ یہی وہ موقع ہوتا تھا جب ذاتی حیثیت سے لوگوں کو پیش کیا جاتا تھا۔ اور سلطان کے سامنے ذاتی معاملات پیش کئے جاتے تھے۔

دربار عام کے علاوہ سلطان کے معمول میں فوجی تنظیم کے کسی حصے کا جائزہ بھی خود شامل ہوتا تھا۔ باقی کی چیزیں ــــ وزیروں اور خاص معتمدوں کے ساتھ صلاح و مشورہ خصوصی رپوٹوں پر غور و خوض، اہم احکام کو ضبطِ تحریر میں لانا، تفریحی صحبتیں ــــ یہ سب بھی معمول کا حصہ تھیں لیکن ان کے اوقات اور تواتر میں تبدیلی ہو سکتی تھی[19] سلطان کا کھانا بھی ایک پبلک معاملہ ہوتا تھا۔ اکبر نے دربار کے معمول میں درشن کا اضافہ کر دیا۔ روز سورج نکلتے ہی وہ پبلک کے سامنے آتا تھا تاکہ اس کی رعایا اسے دیکھ سکے اور وزیروں اور دوسرے عہدے داروں کی وساطت کے بغیر براہ راست اپنے ذاتی مسائل اس کے سامنے پیش کر سکیں۔

وزیروں اور عہدے داروں کی مندرجہ ذیل فہرست سے اندازہ ہوگا کہ مرکزی نظم و نسق کا ڈھانچہ کیا تھا۔

صدرِ جہاں:۔ (صدر الصدور) یعنی سب سے بڑا قاضی جس کے ذمہ مذہبی قانون کا انتظام تھا۔

امیر حاجب:۔ سلطنت کے عہد میں اسے باربک بھی کہتے تھے۔ اس کے سپرد دربار سے متعلق تنظیمی امور ہوتے تھے۔ مغل بادشاہوں کے زمانے میں امیرِ حاجب کے سپرد کام میر بخشی اور داروغۂ غسل خانہ کے درمیان تقسیم کر دیئے گئے۔

وزیر وزارت:۔ صدر عالی، خواجۂ جہاں یعنی وزیر مالیات صوبائی گورنر اپنے

یہاں کے محصولات کے لیے اس کے سامنے جواب دہ ہوتے تھے۔

مُشرفِ ممالک:۔ اکاونٹنٹ جنرل۔

مستوفیٔ ممالک:۔ آڈیٹر جنرل

عارضِ ممالک:۔ مغلوں کے زمانے میں اسے میر بخشی کہا جانے لگا یعنی فوج کا انسپکٹر جنرل اور تنخواہیں تقسیم کرنے والا۔

بریدِ ممالک:۔ (خفیہ) اطلاعات کا وزیر یعنی جاسوسی کے شعبے کا انچارج

امیرِ داد:۔ وزیر جس کی ذمہ داری یہ دیکھنا کہ انصاف کیا جائے۔

دبیرِ خاص:۔ وزیر محکمہ خط و کتابت۔

وکیلِ در:۔ سلطان کے امور خانہ کا منتظم جسے مغلوں کے عہد میں میرِ سامان کہا جانے لگا۔

ان بڑے بڑے محکموں کے علاوہ کچھ چھوٹے محکمے بھی تھے جیسے دیوانِ رسالت جس کا کام مذہبی اوقاف کی دیکھ بھال تھی۔ پھر ایسے افسر بھی تھے جیسے سرِ جاندار یعنی باڈی گارڈ کا سربراہ، میر آخور:۔ اصطبل کا نگراں، امیر شکار:۔ جو شکار کا انتظام کرتا تھا یہ لوگ نظم و نسق میں عہدوں کے لحاظ سے بہت بلند نہیں تھے لیکن سلطان کے بہت قریب تھے مغلیہ دور میں داروغۂ غسل خانہ نے بڑی اہمیت حاصل کرلی تھی۔ مختلف محکموں کے کام اتنے واضح نہیں تھے کہ کوئی وزیر آزاد ہو جائے اور احکام کی توثیق اور عمل درآمد کا جو ضابطہ مقرر کیا گیا تھا وہ ایسا تھا کہ عہدے دار ایک دوسرے پر نگاہ رکھتے تھے کسی عہدے کے ساتھ ایسے حقوق یا اختیارات وابستہ نہیں تھے کہ سلطان کے اس اختیار پر پابندی ہو کہ وہ چاہے جس سے مشورہ کرے اور وزیر کے علاوہ چاہے جس کو شاہی مشورے میں شامل کرے۔ عباسی خلفاء کے زمانے میں جو وزیر مقرر ہوتا تھا وہ حکمران کی نمائندگی کرتا تھا اور اس کی طرف سے کام کرتا تھا۔ سلطنت اور مغلیہ حکومت کے دور میں ایسا کوئی عہدہ کبھی قائم نہیں ہوا جیسے سارے وزیر مل کر وزارت کی تشکیل نہیں کرتے تھے اور ان کا اجتماعی طور پر کام کرنے کا بھی کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ موقع موقع سے وزراء اور امراء مل کر کوئی عرض داشت پیش کرتے تھے۔ دفتر شاہی روح کے بغیر کوئی دفتر شاہی نہیں ہوتی اور یہ روح بھی نظر آتی ہے خاص طور

سلطان کے گوشہ گزار کریں وقائع میں ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے جب بادشاہ نے افسروں اور سربرآوردہ لوگوں کے خلاف یادگار فیصلے کیے۔ ایسے بھی واقعات ملتے ہیں جب بادشاہ خود معمولی عدالت کے سامنے پیش ہوا، خود اپنی صفائی پیش کی لیکن فیصلہ اس کے خلاف ہوا۔

شریعت کے مطابق عدالتی فیصلوں کا سب سے بڑا افسر قاضی القضاۃ تھا جس کی سفارش پر سلطان صوبوں، ضلعوں اور شہروں میں اور فوجوں میں قاضی مقرر کرتا تھا۔ مالیات سے متعلقہ وزیر کا نمبر سلطان کے فوراً بعد ہوتا تھا۔ مالیات کے مقدموں میں وہی سب سے اونچی عدالت ہوتا تھا۔ اور صوبوں اور ضلعوں میں اس کے ماتحتوں کا حلقۂ اختیار بھی ایسا ہی ہوتا تھا۔ نقص امن کے فوجداری مقدموں یا بغاوت کے مقدموں کا معاملہ شہروں میں کوتوال کے سپرد اور انتظامیہ کی حیثیت سے افسروں کے سپرد ہوتا تھا لیکن جن جرائم کی سزا موت ہوتی تھی وہ صوبے کے گو بے کے سامنے پیش ہوتے تھے اور اس کے ذریعہ سلطان کے سامنے جسے سزا میں ترمیم کرنے، معافی دینے یا بری کر دینے کا اختیار تھا۔

بدقسمتی سے اسلامی اصول قانون کسی عدالت کے فیصلوں کو ایسی نظیر نہیں سمجھتا تھا جس کی پابندی یکساں معاملات میں اسی عدالت یا کسی دوسری عدالت کے لیے لازمی قرار دی جائے۔ اصولاً شاید اس کا جواز ہو لیکن اس کی وجہ سے نظیری قانون کی ترقی نہ ہو سکی۔ اختیار سماعت کے معاملے میں کسی خاص ضابطے پر عمل نہیں ہوتا تھا۔ اعلیٰ ترین عہدے داروں کو ہر قسم کے مقدموں میں ابتدائی سماعت کا بھی حق تھا اور حق مرافعہ بھی حاصل تھا۔

ریاست نہ تو اس کی اہل تھی اور نہ ہی چاہتی تھی کہ گاؤں کی سطح پر نظامِ عدل قائم رہے۔ اس طرح بھی ہندوؤں پر صرف ضوابط یا ریاستی قانون لاگو ہوتے تھے۔ ہندوؤں کے درمیان جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کے لیے پنڈت مقرر کیے جاتے تھے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دیوانی مقدمے قاضی کے سامنے پیش ہوتے تھے اور فیصلے کی بنیاد وہ قانون ہوتا تھا جو مدعا علیہ مانتا ہو۔ شہادت حلفی بیانوں پر مشتمل ہوتی تھی یہ اختیار عدالت کو تھا کہ وہ دوسری مخالف شہادت کے سامنے اسے قبول کرے یا مسترد

یہاں موقعوں پر جب سلطان کمزور ہوتا تھا جیسے فیروز تغلق یا کوئی بد طینت سلطان جو اپنے فرائض بھی پورے نہ کرتا ہو وہ اپنے عمال کا تعاون بھی کھو دیتا تھا۔ یہ لوگ اپنے معمول کے ذریعہ اور دستاویزوں کے ذریعہ اور کبھی کبھی اپنے رویہ کے ذریعے وہ بنیادی تسلسل قائم رکھتے تھے جسے کسی مستند حق وراثت کی غیر موجودگی کی وجہ سے خطرہ لاحق رہتا تھا۔

صوبائی نظم و نسق گورنر کے سپرد تھا جس کی ذمہ داریاں تھیں محاصل وصول کرنا، نظم و ضبط بحال رکھنا، عام نگرانی رکھنا اور سلطان کے احکام کی بجا آوری۔ جو صوبے مرکز سے دور تھے جیسے لکھنوتی (بنگال) تو وہاں گورنر تقریباً آزاد ہوتا تھا اور جب تک محصول کی رقم بھیجتا رہتا تھا اور بغاوت نہیں کرتا تھا تب تک اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا جاتا تھا۔ سرحدی صوبوں میں گورنروں کو غیر معمولی اختیارات سپرد کرنے پڑتے تھے۔ صوبوں کی اکثریت میں گورنروں کے اختیارات یکساں تھے۔ ان کے فوجی اختیارات پر حد بندی ہوتی تھی۔ صوبائی عارض یا بخشی کی طرف سے جس کی ذمہ داری تھی فوجوں کی دیکھ بھال اور بھرتی۔ ایک افسر مال ہوتا تھا۔ ایک خبر رساں (برید) اور ایک صوبائی قاضی۔ کہنے کو تو یہ افسر گورنر کی ماتحتی میں ہوتے تھے لیکن یہ لوگ براہ راست مرکزی محکموں سے بھی ربط رکھتے تھے۔ خبر رسانی کا جو طریقہ تھا وہ کنٹرول رکھنے کا سب سے کارآمد ذریعہ تھا۔ تمام عہدے داروں کو اپنی اپنی رپورٹیں الگ الگ داخل کرنی ہوتی تھیں۔ ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جاتا تھا اور پھر خفیہ سروس کی رپورٹوں کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا تھا جس کے ایجنٹ ہر جگہ پھیلے ہوتے تھے اگر رپورٹوں میں کوئی قابل ذکر اختلاف ہوتا تھا تو اس کی تفتیش ہوتی تھی۔

عدلیہ کا نظم و نسق تقریباً انھیں خطوط پر تھا جن پر عباسی خلافت کے زمانے میں تھا ہم بیان کر چکے ہیں کہ اعلیٰ ترین عدالت سلطان تھا۔ جہاں تک مذہبی قوانین کا تعلق تھا تو اسے فقہ کی مستند کتابوں کی توضیح کی بنیاد پر شریعت کے مطابق عمل کرنا ہوتا تھا۔ اختلاف رائے ہو تو وہ علماء کا اجماع کر سکتا تھا اور ان سے فیصلہ کرنے کو کہتا تھا۔ لوگ امید رکھتے تھے کہ جن معاملات میں اس بات کا زیادہ امکان تھا کہ خفیہ عدالتیں اور افسر انصاف نہ کر پائیں گے وہاں سلطان انصاف کرے گا۔ ایسے افسر مقرر کیے جاتے تھے اور ایسے انتظام کئے جاتے تھے کہ اگر کھلم کھلا ناانصافی کی گئی ہو تو وہ ایسے معاملات

کر دے۔

ہندوستانی مسلم ریاستوں کا اصل ذریعہ آمدنی زراعتی زمین سے حاصل ہونے والے محاصل تھے۔ زمین کی تین قسمیں تھیں:۔ بڑے اور چھوٹے باج گزاروں کے علاقے اس طرح تو انھیں خود اختیاری حاصل تھی اور وہ ایک موٹے اندازے کے مطابق خراج ادا کیا کرتے تھے؛ وہ علاقے جو سلطان کے علاقے کا حصہ تھے لیکن جنھیں حکومت کے عہدے داروں اور دوسرے معطیان کے سپرد کر دیا گیا تھا؛ اور وہ زمین جنھیں خالصہ کہتے تھے جو براہ راست سلطان کے تحت تھیں۔ اگر زمین عطیہ ہو تو دوسری بات تھی ورنہ جو زمین سپردگی میں دی جاتی تھی اس کا محصول اس شخص کا حصہ ہٹا کر کے جس کی سپردگی میں دی جاتی تھیں وصول کر لیا جاتا تھا جن مسائل کو حل کرنے میں نظم و نسق مسلسل مصروف رہتا تھا وہ تھے:۔ (۱) زیر کاشت زمین کے متعلق صحیح اعداد و شمار حاصل کرنا (۲) پیداوار کا اور پیداوار سے حاصل ہونے والی آمدنی کا صحیح اندازہ لگانا اور (۳) ریاست کا جو حصہ تھا اسے بروقت وصول کر لینا۔ جب تک دیہی علاقوں پر حکومت کا مکمل کنٹرول نہ ہو تب تک ان میں سے کوئی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ بذات خود بڑا مشکل کام تھا کیونکہ اس کی وجہ سے حکومت کے خلاف ہر طرح کی مزاحمت شروع ہو جاتی۔ صحیح اعداد و شمار حاصل کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا ضروری تھا کہ مختلف قسم کی زمینوں کی پیداواری صلاحیت کیا ہے، آب پاشی کے ذرائع کیا ہیں اور کہاں محاصل نقدی کی شکل میں وصول کئے جا سکتے ہیں، اشیاء پیداوار کی بازاری قیمت کیا ہے اور چیزوں کو منڈی میں بھیجنے کی سہولتیں کتنی ہیں۔ جب محصول جنس کی شکل میں وصول کیا جاتا تھا تو بروقت وصول کی مشکلات پر قابو پانا ضروری ہو جاتا تھا۔ اندازہ لگانے کے تین طریقے ممکن تھے:۔ پیداوار میں حصہ بٹانا، ہر فصل پر بوائی کے رقبے کی پیمائش کی بنیاد پر نقد یا جنس کی شکل میں محصول کی رقم مقرر کرنا، اور کئی برس کی پیداوار کو نظر میں رکھ کر ایک معاہدے کی بنیاد پر محصول مقرر کرنا۔ پہلے طریقے میں صرف وصولی کی دقت ہی نہیں بلکہ اس کا بھی خطرہ تھا کہ ریاست کو نقصان ہو سکتا ہے۔ دوسرا طریقہ خاصا صحیح تو ہو سکتا تھا لیکن کسانوں کے حق میں غیر منصفانہ ہوتا کیونکہ پیداوار واقعی کو بنیاد نہیں بنایا جاتا۔ تیسرا طریقہ

ریاست کے لیے سودمند تھا لیکن اس سے کاشت کار کے بوجھ میں خاصا اضافہ ہو جاتا۔ جو زمینیں دوسروں کی سپردگی میں دی گئی تھیں وہاں اس کی حالت اور بھی خستہ تھی کیونکہ جن کے سپرد کی جاتی تھیں وہ جانتے تھے کہ ان کا تبادلہ کسی وقت بھی ہو سکتا ہے اس لیے اپنے دوران سپردگی میں جتنا زیادہ وصول کر سکتے تھے کرتے تھے۔

ہم اس سوال پر بعد میں کچھ تفصیل سے بحث کریں گے کہ ریاست کا کنٹرول اور آمدنی بڑھانے کے لیے علاؤ الدین خلجی اور شہنشاہ اکبر نے کیا قدم اٹھائے حقیقت یہ ہے کہ تیرھویں صدی کے وسط سے سترھویں صدی کے وسط تک محصول کی رقم کے تعین اور اس کی وصولی کا کوئی ایسا طریقہ دریافت نہیں ہو سکا تھا جو کاشت کار اور ریاست دونوں کے لیے قابل اطمینان ہو کیونکہ اگر تیرھویں صدی میں محصول وصول کرنے کے لیے باقاعدہ فوج بھیجی جاتی تھی تو کہا جاتا ہے کہ سترھویں صدی میں کسان ریاست اور محصلین کی زبردستیوں کی وجہ سے زمین چھوڑ چھوڑ کر بھاگ رہے تھے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں صورت حال یقیناً اور بدتر ہو گئی، سوا اس بات کے کہ برطانوی حکومت کے پیر جیسے جیسے زیادہ مضبوطی سے جمتے گئے کسان بتدریج عدالتوں اور پولیس کے دائرۂ اختیار میں آتے گئے۔

دہلی سلطنت اور مغلیہ سلطنت کے دور میں زیر کاشت زمین کے رقبے میں بتدریج اضافہ ہوا اور نئی زمین کو زیر کاشت لانے کی حوصلہ افزائی کی گئی لیکن آب پاشی کی سہولتیں بڑھانے کی طرف کافی توجہ نہیں کی گئی حالانکہ محمد تغلق نے زراعت کی ترقی کے لیے ایک الگ محکمہ قائم کیا تھا اور فیروز تغلق اور شاہ جہاں نے کچھ نہریں بھی تعمیر کرائی تھیں اور اکبر کے عہد میں نقدی فصلوں کی کاشت کو فروغ دیا گیا اور کھیتوں میں باری باری سے فصلیں پیدا کر کے پیداوار میں اضافے کے امکانات کا مطالعہ کیا گیا۔ زراعت کے طریقوں اور سہولتوں کو بہتر بنانے کی طرف سے عام اور مسلسل لاپرواہی ہندوستانی مسلم ریاستوں کی اور بعد میں برطانوی حکومت کی سب سے بڑی خامی تھی۔

اسلامی قانون کے تحت جو ٹیکس وصول کئے جا سکتے ہیں۔ وہ ہیں مسلمانوں سے عشر اور زکوٰۃ اور ذمیوں سے خراج (یا اگر عشری زمین پر کاشت ہو تو عشر) اور جزیہ۔ لیکن جو ٹیکس واقعی لگائے گئے وہ ان سے بہت زیادہ تھے اور کسی قانون یا نظام پر

مبنی نہیں تھے۔ کاشت کاروں پر، تاجروں اور پھیری والوں پر، صفت کے مختلف کاموں پر اور تجارتی لین دین کے مختلف مرحلوں پر ٹیکس تھے۔ مختلف قسم کی چنگیاں تھیں اور سڑکوں اور پلوں کے استعمال پر ٹیکس تھا۔ لازم تھا کہ ان ٹیکسوں میں اضافہ ہوتا رہے سرحد پر اور بندرگاہوں پر کسٹم ڈیوٹی وصول کی جاتی تھی۔ مغلیہ دور میں درآمدات اور برآمدات پر محصول خود بادشاہ مقرر کرتا تھا۔ سورت میں ۱۶۹۹ء میں اس محصول کی شرح یہ تھی:۔ تجارتی سامان پر ۲½ فیصدی۔ اشیاءِ خوردنی پر ۳ فیصدی اور ۲ فیصدی "زرِ نقد" پر جس کا مطلب غالباً تھا سکّے یا غیر سکّے کی شکل میں سونا اور چاندی۔ اورنگ زیب کے عہد تک اس کی شرح میں اضافہ ہو چکا تھا۔ لیکن پھر بھی پانچ فیصدی سے کم تھا۔ درآمدات و برآمدات پر محصول کا جو نظام مقرر ہوا تھا وہ زراعتی محصول کے طریقے کے برخلاف بیرونی تجارت کو روکتا نہیں بلکہ فروغ دیتا تھا۔[۲۵]

شہروں میں جو چھوٹے موٹے ٹیکس لگائے جاتے تھے وہ مرکزی حکومت نہیں لگاتی تھی لیکن جس جاگیر میں یہ شہر ہوتے تھے ان کی آمدنی کا تعین کرنے میں اس طرح وصول ہونے والی آمدنی کو جوڑ لیا جاتا تھا۔ یہ سوچنے میں ہم حق بجانب ہوں گے کہ چونکہ ٹیکسوں کے حساب کتاب کی جانچ پڑتال کا کوئی اشارہ نہیں ملتا اس لیے جاگیردار اپنی ذاتی آمدنی بڑھانے کے لیے ان میں اضافہ ضرور کرتے ہوں گے۔ وقتاً فوقتاً جب شکایتیں کی جاتی تھیں تو حکم دیا جاتا تھا کہ ان میں سے زیادہ تر یا کچھ ٹیکس وصول نہ کئے جائیں فیروز تغلق کی 'فتوحات' میں چھوٹے موٹے ٹیکسوں کی ایک فہرست ہے جن کے بارے میں حکم دیا گیا تھا کہ انھیں ختم کر دیا جائے کیونکہ شریعت ان کی اجازت نہیں دیتی۔[۲۶] مراۃ الاحمدی میں اورنگ زیب کے سنِ جلوس کے آٹھویں سال کا ایک فرمان نقل کیا گیا ہے جس کے ذریعہ احمد آباد کے صوبے میں غیر منصفانہ ٹیکسوں اور محاصل کو ختم کر دیا گیا۔[۲۷] جب کوئی بادشاہ تخت پر بیٹھتا تھا تو عام طور پر مجرموں کی خطا بخش دی جاتی تھی اور بے ہودہ ٹیکسوں پر پابندی لگا دی جاتی تھی۔ ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ان ٹیکسوں کے غیر منصفانہ ہونے میں کوئی اختلافِ رائے نہیں تھا۔ یہ ایک ایسی معاشی بیماری تھی جس کا وقتاً فوقتاً علاج تو کیا جاتا تھا لیکن جسے کبھی دور نہیں کیا جا سکا۔

دہلی سلطنت اور مغلیہ سلطنت کی زرعی اور تجارتی پالیسی کا مجموعی نتیجہ کیا

نکلا اس کے متعلق کوئی واضح اور معروضی حکم لگانا مشکل ہے جس ملک کا تقریباً پوری طرح
زراعت پر انحصار ہو وہاں اتنی دولت و ثروت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا اور نہ اس کی
مصنوعات اتنے اعلیٰ پیمانے کی ہوسکتی تھیں جن کا تقریباً سب ہی لوگوں نے ذکر کیا ہے مسلمان
(تیرھویں صدی سے سولہویں صدی تک) ہندوستان سے بڑا قیمتی ساز و سامان یورپی
منڈیوں کے لیے زیادہ تر عرب میں عدن کے ذریعہ، بحیرۂ احمر کے ذریعہ سویز کے لیے
کبھی کبھی خلیجِ فارس سے فرات تک اور وہاں سے الپو کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ یہاں
سے یہ سامان وینس تقسیم کیا کرتا تھا۔ انگلستان کے لیے ہندوستانی سامان ایک سالانہ
جہاز کے ذریعہ وینس سے بھیجا جاتا تھا جو "بہت وزنی اور بہت قیمتی ہوتا تھا"[28]۔ "صرف
ہندوستان ہی افریقہ کے مشرقی ساحل اور ملحقہ جزائر کی مسلم اور عیسائی آبادی کی تمام ترضرورت
کے لیے کپڑے بھیجتا تھا"[29] ایران میں "ہندوستان کے سوتی کپڑوں، دواؤں اور معمول
کے مطابق دوسری برآمدات کی مانگ ہمیشہ رہتی تھی"[30] "سوت اور ریشم کی مصنوعات، عطریات،
ہاتھی دانت کی بے شمار اشیا"، ہر قسم کی خوبصورت چوبی اشیاء، تمام رنگوں کی مسہریاں، مونگے
سے بنی ہوئی خوبصورت اشیاء، سنگ سلیمانی، عقیق، اونکس اور دوسرے جواہرات، نازک
گدے، روئی بھرے کپڑے نازک کام کے شامیانے، خوبصورت تصویریں، کچھوے کی
ہڈی سے بنی ہوئی میانیں جنھیں، خوب کوٹا جاتا تھا اور مرصع کیا جاتا تھا، خوش نما مہریں،
انگوٹھیاں، بٹن، چاقو کے دستے اور دودھیا پتھر کے دلنے کھمبات سے ساری دنیا کو
برآمد کیے جاتے تھے۔ گجرات سوتی کپڑے تیار کرنے کا گڑھ تھا یہاں کی ریشمی اور سوتی
اشیاء ہندوستان کی دولت کا سب سے بڑا ذریعہ تھیں[31]۔ بنگال سے جو چیزیں برآمد کی
جاتی تھیں ان میں سے خاص خاص تھیں مختلف قسم کے کپڑے کے تھان، باریک اور
پھول دار تسر، مکھن، چاول گیہوں، افیون، شورہ، خام ریشم، ادرک، لاکھ، کپاس، مرچ
سہاگا، مشک، عقیق، مشک بلاؤ، ہاتھی، فرنیچر اور بڑی تعداد میں سیاہ و سرخ رنگ
کے ظروف، پھل اور خوشبودار تیل، شکر اور بید اور اس کے عوض میں بنگال کو ہر قسم
کے مسالے، ہاتھی دانت، آبنوس اور دوسری بہترین قسم کی لکڑی جس سے گھر کا فرنیچر بنایا جاتا
تھا، کوڑیاں، ٹین، تانبہ، جست، نمک، صندل، دار چینی، ریوند چینی، چینی مٹی ملتی تھی۔ اراکان،
مرتبان، تیناسیرم، پیگو، سیام، کمبوڈیا اور کوچن چائنا ہندوستان کو سونا، چاندی، لعل،

نیلم، رنگین معدنی اشیاء، کچھ ہیرے اور زمرد بھیجتے تھے اور ہندوستان سے بنگال کورومنڈل اور گجرات کے سفید اور رنگین کپڑوں کے تھان، ریشمی اشیاء، ادویات، موتی، سیاہ مرچ عرقِ گلاب، سیسہ، لوہا، تانبہ، سیندور اور پارہ لیتے تھے[14] سماترا، جاوا اور چین کے ساتھ خاصی بڑی تجارت تھی۔ اشیاء کا جو یہ لین دین ہوتا تھا اس سے یہی نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں کہ ہندوستان دنیا کے تجارتی نظام میں زر تبادلہ اور مصنوعات کی گردش میں سانس لینے کے آلے کا کام کرتا تھا۔ یہ ایسا سمندر تھا جس میں تجارت اور صنعت کے تمام دریا آکر گرتے تھے اور اس طرح اس کے باشندوں کو خوب مالا مال کرتے تھے[15]

یہ تجارتی لین دین بالکل آزادانہ تھا۔ یہ اس معنی میں بین الاقوامی بھی تھا کہ پیداوار نقل و حمل اور تقسیم میں بہت سی قوموں کے کاریگروں اور تاجروں کا حصّہ تھا۔ ہندوستانی مسلمان حکمران دوسرے فریقوں کو علاحدہ کرنے کی کوشش کئے بغیر تجارتی دھندوں میں شرکت کرتے تھے۔ ۱۶۱۳ء میں پرتگالیوں نے مال سے بھرے ہوئے ایک ہندوستانی جہاز پر قبضہ کرلیا جس میں جہانگیر کی والدہ کو دلچسپی تھی اور ۱۶۲۱ء اور ۱۶۲۳ء میں انگریزوں نے جہانگیر اور اس کے بیٹے شاہزادہ خرّم کے جہاز پکڑ لیے۔ انھیں یہ بھی پتہ چلا کہ تجارت میں ان کے حریف اکثر و بیشتر اعلیٰ مغل عہدے دار ہوتے ہیں[16]۔ یورپی قومیں جو اس پر امن تجارتی روابط کے علاقے تک پہونچنے میں کامیاب ہوگئیں وہ صرف اپنی اجارہ داری قائم کرنے کے متعلق ہی سوچتی تھیں۔ اور انھوں نے اس کے حصول کے لیے ایسی لالچ اور خون ریزی کا مظاہرہ کیا جو کسی مشرقی، فاتح کی سنگ دلی کی ہی برابری کرسکتا تھا۔ پیلسارٹ جو ۱۶۲۰ء سے ۱۶۲۷ء تک ہندوستان میں تھا ایسے مقامات کا ذکر کرتا ہے جہاں پرتگالی بڑے پیمانے پر تجارت کیا کرتے تھے، لیکن اب وہ مغلوں کے تابع ہیں کیونکہ اس بادشاہ نے ہر جگہ قلعے بنوا دیے ہیں تاکہ انھیں اپنا تابع رکھ سکے[17]۔ لیکن ایسے بحری بیڑے کی کمی جو آزاد تجارتی روابط کے دشمنوں کو سمندری راستوں سے دور رکھ سکے مغل سلطنت کے لیے بلکہ حقیقتاً پورے مشرق کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی۔ تجارت کے زوال کے لیے اور اس بات کے لیے کہ زراعت کو سلطنت کا پورا بوجھ برداشت کرنا پڑا مغل نظم و نسق کی تجارتی پالیسی کو ذمّہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ پرتگالی، مسلمان اور ہندو سب مل کر اس صورت حال کے لیے انگریزوں کو اور ہمیں (ڈچ) ذمّہ دار

گرداتے ہیں اور کہتے ہیں ہم سمندر کے لیے اور ان کی خوشحالی کے لیے لعنت ہیں وہ ان جہازوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہیں جو صرف ایک بندرگاہ سورت سے روانہ ہوتے تھے۔ ہر سال بادشاہ کے چار یا پانچ بڑے جہاز جن میں سے ہر ایک چار سو سے پانچ سو (اسات آٹھ سو سے ایک ہزار ٹن) کا تھا۔۔۔ان کے علاوہ چھوٹے جہاز جو انفرادی طور پر تاجروں کی ملکیت تھے بڑی تعداد میں آیا جایا کرتے تھے۔۔اب ان کی تعداد بہت ہی کم ہو گئی تھی، یہ صورتِ حال اس وقت تھی جب پرتگالی ایک صدی سے زیادہ مدّت تک طوفانِ بدتمیزی اٹھا چکے تھے اور اس صورتِ حال کو ایک زمینی سلطنت بہتر نہیں کر سکتی تھی جس کا سمندر میں کوئی بس نہ چلتا ہو۔

سیاسی تنظیم اور سرگرمی کے کسی دوسرے پہلو کے مقابلے میں فوجی دفاع کے متعلق خیالات اور پالیسیاں زیادہ بہتر طریقے سے بتاتی ہیں کہ دنیا کے حالات کا احساس کس حد تک ہے، دفاع کی مکمل ضروریات کو محسوس کرنے کی اور فوجی نظم و نسق اور سول حکومت کے درمیان تال میل پیدا کرنے کی صلاحیت ہے کہ نہیں تاکہ وقت کا تقاضہ پورا ہو سکے۔ ریاست اپنے آپ کو جس حفاظت یا خطرے میں پاتی ہے وہی اس بات کا تعین کرتے ہیں کہ نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے کیا ذرائع اور طریقے استعمال کئے جائیں اور ایسے دوسرے طریقوں سے انتظامی اور سیاسی پالیسی پر اثر انداز ہوتی ہے جس کی وضاحت مشکل ہے۔

ہندوستان پر کئی بار حملے ہوئے لیکن دہلی سلطنت کے مدبرین وہ پہلے اشخاص تھے جنھوں نے پہلی بار محسوس کیا کہ خیبر درے کے ادھر کی سلطنتیں یا اقوام مستقل خطرے کا باعث ہیں۔ ان دنوں مستقل سفارتی نظام کی قسم کی چیز نہیں تھی لیکن دہلی کے سلاطین حالات سے باخبر رہتے تھے۔ جب منگولوں نے وسط ایشیا کو فتح کر لیا (۱۲۱۹ء تا ۱۲۲۲ء) تو مہاجرین ہندوستان آتے رہے اور یہ لوگ اطلاعات کا بڑا اچھا ذریعہ بن گئے۔ جب اس علاقے میں منگول اقتدار میں انتشار آیا تو اس خیال پر غور کیا جانے لگا کہ دہلی سلطنت کو وسعت دے کر شمال مغربی پہاڑوں کے اُدھر تک لے جایا جائے۔ سلطان محمد تغلق (۱۳۲۵ء تا ۱۳۵۱ء)

نے خراسان پر قبضہ کرنے کا منصوبہ بنایا کیونکہ وہاں سے آنے والی خبروں سے پتہ چلتا تھا کہ یہ کام کیا جاسکتا ہے۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں کہ مغل بادشاہوں نے حتی الامکان ہر کوشش کی کہ قندھار، غزنی اور کابل ان کے ہاتھ میں رہیں اور ۱۶۴۵ء سے ۱۶۴۶ء تک شاہ جہاں نے بلخ بلکہ اس کے علاقے پر بھی قبضہ کرنے کی کوشش کی۔ دوسری طرف حقائق اس بات کی بھی شہادت دیتے ہیں کہ شمال مغربی سرحد اور اس کے ماورا کے متعلق بیدار مغز پالیسی پر اسی وقت سے عمل ہوتا رہا ہے جب ملک کے پورے یا بہت بڑے حصے پر ایک واحد ریاست کے قیام کا عملی جامہ پہنتا نظر آیا ہے جب بڑی ریاست چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں ٹوٹ جاتی ہے تو شمال مغربی سرحد اور اس کی اہمیت کو بالکل فراموش کر دیا جاتا ہے۔ شمال مغربی سرحد پر دفاع کی تنظیم اس بات کا اشارہ ہوتی ہے کہ ملک کے اندر انتظامی اور سیاسی اتحاد کس قدر ہے۔

جب التمش نے ۱۲۱۰ء میں لاہور اور بالائی پنجاب پر اور ۱۲۲۶ء میں ملتان اور اوچ پر پھر سے قبضہ کر لیا تو شمال مغربی سرحدی علاقہ دہلی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ التمش کے انتقال کے بعد منگولوں کے حملے ایک مصیبت بن گئے لیکن دس برس کے اندر بلبن نے دفاع کا طریقہ کار مرتب کر دیا۔ یہ اس بات پر مشتمل تھا کہ سرحد کو سندھ دریا کے مشرق تک ہٹا دیا جائے اور چالیس سے پچاس میل کی ایک چوڑی پٹی بیچ میں غیر مقبوضہ حیثیت سے چھوڑ دی جائے جو اتنی اجاڑ ہو کہ حملہ آور کو نہ پانی مل سکے نہ مویشیوں کے لیے چارہ اور جب وہ اس پٹی کو عبور کر لے تب اس سے جنگ کی جائے۔ دفاعی فوجوں کے اڈے تھے لاہور، دیپال پور اور ملتان جہاں سے وہ اطمینان سے کارروائی کر سکتی تھیں اور صورت حال کی مناسبت سے فوجوں کو حرکت میں لایا جاسکتا تھا ان دفاعی اڈوں کے سربراہ انتہائی سر برآوردہ سالار تھے جن میں سے دو جلال الدین فیروز خلجی اور غیاث الدین تغلق بعد میں تخت پر بٹھائے گئے۔

علاؤ الدین خلجی کے دور حکومت (۱۲۹۶ء تا ۱۳۱۶ء) کی دوسری نصف مدت میں یہ حکمت عملی کہ سرحد کو پیچھے ہٹا لیا جائے ختم کر دی گئی اور اس کی جگہ ایک نئی حکمتِ عملی آئی جسے آگے بڑھی ہوئی سرحد کی حکمتِ عملی کہا جاسکتا ہے پہاڑوں کے مغرب میں

اڈے حاصل نہیں کئے گئے لیکن ایسا لگتا ہے کہ کچھ مدّت کے لیے ہندوستانی فوجوں کا یہ معمول ہو گیا کہ اپنے اڈوں سے چلیں اور قندھار۔ غزنی۔ کابل کے راستے پر آگے بڑھیں اور واپس آئیں ہے خراسان پر قبضہ کرنے کے متعلق سلطان محمد تغلق کا منصوبہ تو پورا نہیں ہوا لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مغل دور میں آگے بڑھی ہوئی سرحد کی حکمت عملی پر عمل ہوتا رہا۔ کابل قطعی طور پر ۱۷۳۸ء تک ہاتھ سے نہیں نکلا تھا۔

شمال مغربی سرحد اور خیبر کے تجارتی راستے کا دفاع اس علاقے کے قبائل کے مزاج کی وجہ سے ہمیشہ پیچیدہ بنا رہا ہے جنھیں قابو میں کرنا ممکن نہیں تھا۔ کبھی کبھی تھک ہار کر یہ کوشش کی گئی کہ یا تو انھیں زبردستی تبدیلی مذہب پر مجبور کیا جائے یا انھیں بالکل نیست و نابود کر دیا جائے۔ علاؤالدین خلجی کے امرا میں کچھ خالصتاً پٹھان ناموں سے اور محمد تغلق کی حکومت کے زمانے کے واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصے فوج میں ان لوگوں کو ملازمت دینے کی زیادہ معقول پالیسی پر عمل درآمد شروع ہوا اس کی بدولت سرحدی قبائل کی بہت بڑے پیمانے پر آمد شروع ہوئی یہاں تک کہ پٹھانوں کا راج قائم ہوا۔ لیکن یہ بھی کافی نہیں تھا۔ مغل دور میں ایک مدّت ایسی بھی تھی جب خیبر کے تجارتی راستے کو محفوظ رکھنے کے لیے قبائلی سرداروں کو ہر سال بڑی بڑی رقمیں دینا پڑتی تھیں۔

ہمالیائی سرحد پر ایسے کوئی مسائل نہیں تھے۔ صرف اتنا ہی کافی تھا کہ کبھی کبھی ان پہاڑی سرداروں کے خلاف فوج بھیج دی جائے جو قریب کے میدانی علاقوں پر دھاوا بولا کرتے تھے۔ جب مغل دور میں بنگال کے صوبے میں وسعت پیدا ہوئی تو تبت کی طرف جانے والے راستے پر کنٹرول حاصل کرنا ضروری سمجھا گیا اور اس سلسلے میں کوچ کے راجاؤں اور آسام کے آہوم لوگوں سے جھڑپیں ہوئیں۔

ساحلوں کی حفاظت بحریہ کے بغیر ممکن نہیں تھی جو زمین بستہ ہندوستانی مسلم ریاستوں کے پاس نہیں تھی۔ بحیرۂ عرب مدّت مدید سے ایک کھلا بین الاقوامی تجارتی راستہ تھا۔ سمندری تجارتی جہاز اور ساحلی کشتیاں اس علاقے میں پھیرا کرتی تھیں۔ قزاق اس تجارت کو لوٹا کرتے تھے لیکن ان کے اڈے خشکی پر تھے

اس لیے جب بھی وہ حد سے تجاوز کرنے لگے تھے یا مسلسل حملے کرتے تھے تو انھیں تباہ کر دیا جاتا تھا پرتگالی اور بعد میں انگریز ہندوستانی مسلم ریاستوں کی دفاعی طاقت کے مقابلے میں بہت مضبوط تھے۔ ان کے پاس بہتر جہاز، بہتر اسلحہ، اور بحری جنگ میں کہیں زیادہ برتر مہارت تھی۔ ان کے ملاحوں اور سپاہیوں کے پاس ایسی تربیت بھی کہ وہ مشکل حالات میں ٹھیک سے لڑ سکتے تھے۔ عثمانی سلطان سلیمان اور گجرات کے بادشاہ نے مشترکہ طور پر دیو پر ۱۵۳۹ء میں قبضہ کرنے کی کوشش کی تھی جو ناکام ہوئی اور اس کے بعد سمندر میں یورپی لوگوں کو شکست دینے کی کوئی امید باقی نہیں رہی۔ اور جب تک انھیں سمندروں سے بھگایا نہیں جاتا تب تک ہندوستانی ساحل پر قدم جمانے سے انھیں روکا نہیں جا سکتا تھا مغل بادشاہ بس اتنا ہی کر سکے کہ زمین پر انھیں اپنا قبضہ بڑھانے سے روک دیا۔ اٹھارویں صدی کے وسط میں جب یہ بات واضح ہو گئی کہ انگریز اپنا قبضہ قائم کر رہے ہیں اور تجارت بھی کر رہے ہیں تو اس وقت تک ہندوستانی حکمرانوں کے ہاتھ سے کوئی موثر قدم اٹھانے کی بات نکل چکی تھی۔ یہ بات کہ انھوں نے ایک دوسرے کے حسد یا ڈر کی وجہ سے اس کی کوشش ہی نہیں کی اس وقت کے ہندوستانی تدبّر کے دامن پر ایک سیاہ داغ ہے۔

فوج مدافعت کا ذریعہ تھی اور اس لیے اب ہمیں فوجی تنظیم اور پالیسی پر غور کرنا چاہیے۔ لڑائیوں اور جنگوں کے تذکرے جن سے فارسی کے وقائع بھرے پڑے ہیں۔ اور جنھیں ہندوستانی مسلم تاریخ کے معاصر مصنفین حرف بحرف دہراتے رہتے ہیں تصویر کو پوری طرح گنجلک کر دیتے ہیں جب تک کہ ہم ان جنگوں میں یہ فرق نہ کریں کہ کون پالیسی کا حصہ تھیں اور کون جنگیں بغیر کسی پالیسی کے لڑی گئیں۔ بغاوتیں اور انھیں کچلنے کے اقدامات، سلطنت کے زوال کے بعد صوبوں کے درمیان تصادم، بہمنی سلطنت اور وجے نگر کے درمیان تقریباً ہر سال کی جنگ، دکن میں اورنگ زیب کی لڑائیاں اور اس کے انتقال کے بعد مسلسل خانہ جنگیاں بے پالیسی کی جنگوں کی مثالیں ہیں۔ ان کے متعلق ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ یا تو یہ سیاسی فکر کی خامی کا نتیجہ تھیں یا ایک ایسے معاشی اور سماجی نظام کا نتیجہ تھیں جو ملازمت کے مسئلے کو حل کرنے یا وسائل میں اضافہ کرنے کے لیے جنگ سے بہتر کوئی اور حل پیش نہیں کر سکتا تھا کہ اس طرح نئے علاقے

قبضے میں آتے تھے۔ جن جنگوں سے پالیسی کا پتہ چلتا ہے وہ ہیں دفاع کے لیے، تجارتی راستوں کے ہمراہ ریاست کی وسعت کے لیے اور ان راستوں کی حفاظت کے لیے جنگ۔ ان راستوں کا مطالعہ کیا جائے تو سمجھ میں آجائے گا کہ بہت سی جنگوں کے پیچھے کیا پالیسی کارفرما تھی۔

مدافعت کا آلہ کار ہونے کے علاوہ نظم و نسق کی مدد کے لیے بھی فوج کی ضرورت تھی۔ اس کے سالار سول افسروں کے فرائض بھی بجا لاتے تھے۔ اس لیے سالاروں اور سپاہیوں کی وفاداری کی زبردست اہمیت تھی اور وفاداری برقرار رکھنے کے لیے ہر ممکن طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔ مذہبی جذبات اور ذاتی منفعت کے جذبات کو بھی ابھارا جاتا تھا اور چونکہ یہ بھی کافی نہیں تھا اس لیے بدعہدی اور بغاوت کی سخت سزا دی جاتی تھی۔ فوج کو مصروف بھی رکھا جاتا تھا۔ اور کامیاب جنگوں کو حکمران کا وقار بڑھانے اور اس کی حکومت پر زیادہ اعتماد پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ بھرتی اور تنخواہ کے طریقے بھی آہستہ آہستہ رائج کئے گئے جن کی بدولت سالاروں کا دائرہ اختیار کم ہوا اور حکومت کے اثر اور کنٹرول میں اضافہ ہوا۔ لیکن چونکہ ملک بہت وسیع تھا۔ رسل و رسائل کے ذرائع ناقص تھے اور ان دونوں چیزوں کی وجہ سے انتشار پسند قوتوں کی ہمت افزائی ہوتی تھی اس لیے ہندوستانی مسلم مدبرین کے لیے فوج کی وفاداری ایک بڑا مسئلہ بنی رہی کیونکہ یہ مدبرین ایک ایسی مضبوط اور مرکزی حکومت چاہتے تھے جو سارے ملک پر حاوی ہو۔

فوجی ساز و سامان کا سب سے بڑا گودام شاہی محل سرا کا حصہ ہوتا تھا اور وقتاً فوقتاً اس کا جائزہ لیا جاتا تھا۔ ہتھیار اور فوجی ساز و سامان کی پیداوار کا انتظام بھی مرکز میں تھا۔ امن و امان کے قیام اور دفاع کی وجہ سے ضرورت پیدا ہوئی کہ فوج کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے۔ ایک ڈویژن دارالخلافے میں متعین رہتا تھا۔ دوسرا سرحد اور اندرونِ ملک فوجی اعتبار سے اہم مقامات پر اور تیسرا حصہ وہ تھا جس کے سپاہیوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری صوبائی گورنروں پر ہوتی تھی۔ مقامی فسادات کو فرو کرنے اور سرکش سرداروں یا راجاؤں کی سرکوبی کرنے کے لیے اگر مقامی فوجیں ناکافی ثابت ہوں تو اس پاس کے صوبوں کے گورنروں سے کمک بھیجنے کو کہا جاتا تھا

جب کبھی سلطان یا بادشاہ کوئی مہم منظم کرتا تھا تو صوبوں کے گورنروں کو حکم دیا جاتا تھا کہ اپنی فوجیں ساتھ لے کر حاضر ہوں اور اگر ضرورت ہو تو خاص خاص محاصل بھی لگائے جاتے تھے۔ اس قسم کے فوجی اجتماع میں وقت لگتا تھا اور کوئی نصف صدی تک جب منگول دفعتاً حملہ کر دیتے تھے تو کبھی کبھی ایسا لگتا تھا کہ یہ طریقہ ناکام ہو گیا ہے لیکن مجموعی اعتبار سے یہ کام کا معقول طریقہ تھا اور فوری ضرورت کے معاملات سے نپٹنے کے لیے کامیاب ہوتا تھا۔

فوجیوں کی بھرتی دیوان عرض کے افسر کرتے تھے جسے بعد میں بخشی کہا جانے لگا۔ سواروں کو خود اپنا گھوڑا یا گھوڑے لانا ہوتے تھے، خود اپنے ہتھیار اور سازوسامان لانا ہوتا تھا اور وقتاً فوقتاً پریڈ میں ان کا معائنہ کرانا ہوتا تھا۔ گھوڑوں کی منظوری کے بعد انہیں داغا جاتا تھا اور مغل دور میں گھوڑے اور آلات کا چہرہ تیار کیا جاتا تھا تاکہ بعد میں ان کی شناخت اور پہچان ہو سکے۔ اس نظام کی کچھ خامیاں تھیں لیکن جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا اس بات کی کوشش کی جاتی تھی کہ گھوڑے اور آلات معقول ہوں لیکن امن کے زمانے میں خاص طور پر لاپرواہی اور خرابی کا خطرہ رہتا تھا۔

کسی بھی فوج کی لڑنے کی صلاحیت اور اس کا قابل اعتماد ہونا اس بات پر بھی منحصر ہوتا ہے کہ اس میں تنخواہ کا نظام کیسا ہے۔ دہلی سلطنت کے دور میں نقد کی شکل میں یا زمینداری کی شکل میں سپاہیوں کو تنخواہ براہ راست یا بالواسطہ حکومت دیتی تھی۔ اس کی شہادت موجود ہے کہ ادائگی کے دونوں طریقے رائج تھے نقد کی شکل میں سے بھاڑے کے سپاہی کی جبلت کو فروغ ملتا تھا۔ اور زمین پر حق دینے سے سپاہی کے ؟ کو موروثی شکل ملتی تھی۔ اس کی وجہ سے کچھ ایسے رشتے بھی پیدا ہوئے ہوں گے جو حکومت کے ساتھ سپاہی کی وفاداری میں مداخلت کرتے ہوں گے۔ شیر شاہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ذاتی طور پر بہترین لوگوں کو بھرتی کرتا تھا، نقد کی شکل میں تنخواہیں ادا کرتا تھا اور اس نے تبادلے کا ایسا نظام قائم کیا جس کی وجہ سے سپاہیوں اور افسروں کے درمیان ذاتی تعلقات پیدا نہ ہو سکیں مغل سلطنت کے زوال کے ساتھ پالیسی کے اعتبار سے جنگ بے معنی ہو گئی اور فوجیں بھاڑے کے سپاہی بن گئیں۔

اجتماعی تربیت کا کوئی مستند نظام نظر نہیں آتا۔ آداب الحرب والشجاعت محمد منصور سعید کی تیرھویں صدی کی ایک کتاب ہے۔ اس میں ذرا سا ذکر تو ہے لیکن فوجی قواعد کی کوئی صورت نہیں دی گئی ہے۔ فوج کی اصل طاقت دستے پر منحصر تھی۔ توقع کی جاتی تھی کہ ہر گھڑسوار خود فن حرب سیکھے گا اور عہدے کے مطابق ایک دستے کے رکن کی حیثیت سے بھی اپنا فرض بجالائے گا۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس کی وجہ سے بڑے بڑے اعلیٰ قسم کے ذاتی کارہائے نمایاں انجام دیئے گئے ہوں گے کہ اجتماعی عمل کے لیے یہ تربیت کا کوئی صالح طریقہ نہیں تھا۔ اس کی وجہ سے صرف تعداد پر زور زیادہ دیا جانے لگا اور ان کی صلاحیتوں میں کسی قسم کے اضافے کے بغیر فوجیوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ سترھویں صدی میں مرہٹوں کے ساتھ جو جنگیں ہوئیں انھوں نے اپنے ہلکے ہتھیاروں اور تیز رفتار سواروں کے مقابلے میں ایک سست رفتار فوج کی کمزوریوں کو نمایاں کردیا اور حالانکہ ایک بادشاہ نے ایسی فوج کو جن کو تربیت دی جو مرہٹوں سے خود ان کے انداز میں جنگ کر سکے لیکن مغل فوجوں نے اپنا طریقہ کار تبدیل نہیں کیا۔ یورپیوں اور یورپیوں کی تربیت یافتہ ہندوستانی پیدل فوج کے ساتھ اولین جھڑپوں نے دکھا دیا کہ اچھی طرح قواعد کی ہوئی اور ڈسپلن والی چھوٹی فوج بھاری بھرکم گھڑسوار سالے کو شکست فاش دے سکتی ہے۔ قواعد کے یوربین طریقے بہت جلد اپنا لیے گئے لیکن یہ تبدیلی اتنی دیر میں آئی کہ حالات کا رخ نہ بدل سکی۔

بارود کے ہتھیاروں کے استعمال نے فن حرب میں انقلاب پیدا کر دیا۔ ہندوستان میں بھی بارودی ہتھیار بتدریج آئے اور فوجوں کو توپوں اور توڑے دار بندوقوں سے مسلح کیا گیا۔ لیکن بارودی ہتھیاروں کے استعمال کا کبھی سائنٹفک مطالعہ نہیں کیا گیا اور بندوقوں سے مسلح پیدل دستے کی قدر و قیمت کو محسوس نہیں کیا گیا اور جب محسوس کیا گیا تو تب تک بہت دیر ہو چکی تھی۔

فوجی حکمت عملی اور طریقہ کار عام طور پر روایتی بن جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی مشکل ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے ساتھ اور بہت سی چیزوں کو بھی، خاص طور پر فوج کے لوگوں کو تبدیل کرنا ہوتا ہے۔ راجپوت ترکوں کے سامنے ناکام رہے اس لیے کہ وہ ترکی گھڑسوار فوج کی چلت پھرت کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنے فن حرب میں ضروری حد

تک تبدیلی نہیں لا سکے۔ مسلمان کھلے میدان میں اپنے طریقۂ حرب پر قائم رہے۔ منجنیق اور ایسی کئی قسم کی مشینوں کا ذکر وقائع میں ملتا ہے جو دیواریں توڑ سکتی تھیں۔ قلعوں کو مسمار کرنے کے طریقوں کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ لیکن قلعوں پر مبنی کسی جنگ کی حکمت عملی کو تیار نہیں کیا گیا۔[46] جلدی ہی ہندوستانی مسلمانوں کے فوجی تصورات میں طاقت اور شان و شوکت کی ایک پرفریب علامت ہاتھی نے ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ صحیح ہے کہ گھڑسوار دستہ ان کی فوج کا دست راست بنا رہا۔ ہاتھی کی آمد نے فوجوں کی چلت پھرت کو خطرے میں ڈال دیا۔ لیکن پوری طرح نہیں گھڑسوار فوج اصل دستہ بنی رہی۔ بابر نے پٹھانوں اور راجپوتوں دونوں کو توپ استعمال کرنے کے طریقۂ کار کے ذریعہ شکست دی۔ لیکن مغلوں نے توپ خانے کے استعمال کی تکنیک کو ترقی نہیں دی اور توپ کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس سے نقل و حرکت میں جس حد تک کمی آئی اس حد تک اس کے موثر ہونے میں اضافہ نہیں ہوا ہندوستانی مسلم ریاستوں کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب یہ تھا کہ فوج اب پالیسی کے اعتبار سے جنگ کا کارگر آلۂ کار نہیں رہ گئی تھی۔

جب ہم اٹھارویں اور ابتدائی انیسویں صدیوں میں فن حرب کی حکمت عملی اور طریقۂ کار اور جنگ کی پشت پناہ اسلحہ سازی کی صنعت پر غور کرتے ہیں تو ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ ہمارے رویّوں اور معیاری پیمانوں کی تشکیل یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابوں نے کی ہے جنھیں ہم ایسی صورت حال پر منطبق نہیں کر سکتے جب جنگ صرف بادشاہوں اور پیشہ ور سپاہیوں کا درد سر تھی۔ ہندوستان میں بارودی ہتھیار بننا شروع ہو چکے تھے اور مختلف مواقع پر استعمال کی مناسبت سے مختلف وزن اور قطر کی توپیں ڈھالی جا رہی تھیں لیکن اس توپ سازی کی پشت پر کوئی مقامی فولادی صنعت نہیں تھی چونکہ یورپ کے بنے ہوئے بارودی ہتھیار ملنے لگے تھے اس لیے ملک کے اندر بڑے پیمانے پر اسلحہ سازی کا امکان کم ہوتا گیا

حکمران کی حیثیت اور اختیارات اور نظم و نسق کے طریقوں کا ایک نظری پہلو بھی تھا لیکن جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں یہ کسی سیاسی فکر کا نتیجہ کم تھا کوشش صرف یہ تھی کہ

ایسی چیزیں لے لی جائیں جنہیں عاقلانہ اور مستند سمجھا جاتا ہے سیاسی فکر نے اگر ایک طرف رعایا کے حقوق کو نظر انداز کیا تو دوسری طرف حکمرانوں کے متعلق رعایا کے رویہ کا مطالعہ بھی کبھی نہیں کیا سوا ان موقعوں کے جب حکم کی خلاف ورزی، سازش، بغاوت کا رجحان نمایاں ہوتا تھا۔ لیکن یہ تو مسئلے کا صرف ایک پہلو تھا۔ ہم ہندوستان اور دہلی سلطنت، مغلیہ سلطنت اور دوسری مسلم ریاستوں کے طریقہ کار کو اچھی طرح سمجھ ہی نہیں سکتے جب تک ریاست کی طرف مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کے رویہ پر غور نہ کریں۔

مسلم رویہ کا تجزیہ کرنا مشکل ہے کیونکہ وہ بنیادی طور پر خلاف عقل تھا۔ سیاسی معاملات کے متعلق سمجھا یہ جاتا تھا کہ اس کا تعلق صرف ان لوگوں سے ہے جو اقتدار کے خواہاں ہیں اور جو اسے حاصل کرنے اور اسے روبہ عمل لانے کا خطرہ مول لے سکتے ہیں یہ خطرات جسمانی بھی ہیں اور اخلاقی بھی اور یہ راسخ عقیدہ تھا کہ جو لوگ اس دنیا میں نفس مطمئنہ اور عاقبت میں نجات کے خواہاں ہیں ایسے خطرے مول لینا ان کے شایان شان نہیں۔ عاقل وہ نہیں ہے جو دوسروں پر حکومت کرنے کا خواہاں ہو بلکہ وہ ہے جو سیاسی مفادات کے جھگڑوں میں ایک محفوظ اور باعزت راستہ ڈھونڈ نکالے جو اخلاقی طور پر سیاسی نظام کا حلیف بنے بغیر اپنا مقصد پورا کر سکے، جو واقعات کو دیکھے اور ان سے سبق لے لیکن خود ان میں ملوث نہ ہو۔ لیکن ایسی فلسفیانہ بے تعلقی آسانی سے حاصل نہیں ہوتی تھی۔ اچھے مسلمان کا فرض یہ سمجھا جاتا تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کی حالت کی فکر کرتا رہے اگر وہ مسلم اقتدار کی توسیع پر فخر محسوس نہیں کرتا یا اس کے زوال پر رنجیدہ نہیں ہوتا، اگر وہ دربار کی شان و شوکت کی تعریف نہیں کرتا یا بادشاہوں اور امرا کی فیاضی پر خوش نہیں ہوتا، اگر وہ عہدوں اور درجات کے نظام کو قبول نہیں کرتا اور اگر وہ خود اپنے آپ پر مناسب حد تک اندر سے نظر نہیں ڈالتا تو اسے غیر وفادار سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات اسے کلیۃً طور پر تسلیم کرنی ہوتی تھی کہ جن کے پاس اقتدار ہے وہ اپنے مقصد کے حصول کے لیے بلکہ اپنے خبط کو پورا کرنے کے لیے بھی اسے استعمال کریں گے اور اگر ضرورت ہوئی تو بے دردی کے ساتھ استعمال کریں گے ہاں کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ حکمرانوں کی زیادتیاں اس حد تک بڑھ جاتی تھیں کہ پھر انصاف خداوندی کا انتظار نہیں ہوتا تھا اور پھر ایسا ہوتا تھا کہ جن لوگوں کو دربار اور امرا کی ریشہ دوانیوں سے عام طور پر کوئی سروکار نہیں ہوتا تھا

وہ کسی ایک دوسرے فریق کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے تھے۔ لیکن ایسی بغاوتوں کی پشت پر کوئی سیاسی فکر نہیں ہوتی تھی۔ اور اس کی وجہ سے نظام میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی تھی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بادشاہ نے کوئی ایسا حکم دیا یا ایسی چیز چاہی جس کی مذہب کی رو سے ممانعت تھی تو لوگ اپنے مذہبی فریضے کے طور پر اس کی مخالفت کرتے تھے۔ لیکن تاریخ میں ایسی مثالیں خال خال ہی ملتی ہیں۔ بلکہ بادشاہوں کے لیے یہ بہت ہی آسان تھا کہ لوگوں کے جذبات ملحدوں اور بدعتیوں کے خلاف بھڑکا دے اور باغیوں کی پھانسی، خواہ بغاوت کا سبب کچھ بھی رہا ہو، ایسا تماشہ بن جاتا تھا جسے دیکھنے کے لیے لوگ بڑی تعداد میں جمع ہو جایا کرتے تھے۔

سیاسی امور کی طرف اس منفی رویہ کے اثرات میں شدت اس توقع کی وجہ سے اور بڑھ گئی کہ حکومت فائدے کا ذریعہ ہو گی جس کا مطلب سب سے پہلے تھا ذاتی فائدہ۔ دستکار سرپرستی کے خواہاں تھے۔ جسمانی اعتبار سے صحت مند لوگ فوج یا پولیس میں ملازمت کے خواہاں تھے، تاجر بہت اور اچھا منافع چاہتے تھے، تعلیم یافتہ ملازمت کی امید رکھتے تھے، جو شخص چرب زبان تھا وہ اپنے ہنر کے لیے نفع بخش مواقع کا مطالبہ کرتا تھا اور یہ سب لوگ اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ جن کے پاس دولت اور طاقت ہے ان پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح ہمارے ساتھ ہمدردی اور سخاوت دکھائیں۔ جزرسی اور کنجوسی کو سب لوگ قابل نفرت گناہ تصور کرتے تھے اور صرف چند دقیقہ شناس لوگ تھے جو دولت یا ہمدردی کے معاملے میں کنجوسی اور ایک منضبط خرچ کے درمیان فرق کر سکتے تھے۔ جو شخص دینے یا انکار کرنے کی حیثیت میں تھا اگر وہ لینے والے کی غیرت و حمیت کے احترام میں منکسر مزاجی کا اظہار نہیں کر سکتا تھا تو اسے بدتمیز سمجھا جاتا تھا اور اگر وہ کسی غیر معقول درخواست کو بھی پورا نہ کر سکنے کے لیے خاصا پر پیچ راستہ اختیار نہیں کر پاتا تھا تو اسے خدا کے حضور میں ناشکرا اور خدا کے دوسرے بندوں کی طرف سے سنگ دل اور بے پرواہ سمجھا جاتا تھا۔ اس رویہ کی بدولت مہذب زندگی کی مرصع کاری تو ہوئی لیکن پبلک امور میں یہ تباہ کن ثابت ہوئی۔ اس کی وجہ سے سرکاری ملازم ایمانداری کے ان معیاروں سے محروم ہو گیا جن کو وہ سہارا بنا سکتا تھا اور جن کی بنیاد پر وہ خود اپنے اعمال کو پرکھنے کی کوشش کر سکتا تھا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی نیت پر شبہ کرنے اور اس کے قول و فعل کو مسخ کرنے کے بہت سے موقعے نکلتے رہے۔ ظاہر ہے جن کو فائدے کی امید ہوتی تھی وہ حکمران کو مسلسل اور قریب سے دیکھتے رہتے تھے کہ وہی اختیار کلی اور بے پناہ دولت کا مالک سمجھا جاتا تھا۔ ایک حد تک وہ محفوظ بھی رہتا تھا کیونکہ لوگ اس سے خوف زدہ بھی رہتے تھے۔ لیکن اسے معلوم تھا کہ اس کی مقبولیت اور تحفظ کا ذریعہ فضول خرچی ہے نہ کہ کفایت شعاری۔ اس کے اردگرد کے لوگ مکمل طور پر اس کے دست نگر تھے۔ اس کے علاوہ ان کا کوئی اور سہارا نہیں تھا اپنے اس رویّہ کے ذریعہ پبلک نے سیاسی زندگی کو جوا بنا دیا حالانکہ یہ نامناسب حالات پیدا کرنے میں وہ اپنی ذمہ داری سے بالکل بے خبر تھی۔

لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عوام الناس اور امرا میں ایسے عناصر بھی تھے جو فطرتاً جلد باز اور سب کچھ کر بیٹھنے پر تیار رہتے تھے۔ یہ غیر معاشرتی رجحان ہر جگہ اور ہر زمانے میں پایا جاتا ہے۔ اسے مجرمانہ رجحان کہا جاتا اور کچلا جاتا ہے لیکن حکومت اور قانون اسے اسی وقت کچل سکتے ہیں جب رائے عامہ پوری طرح ان کی پشت پر ہو۔ بدقسمتی سے ہندوستانی مسلم ریاستوں میں مذہبی قانون حق کو طاقت کی شرط بنا دیا۔ علمی اعتبار سے یہ ایک معقول نقطۂ نظر ہے جس کی حمایت میں دلائل دیئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی ریاست میں جہاں حکمران کو کسی قسم کے موروثی حقوق حاصل نہ ہوں اور جہاں اس کی اطاعت اسی وقت تک کی جاتی ہو جب تک وہ اطاعت کروانے کا اہل ہو تو وہاں بغاوت کی چاہے جتنی سختی سے مذمت کی جائے لیکن آرزومندوں کے لیے وہ ایسا موقع فراہم کرتی ہے کہ شاید طاقت کے ذریعہ حق حاصل کرلیں۔ نیک مسلمان جانتا تھا کہ اسے خدا کا، پیغمبر کا، شریعت کا، اور حکمران کا وفادار رہنا چاہیئے لیکن کسی خاص حکمران کی وفاداری، جس کا اقتدار خطرے میں ہو، بالکل ذاتی پسند، ناپسند کی بات تھی۔ اگر کسی شخص نے عاقبت اندیشی سے کام نہ لیا اور وفاداری کو ذاتی مفاد سے اونچا مقام دیا اور اس کے نتائج اسے بھگتنے پڑے تو ایسے شخص کو ضروری نہیں تھا کہ اچھا سمجھا جائے جس حکمران کا ستارہ گردش میں ہو یا اس کے ہاتھ سے سب کچھ نکل گیا ہو اس کے ساتھ ذاتی وفاداری کوئی مذہبی قدر

نہیں صرف سماجی قدر۔

آخر میں ہمیں ان لوگوں کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے جن کی اصل فکر یہ تھی کہ اس دنیا میں اچھی زندگی گزرے اور عاقبت بخیر ہو۔ ایسے لوگوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں وہ لوگ تھے جو نماز اور روزے کے مذہبی احکام کو سماجی صورت کی حیثیت سے مانتے تھے لیکن خدا کی طرف ان کی محبت اور خوف میں ایک حد تک خلوص ہوتا تھا جس کی بدولت زندگی کے متعلق ان کے رویہ میں تبدیلی پیدا ہوتی تھی۔ ایسے بھی لوگ تھے جو شدت سے مذہبی تھے جیسے متدین، علما یا صوفی اور ان کے پیرو۔ یہ لوگ نہ صرف یہ سمجھتے تھے کہ سیاسی امور کی طرف توجہ ان کے شایان شان نہیں بلکہ اسے ایک جال سمجھتے تھے۔ یہ لوگ مغفرت کے سوا اور کسی چیز کے بارے میں سوچتے ہی نہیں اور اگر وہ کسی کی فیاضی پر زندگی بسر کرتے تھے تو یہ نہیں پوچھتے تھے کہ وہ فیاض کون ہے اور جس دولت سے ایک بھوکے کو اس نے کھانا کھلایا ہے وہ کیسے حاصل کی گئی تھی۔ اپنی پیش کش کو قبول کر والے صاحب اقتدار شخص بالواسطہ اور بے کہے اپنی پوزیشن کو تسلیم کروا لیتا تھا جیسے کہ شیخ نظام الدین اولیا نے قطب الدین مبارک کے چہیتے خسرو کی پیش کی ہوئی نقد نذر قبول کی تھی جو بادشاہ کو قتل کر کے خود تخت پر بیٹھ گیا تھا[13] حکمران نہ تو مذہبی ذہنیت کے لوگوں کی وفاداری اور تائید پر زیادہ بھروسہ کر سکتا تھا نہ دنیا داروں کی۔

ہندوؤں کا رویہ جات کے نظام کا بلاواسطہ یا بالواسطہ نتیجہ تھا۔ حکومت اور جنگ خاص خاص جاتوں کا کام تھا۔ دوسرے اسے اپنا حق سمجھتے تھے لیکن اس کو برقرار رکھنے کی خاطر لڑنے کے لیے وہ قانون کے پابند۔ مسلم راج قائم ہونے کے معنے یہ تھے کہ حکمرانوں اور جنگجو لوگوں کی حیثیت سے وہ اپنی پوزیشن کھو بیٹھے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ حکمراں اور جنگجو جاتوں کی خاطر دوسری جاتوں کے لوگ مسلمانوں کے خلاف مسلسل جدوجہد کرتے رہیں۔ دوسری طرف یہ بھی تھا کہ مسلم راج کو تقدیر کا فیصلہ تو تصور کر لیا گیا جس سے بچنا ممکن نہیں تھا لیکن اصولاً اسے تسلیم کر لینے کا کوئی سوال نہیں تھا۔ حالانکہ اسلامی فقہ میں ہندوؤں کو کمتر درجہ دیا گیا تھا کہ اس میں بقائے باہمی کے لیے، سماجی تعلقات اور سیاسی تعاون کے لیے قانونی بنیاد موجود تھی۔ اور ایک بار اس بنیاد کو تسلیم کر لیا گیا اور سماجی تعلقات اور سیاسی تعاون کو کوئی شکل دے دی گئی تو پھر رواج

نہیں صرف سماجی قدر۔

آخر میں ہمیں ان لوگوں کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے جن کی اصل فکر یہ تھی کہ اس دنیا میں اچھی زندگی گزرے اور عاقبت بخیر ہو۔ ایسے لوگوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں وہ لوگ تھے جو نماز اور روزے کے مذہبی احکام کو سماجی صورت کی حیثیت سے مانتے تھے لیکن خدا کی طرف ان کی محبت اور خوف میں ایک حد تک خلوص ہوتا تھا جس کی بدولت زندگی کے متعلق ان کے رویہ میں تبدیلی پیدا ہوتی تھی۔ ایسے بھی لوگ تھے جو شدت سے مذہبی تھے جیسے 'متدین'، علما یا صوفی اور ان کے پیرو۔ یہ لوگ نہ صرف یہ سمجھتے تھے کہ سیاسی امور کی طرف توجہ ان کے شایانِ شان نہیں بلکہ اسے ایک جال سمجھتے تھے۔ یہ لوگ مغفرت کے سوا اور کسی چیز کے بارے میں سوچتے ہی نہیں اور اگر وہ کسی کی فیاضی پر زندگی بسر کرتے تھے تو یہ نہیں پوچھتے تھے کہ وہ فیاض کون ہے اور جس دولت سے ایک بھوکے کو اس نے کھانا کھلایا ہے وہ کیسے حاصل کی گئی تھی۔ اپنی پیش کش کو قبول کروا کے صاحب اقتدار شخص بالواسطہ اور بے کہے اپنی پوزیشن کو تسلیم کروا لیتا تھا جیسے کہ شیخ نظام الدین اولیا نے قطب الدین مبارک کے بھتیجے خسرو کی پیش کی ہوئی نقد نذر قبول کی تھی جو بادشاہ کو قتل کر کے خود تخت پر بیٹھ گیا تھا[3] حکمران نہ تو مذہبی ذہنیت کے لوگوں کی وفاداری اور تائید پر زیادہ بھروسہ کر سکتا تھا نہ دنیاداروں کی۔

ہندوؤں کا رویہ جات کے نظام کا بلاواسطہ یا بالواسطہ نتیجہ تھا۔ حکومت اور جنگ خاص خاص جاتوں کا کام تھا۔ دوسرے اسے اپنا حق سمجھتے تھے لیکن اس کو برقرار رکھنے کی خاطر لڑنے کے لیے وہ قانون کے پابند۔ مسلم راج قائم ہونے کے معنٰی یہ تھے کہ حکمرانوں اور جنگجو لوگوں کی حیثیت سے وہ اپنی پوزیشن کھو بیٹھے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ حکمراں اور جنگجو جاتوں کی خاطر دوسری جاتوں کے لوگ مسلمانوں کے خلاف مسلسل جدوجہد کرتے رہیں۔ دوسری طرف یہ بھی تھا کہ مسلم راج کو تقدیر کا فیصلہ تو تصور کر لیا گیا جس سے بچنا ممکن نہیں تھا لیکن اصولاً اسے تسلیم کر لینے کا کوئی سوال نہیں تھا۔ حالانکہ اسلامی فقہ میں ہندوؤں کو کمتر درجہ دیا گیا تھا کہ اس میں بقائے باہمی کے لیے، سماجی تعلقات اور سیاسی تعاون کے لیے قانونی بنیاد موجود تھی۔ اور ایک بار اس بنیاد کو تسلیم کر لیا گیا اور سماجی تعلقات اور سیاسی تعاون کو کوئی شکل دے دی گئی تو پھر رواج

خود قانون میں ترمیم کرنے لگا اور آہستہ آہستہ امتیازی رویہ کی جگہ مساوات کا ایک نظام چل نکلا [۴۲] لیکن مسلمانوں کو بہر حال جات پات کے نظام میں کوئی مقام نہیں مل سکتا تھا۔ وہ سیاسی اور سماجی حیثیت سے چاہے جتنے غالب رہے ہوں نہ تو ہندو قانون، نہ رسم و رواج انہیں کوئی مقام دے سکتے تھے۔ لیکن اس کی وجہ سے وہ ہندوؤں کے تعاون سے محروم نہیں ہوئے۔ ہندو سپاہی جات کے اعتبار سے سپاہی تھا۔ اگر وہ مسلم فوج میں بھرتی ہوتا تو اس کے فریضے کے اعتبار سے یہ زیادہ مناسب تھا بجائے اس کے کہ وہ کوئی اور پیشہ اختیار کرتا۔ محمود غزنوی کی فوج میں ہندو سپاہی تھے اور اس کے ایک ہندو جنرل کا نام وقائع میں موجود ہے۔ سلطنت کی فوج میں جو پیلک (پیدل سپاہی) تھے وہ تقریباً سب کے سب ہندو تھے۔ ان کی بھرتی بہت پہلے ہی شروع ہو گئی ہوگی۔ اور اس کے بعد اونچی ذات کے سپاہی پیشہ لوگ بھی شامل ہونے لگے [۴۳] چونکہ غیر فوجی خدمات کے لیے مسلمان کم تھے اس لیے نظم و نسق کی نچلی ملازمتوں میں ہندوؤں کے لیے دروازے کھولنے پڑے ہوں گے اور شہروں میں مشتبہ جاتوں کے بہت سے لوگ رہے ہوں گے جنہوں نے ملازمت کے اس موقع سے فائدہ اٹھایا ہوگا [۴۴] تجارتی لین دین میں کوئی سماجی خطرہ نہیں تھا اور یہ سلطنت کے قیام سے صدیوں پہلے شروع ہو چکا تھا۔ جنگ کے حادثات کو چھوڑ کر جن میں خطرہ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کو یکساں تھا ایسا لگتا ہے کہ انتہائی طاقتور مسلمان امیر کی دولت کے مقابلے میں ہندو سرمایہ دار کا اثاثہ زیادہ محفوظ ہوتا تھا۔ یہ اثاثہ دربار کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے یا نظر سے گر جانے کی وجہ سے برباد نہیں ہو جاتا تھا۔ اور یہ بٹوارے کے بغیر باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتا تھا اور لاوارث جائداد کی حیثیت سے بحق سرکار ضبط نہیں ہوتا تھا۔ مسلمان تاجر کے سماجی فرائض اس کی دولت کو نظروں میں لے آتے تھے۔ ہندو سرمایہ دار کی جات کی پابندیاں اس کے اثاثہ کو پوشیدہ رکھتی تھیں۔

لیکن جب ہندو سردار اور تاجر اپنی خوش بختی اور تقدیر مسلم حکمرانوں کے ساتھ وابستہ کر دیتے تھے تب بھی یہ بات تو واضح ہوتی ہوگی کہ سیاسی تعاون کی بنیاد بہت پختہ نہیں ہے۔ حکمران براہ راست سیاسی یا سماجی یک جہتی کو فروغ نہیں دے سکتا

تھا۔ وہ احکام تو جاری کر سکتا تھا لیکن ہندوؤں اور مسلمانوں میں سے کسی کے بھی مذہبی عقائد یا شعائر کے متعلق کوئی قانون نہیں بنا سکتا تھا۔ وہ حد سے حد یہی کر سکتا تھا کہ مساوی انصاف کی ایک مثال پیش کرے۔

جب ہم ہندوستانی مسلمان حکمرانوں کی سیاسی یا مذہبی پالیسی کو پرکھیں تو اس دوہری مشکل کو ذہن میں رکھیں جن میں وہ گرفتار تھے۔ ایک منطقی پالیسی یا ایسی پالیسی جس میں تعصبات کی کوئی جگہ نہ ہو انہیں مسلمانوں کی ہمدردی اور تائید محروم کر دیتی اور ہندوؤں کی وفاداری حاصل کرنے کے لیے بھی کوئی حق حاصل نہ ہوتا۔ حالات انھوں نے خود پیدا نہیں کیے تھے اور نہ ان کا ان کے پاس کوئی علاج تھا۔ اور اس لیے ان حالات میں وہ اپنی ذاتی صوابدید سے ہی کام لے سکتے تھے۔

حواشی

۱ گجرات اور بنگال کی بندرگاہوں سے برآمد ہونے والی خاص خاص چیزیں تھیں سوتی کپڑے، سوت، شکر ـــــ ریشمی دھاگا، نیل اور چاول۔ دکن سے قیمتی اور معمولی نگ، صندل کی لکڑی اور آبنوس، جنوبی ہندوستان سے مسالے اور موتی۔

2. Laws of Manu Secred Books of the East, Vol. XXV, Translated by Buhler, Oxford, 1886, PP 241-9.

3. Elliot and Dawson, History of India by its own Historians, Vol. I, P 7 and P.c. Chakravarty, The Art of War in Ancient India, Dacca, 1941, P 187.

4. Chakravarty, op cit P 191.

5. Ibid, PP 1-8.

6. Elliot and Dawson, History of India, Vol. II Revised Edition Cosmopolitan Publishers, Aligarh 1952, Introduction, P 9 ff.

۷ ضیاالدین برنی۔ تاریخ فیروز شاہی۔ ببلیو تھیکا انڈیکا۔ ص ۳۴، ۳۵

۸ حلف وفاداری۔ تیرھویں صدی کے ایک مورّخ منہاج الدین سراج نے ایک واقعہ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے: "ملوک اور امرا، علماء اور صدور (قاضیوں) اور دارالخلافہ کے اعلیٰ فوجی عہدے داروں کو عام بیعت کے لیے دربار میں جمع کیا جاتا تھا"، طبقات ناصری ببلیو تھیکا انڈیکا۔ ص ۳

۹ حکمراں کی طرف سے مقرر کیا ہوا امام ہی نماز جمعہ کی امامت کے فرائض انجام دے سکتا تھا۔ محمد بن تغلق نے یہ نمازیں ملتوی کر دیں کہ پہلے خلیفۂ وقت کو تلاش

کیا جائے۔ پھر اس سے درخواست کی جائے۔ کہ وہ باقاعدگی سے سلطان کو تسلیم کرے اور اس طرح سلطان اس کی طرف سے نمازِ جمعہ کے لیے امام مقرر کر سکے

برنی۔ ص ۴۹۲

10. E. Thomas, Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, Turner and Co London 1871, P 179 ff. H.N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi, Govt. of India, Delhi, 1936.

۱۱ خان ملک اور امیر سرکاری افسروں کے اعلیٰ درجوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ہم تینوں درجوں کے افسروں کے لیے امیر کی اصطلاح استعمال کریں گے۔

۱۲ اب تک اسے التتمش کہا جاتا رہا ہے لیکن اب ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا خطاب تھا التمش۔

۱۳ منہاج الدین سراج، ایضاً ص ۱۹۴،۱۹۱ اور ۱۹۸

۱۴ برنی، ایضاً ص ۴۷۔ بلبن نے اس موقع پر ایک مثال پیش کی کہ التمش نے ۳۳ افسروں کو اس لیے برطرف کر دیا تھا کہ ان کا تعلق "معمولی" خاندانوں سے تھا

۱۵ ایضاً۔ ص۔ ۱۷۱

16. Moreland, Agrarian System of Muslim India, Heffers, Cambridge, 1922, P 221.

17. See Infra, P 41.

۱۸ وزراء کے سربراہ کے اختیارات اور کام میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہیں۔

۱۹ معمول کے اس حصے پر مغل بادشاہوں کے زمانے میں بھی باقاعدگی سے عمل ہوتا رہا

۲۰ صرف دو مثالیں ایسے وزیر کی ہیں جن کو اتنے اختیار حاصل ہوں۔ ایک ناصر الدین محمود (۱۲۴۶ء تا ۱۲۶۶ء) کے تحت الغ خان اور دوسرے بیرم خان جو چار سال تک (۱۵۵۶ء تا ۱۵۶۰ء) اکبر کی صغر سنی میں وکیل سلطنت رہا۔ لیکن صوبائی سلطنتوں میں ایسے وزیر تھے یا ایسے خاص لوگ تھے جن کو ایسے وزیروں کا اختیار حاصل تھا۔

۲۱ شمس سراج عفیف۔ ایضاً ص۔ ۹-۳۴۴

۲۲ مثال کے طور پر قطب الدین مبارک کے دربار میں اس کے بے ہودہ اور بد قوارہ جیتوں کے ہاتھوں توہین کے باوجود امراء حاضر ہوتے رہے تاریخ فرشتہ نول کشور پریس لکھنو جلد I ص ۱۲۶

۲۳ سلطنت کے زمانے میں صوبائی نظم ونسق کی اکائی اقطاع تھی اور گورنر کو اقطاع دار یا مقطیع کہا جاتا تھا۔ مغلوں کے زمانے میں صوبوں کو صوبہ کہا جانے لگا اور پھر ان کو بھی سرکار اور پرگنوں میں مزید تقسیم کیا گیا۔

. برنی۔ ایضاً ص ۴۰، ۴۱، ۴۵۔ عفیف۔ ایضاً ص ۸-۲-۵ نظام الدین احمد طبقات اکبری، نول کشور پریس لکھنو ص ۹- ۲۲۸: اور

24. Stewart, History of Bengal, Ostel and Lepage, Calcutta, 1847, PP 90-91.

25. Moreland, 'From Akbar to Aurangzeb', Mac Millan, London, 1920 P 273.

۲۶ فتوحات فیروز شاہی:- ایڈیٹر ایس۔ اے رشید مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ص ۵

۲۷ مرزا محمد حسن۔ مراۃ احمدی، کلکتہ ۱۹۲۸ ص ۲۵۹

28. W. Milburn, Oriental Commerce, London, 1813, P 259.

29. Bal Krishna, Commercial Relations between India and England, George Routledge, London, 1924, P 6.

30. Ibid, P 10.

31. Ibid, PP 13-16

32. Ibid, PP 29-30.

33. Ibid, P 37.

34. Journal of Indian History, Vol. XXI, Article by V.C. Joshi on the East India Co. and the Mughal Authorities.

35. Jahangir's India, The Remonstrantie of Francisco Pelsaert, Translated from the Dutch by Moreland and Geyl, W. Heffer, Cambridge, 1925, PP 7-8.

36. Ibid, P 39.

۳۷ برنی ایضاً ص ۳۲۲

۳۸ فوجی اعتبار سے اہم مقامات پر چھوٹے چھوٹے قلعہ بنائے گئے تھے اور کچھ بڑے قلعہ بھی جیسے شیر شاہ نے سوہ بنایا تھا۔ لیکن در اصل یہ دیواروں سے گھری ہوئی چھاونیاں تھیں تمام تر مشہور قلعے راجپوت عہد سے شروع ہوتے ہیں۔

۳۹ ڈاکٹر خلیق احمد نظامی: سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین دہلی ص ۵-۳۱۴

۴۰ سلطان جلال الدین خلجی نے اپنی پوزیشن کی حقیقت پسندانہ تصویر کھینچتے ہوئے ملک احمد چپ سے کہا، "کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہندو جو اللہ کے اور دین مصطفےٰ کے بدترین دشمن ہیں روزانہ اپنے ڈھول بجاتے اور سنکھ پھونکتے میرے محل کی دیواروں کے نیچے سے ہو کر جمنا کی طرف جاتے ہیں جہاں وہ بتوں کی پرستش کرتے ہیں اور اصنام پرستی اور کفر کے اعمال کرتے ہیں جب کہ ہم بے شرم اور بے حمیت جو اپنے کو مسلمان اور مسلمانوں کا بادشاہ کہتے ہیں یہ سب دیکھتے رہتے ہیں وہ لوگ ہمارے اختیارات اور شان و شوکت کی پرواہ نہیں کرتے۔"

برنی، ایضاً ص ۷-۲۱۶

۴۱ برنی پیلک یا پیدل سپاہیوں کا ذکر کرتا ہے جو ہندو رہے ہوں گے نگرکوٹ کی مہم پر جاتے ہوئے فیروز تغلق نے اپنی فوج کے ہندوؤں سے خطاب کیا تھا

عفیف۔ ایضاً ص ۷-۱۸۶

42. Elliot and Dawson, Vol. II, Revised Edition, P 54 ff.

حصہ دوئم:

باب تین ابتدائی دور

قدامت پسندی اور قدامت پسند شریعت بحیثیت قانون

۱

ہندستانی مسلمان اپنے آپ کو ایک ملت اور خاص طور پر ایک مذہبی ملت سمجھتے رہے ہیں۔ عمل میں ہمیشہ نہ سہی لیکن نظریاتی اعتبار سے وہ اس فکرمندی سے متاثر رہے ہیں کہ اعتقادات سیاسی پالیسیوں، سماجی رسوم اور عموماً طرز زندگی کے ہر کام میں جہاں تک ممکن ہو سکے سختی سے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہیں۔ یہی اُن کی قدامت پسندی (آرتھوڈوکسی) کی بنیاد ہے۔ اس میں انہیں دنیوی اور روحانی بھلائی نظر آتی ہے۔ ایک ایسا آدرش جس کے مطابق زندگی گزارنی چاہئے۔ اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان تمام ادوار میں سے ہر ایک میں قدامت پسندی اور قدامت پسندوں کے متعلق بحث سے آغاز کریں جن میں یہ کتاب تقسیم کی گئی ہے۔

عام سی اصطلاحوں میں ہم قدامت پسندی کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ وہ اصول اور نظام ہے جس کی بنیاد پر عقائد اور اعمال میں یکسانیت قائم رکھی جاتی ہے لیکن اس بات کا تعین کر کے کہ کیا صحیح ہے یا مناسب ہے۔ اور جو تحریف ہے اس کی حوصلہ شکنی کی جائے اور اس پابندی پر عمل کرانے کے لئے مناسب سماجی اور قانونی دفعات اور قاعدے ہوں۔ قدامت پسندی اس رجحان کی آئینہ دار ہوتی ہے کہ روائت پر قائم رہنا چاہئے۔ جس خیال اور تجربے کو جائز سمجھا جائے اس کے نتائج کو قبول کیا جائے اور تبدیلی پر اعتراض کیا جائے اور اس کی مزاحمت کی جائے کیونکہ یہ بذات خود بری چیز ہے۔ ملکیت یا آزادی یا ذاتی قول و فعل کے متعلق ایک قدامت پسند نقطہ نظر ہے جس کی تجسیم نظام قانون میں ہوتی ہے۔ ذاتی پسند اور ناپسند، فن اور ادب میں بھی قدامت

پسندی ہوتی ہے۔ اُس کی پشت پر رائے عامہ کی طاقت ہوتی ہے اور کبھی کبھی بہت موثر ثابت ہوتی ہے لیکن اگر قدامت پسندی کہیں سب سے واضح اور ہمہ گیر نظر آتی ہے تو وہ مذہب میں اور جب ہم قدامت پسندی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو ہم اولاً مذہب کے متعلق سوچتے ہیں۔

انسانی فکر کی تاریخ استقامت کی خواہش اور تبدیلی کی ضرورت کے درمیان، قدامت پسندی اور جدت پسندی کے درمیان کش مکش کی تاریخ ہے۔ بقا کے لئے استقامت اور تبدیلی دونوں ضروری ہیں۔ اور جب کسی اختراع کو تسلیم کر لیا جاتا ہے تو وہ قدامت پسندی کا جزو ہو جاتی ہے مذاہب کی تاریخ میں مسائل اکثر و بیشتر الجھ جاتے ہیں کیونکہ مروّجہ عقائد اور شعائر سے انحراف کو یوں پیش کیا جاتا ہے کہ دراصل یہی اس مذہب کی اصل اور مستند شکل ہے۔ آہستہ آہستہ یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ کون سے عقائد اور کون سے شعائر اصل مذہب کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس طرح قدامت پسندی بمجموعی حیثیت سے تمام اہل مذہب کی قدامت پسندی نہیں بلکہ فرقوں کی قدامت پرستی بن جاتی ہے۔

اسلامی طریقۂ زندگی جس میں عقائد، رسوم، شعائر، عوامی اور نجی قوانین شامل ہیں بلکہ اسے کھینچ کر اس میں لباس، وضع قطع اور معاشرتی میل ملاپ میں طور طریق کے اصول بھی شامل کر لئے جائیں تو اس سب کو ملا کر نام دیا ہے شریعت کا۔ مسلمانوں میں عقائد اور شعائر اور قانون کی تشریح کے متعلق اختلافات، رسولؐ اللہ کے انتقال کے بعد فوراً ہی شروع ہو گئے تھے۔ یہ اختلافات اتنے نزاع نہیں تھے جتنے نتائج تھے ان کوششوں کے کہ شریعت اسلامی کو ہر پہلو سے مکمل کر دیا جائے۔ اس بات کو تو سب ہی مانتے تھے کہ قرآن شریعت کا ماخذ اور بنیاد ہے۔ اس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں ہوا۔ خاص خاص معاملات میں جہاں قرآن کا حکم واضح نہیں ہے وہاں دو راستے سامنے تھے: یہ معلوم کیا جائے کہ ایسے معاملے میں رسول اللہ کا فیصلہ یا خیال کیا تھا اور جہاں رسول اللہ کے کسی عمل یا رائے سے کوئی نظیر نہ ملے تو خود اپنے فیصلے یا رائے پر عمل کیا جائے۔ یعنی اجتہاد یا اجماع کے ذریعہ۔ چونکہ قرآن کے علاوہ کسی اور ماخذ کو اختیارِ کُلی حاصل نہیں تھا اس لئے مسلم اصولِ قانون کے فروغ کا انحصار جسے فقہ کہتے ہیں اس بات پر تھا کہ دوسرے ماخذ کو مناسب وزن دیا جائے۔ احادیث کو اور رسول اللہ کی سرگرمیوں کی تمام تفصیلوں کو جنہیں سنت کا نام دیا گیا، جمع کیا گیا اور ان کے استناد پر مسلسل غور ہوتا رہا۔ اجتہاد سے بھی کام لیا گیا۔ چونکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ اسلام روحانی اور دنیوی زندگی کے انضمام پر مبنی ہے،

مذہبی فرائض کی بجا آوری، اخلاق اور قانون کی ہم آہنگی پر مبنی ہے اس لئے ضروری تھا کہ عقائد، اعمال اور قانون کو ایک نظام کے اندر ضم کیا جائے۔ اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ کوئی ایسا کلیسا ہو یا ادارہ ہو جسے عقائد اعمال یا قانون کے متعلق قطعی یا آخری حکم دینے کا کوئی اختیار ہو۔ مسلم فقہ ایک مجموعہ ہے آزاد اور ذاتی آرار کا اور اس کے دائرۂ اختیار کی بنیاد اس بات پر منحصر تھی کہ ایک خاص رائے یا مجموعۂ آرار کے ماننے والے کتنے ہیں۔

اس لئے اختیار کا درجہ بھی الگ الگ تھا۔ لیکن آدرش یہ تھا کہ تمام مسلمان رسول اللہ کی پیش کی ہوئی مثال یعنی ان کی سنت پر عمل کریں اور ایک متحدہ ملت ہوں۔ یعنی اگر اصطلاحی لغت استعمال کی جائے، تو وہ سب اہل سنت والجماعت ہوں۔ جہاں تک فقہ کا سوال ہے تو اس کے چار مذاہب یعنی مالکی، حنفی، شافعی اور حنبلی کو مساوی سند حاصل تھی۔ ایک زمانے تک اس بات کی اجازت تھی کہ چاروں مذاہب کا مشورہ حاصل کیا جائے لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر ایک ہی مذہب کو ماننے کا قاعدہ بن گیا۔ آہستہ آہستہ یہ قاعدہ محکم ہوتا گیا اور اس کا نام پڑا تقلید۔ بہ الفاظ دیگر قدامت پرستی کا مطلب ہوا چاروں میں سے کسی ایک فقہ کا پیرو ہونا۔ ظاہر ہے جس فقہ کی پیروی کی گئی اس کے متعلق یہی سمجھا گیا کہ اس میں شریعت کے تمام پہلو شامل ہیں۔

جب ترکوں نے ہندستان پر اپنا تسلط قائم کیا تو اس وقت عالم اسلام دریائے بیاس اور نشیبی سندھ کے ساحلوں سے بحر اوقیانوس کے ساحلوں تک اور شمال کی جانب بحیرۂ کیسپین اور بحیرۂ ارال تک پھیلا ہوا تھا۔ سمرقند اور بخارا علم کے مرکز تھے جنہوں نے ترکوں پر سب سے زیادہ اثر ڈالا تھا۔ چنانچہ قدامت پسندی کی وجہ بندی فقہ کی ان تصانیف کی بنیاد پر ہوئی جن کو وسط ایشیا کے علمار مانتے تھے اور چونکہ یہ علمار عام طور پر حنفی فقہ کو تسلیم کرتے تھے اس لئے مسلم ہندستان میں قدامت پسندی کا مطلب ہوا اس سنی حنفی فقہ کی تقلید جس کی نمائندگی گیارہویں اور بارہویں صدی کے وسط ایشیائی علمار کرتے تھے۔ اس سلسلے میں مستند تصنیف برہان الدین ابوالحسن علی مرغینانی کی ہدایہ تھی جو بارہویں صدی کی تصنیف ہے۔ اس قدامت پسندی کو سرکاری منظوری اور تائید حاصل ہوئی اور یہی اسلامی شریعت ہوئی جسے قائم رکھنا بادشاہوں کا فرض تھا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر صرف انہیں علمار کو قاضی یا صدر مقرر کیا جاتا تھا جنہوں نے حنفی فقہ کا مطالعہ کیا ہو حالانکہ یہ لوگ مقدمہ سے متعلقہ لوگوں کی درخواست پر دوسرے مذاہب کی فقہ کی بنیاد

پر بھی مقدموں کا فیصلہ کر سکتے تھے۔ تمام تعلیمی اداروں میں جو تعلیم دی جاتی تھی اس میں بنیادی مضمون حنفی فقہ تھا۔ قرآن کی تفسیریں اور حدیثوں کے مجموعے بھی نصاب میں شامل تھے لیکن صرف فقہ کے علمی جزو دیگر کی حیثیت سے ایک آزادانہ رائے اختیار کرنے کی غرض سے قرآن اور تمام احادیث کے مطالعے کی ہمت افزائی نہیں کی جاتی تھی۔ اس کے بجائے علماء مستند اور نصابی کتابوں کی شرح لکھنے یا انہیں تیار کرنے پر توجہ دیتے تھے۔ تفصیلات میں بھی ہندوستانی مسلم فقیہ آزادانہ رائے کا اظہار نامناسب سمجھتے تھے۔ لیکن لازمی تھا کہ ہندوستانی مسلمان اپنے ماحول سے متاثر ہوں اور عملاً بتدریج ایسی ترمیمیں کرتے جائیں جو ضروری معلوم ہوں۔ یہ بات بھی عیاں تھی کہ جن لوگوں نے مذہب تبدیل کیا ہے وہ اپنے تمام رسم و رواج اور عادتیں ترک نہ کریں گے۔ عُرف اور عادۃ کے قانونی زمروں نے اس بات کا موقع دیا کہ ٹھوس حقیقت کے ساتھ مذہبی قانون کو حقیقت پسندی کے ساتھ مربوط کیا جائے۔ چنانچہ مسلم علمِ قانون ایک بیرونی عنصر ہی رہا اور ایسے حالات کا تصور کرتا رہا جو اگر پوری طور پر نہ سہی تو بڑی حد تک زندگی کے اصل حالات سے غیر متعلق تھے یا فرضی تھے۔ جو بھی نظام خالصتاً منطقی ہو اس کا بے لوچ ہو جانا تو یقینی ہے۔

مطابقت قائم رکھنے کے لئے عام طور پر جو طریقہ اختیار کیا جاتا تھا وہ تھا زیر بحث کسی بھی موضوع پر علماء دین کی رائے معلوم کرنا جسے فتوہ کہتے ہیں۔ بظاہر یہ طریقہ جمہوری معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس طرح ملّت ایسے لوگوں کی اکثریت کی رائے معلوم کر سکتی تھی جنہیں اپنے علم کی بنا پر ایسی رائے دینے کا اختیار تھا۔ لیکن حقیقت میں یہ ایک طرح کا احتساب تھا جسے ملّت کا کوئی بھی رکن شروع کر سکتا تھا۔ مثال کے لئے ہم ایک سوال کو لیتے ہیں جو اختلاف کا موضوع رہا ہے۔ کیا گانا سننا جائز ہے؟ کسی بھی عالم سے یہ سوال کیا جا سکتا تھا اگر اس نے فتوہ دیا کہ جائز نہیں ہے یا کہا کہ جائز ہے یا جواب دینے سے انکار کر دیا تو اس کو یہ بتانا ہوتا تھا کہ اس نے کن اسناد پر یہ رائے قائم کی ہے اس کے بعد ظاہر ہے بحث شروع ہو جاتی تھی کہ کون سا ادی مستند ہے اور کون سا نہیں۔ اور جو لوگ اپنی بنیاد قرآن اور حدیث پر رکھتے تھے وہ بھی بحث کو ختم نہیں کر سکتے تھے کیونکہ قرآن اور حدیث کے حوالے پیش کرنے کے باوجود ان پر اعتراض کیا جا سکتا تھا کہ امت کی اکثریت جس چیز کو نسلاً بعد نسلاً مانتی آرہی ہے اس سے اختلاف کر کے فتنہ پیدا کیا جا رہا ہے۔ بنیادی عقائد کے سوا اور کوئی

ایسے نکات نہیں تھے جن پر فقہ کی مستند تصانیف نے دو ٹوک فیصلہ صادر کیا ہو۔ اسی لئے علماء کے لئے محفوظ ترین راستہ یہی تھا کہ اختلافی بحث میں الجھے بغیر تسلیم شدہ فیصلوں کے مطالعے اور تشریح تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھیں۔ عمل پر تو کنٹرول ممکن نہیں تھا لیکن عقیدے اور شعائر کے مسائل پر رائے کے اظہار کی جانچ پڑتال ہوتی تھی جس کے نتائج سے کوئی آگاہ نہیں تھا۔ علماء ثقات کو جو خیالات قابل قبول نہیں تھے ان کی جم کر وکالت کرنے والے 'بدعتی' کو یا تو برباد کر دیا جاتا تھا اور اگر وہ خاصی بڑی تعداد میں راسخ قسم کے پیرو جمع کرنے میں کامیاب ہو گیا تو ایک اور فرقہ پیدا ہو جاتا تھا۔

مسلم اصولِ قانون نے جیسے جیسے ترقی کی اور خصوصی مطالعے کا موضوع بنتا گیا تو ایک قانون داں یعنی فقیہ اور ایک مذہبی مفکر اور صوفی کے درمیان فرق نمایاں ہونے لگا اصطلاحاً اور واقعتاً دونوں ہی اعتبار سے یہ سب لوگ علماء تھے۔ یہ سب ایک ہی کتابیں پڑھتے اور ایک ہی ماخذ کو تسلیم کرتے تھے۔ لیکن ریاست کے عہدیداروں کی حیثیت سے فقیہوں کا کام تھا قانون کا اطلاق۔ چنانچہ یہ لوگ اپنی تمام تر توجہ قانونی مسائل پر مرکوز رکھتے تھے اور نظائر کے طور پر مستند فقیہوں کی آراء ہی پر قائم رہتے تھے۔ مذہبی مفکرین شریعت کو عقیدے اور شعائر کی ناقابل تقسیم وحدت تصور کرتے تھے۔ یہ لوگ بادشاہوں اور درباروں اور ریاست کے انتظامی امور سے دور رہتے تھے۔ وہ قرآن اور حدیث کو رہنمائی کا اصل اور فوری اور اس کے علاوہ قطعیت کے ساتھ ماخذ سمجھتے تھے۔ صوفیوں کا دعویٰ تھا کہ ہم شریعت پر کاربند ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ اُن کا عقیدہ اور عمل اس بات کا تابع تھا کہ وہ صحیح معنی میں روحانی زندگی کی ضروریات کن چیزوں کو سمجھتے ہیں۔ قانون داں مفتی کی حیثیت سے قانونی معاملات پر اظہارِ خیال کرتے تھے۔ قاضی کی حیثیت سے قانون کا اطلاق کراتے تھے۔ ہر درجے کے منصف وہی ہوتے تھے اور ان میں جو سب سے بلند ہوتا تھا وہ حکمراں کا مذہبی اور قانونی مشیر ہوتا تھا۔ قاضیوں کے تقرر، ترقی اور تبادلے کی سفارش کرتا تھا اور عام طور پر مدد معاش کی نگرانی کرتا تھا جس میں جاگیریں دینا، وقف کرنا اور نقد تقسیم کرنا شامل تھا۔ حاکم پر اور انتظامیہ پر قانون دانوں کا انحصار بہت واضح تھا۔ یہ بات بھی واضح تھی کہ قانون دانوں کے لئے ضروری تھا کہ انتظامیہ کی تائید کریں کیونکہ وہ ان کی تائید کرتی تھی اور اس بات کا امکان تھا کہ اختلافی امور میں ان لوگوں کے پیش نظر

شریعت یا اپنے ضمیر سے زیادہ سیاسی پالیسی ہوتی ہو۔ یہ لوگ سخن سازی سے بھی مبرّا نہیں تھے اور کسی مذہبی حکم کی قانونی شکل کو دونوں طرح استعمال کر سکتے تھے یعنی اس پر کاربند کرانے کے لئے بھی اور اس سے بچنے کے لئے بھی۔ باضمیر علمار دین کا فرض تھا کہ وہ سلطان اور قاضی اور ان کی قانونی موشگافیوں کے پورے نظام کی مذمت کریں۔ لیکن یہ لوگ خاص طریقوں اور خاص حدود کے اندر رہ کر ہی ایسا کر سکتے تھے۔ کیونکہ نہ صرف یہ کہ فقیہہ اپنی سرپرستی سے علمار دین کو محروم کر کے انہیں صرف خیرات پر گزر بسر کرنے پر مجبور کر سکتے تھے بلکہ فقیہہ ہی تھے جو بالآخر یہ فیصلہ کرتے تھے کہ مذہبی امور میں غلط یا صحیح نقطۂ نظر کیا ہے، اور سیاسی اقتدار اُن کے فیصلے پر عمل درآمد کراتا تھا۔ اس کے جواب میں آزاد علمار فقیہوں کے متعلق کہتے تھے کہ یہ لوگ علمار ظاہر ہیں یعنی صرف اوپری چیزوں میں یقین رکھتے ہیں اور ایسے دنیادار ہیں جو صالح بن ہی نہیں سکتے۔ تو اس طرح قانون داں یعنی فقیہہ قدامت پسندی کی نمائندگی بھی کرتے تھے اور اس پر عمل درآمد بھی کراتے تھے لیکن انہیں سچا مذہبی انسان نہیں سمجھا جاتا تھا۔ دوسری طرف آزاد علمار تھے جن کی چاہے جتنی عزت کی جاتی رہی ہو لیکن وہ جسے سچی قدامت پسندی کہتے تھے اس کے لئے وہ قبول عام حاصل نہ کر سکے۔ شریعت کی ایک محدود اور قانونی موشگافیوں کی تشریح کو صوفی تو اور بھی کم قبول کرنے کے لئے تیار تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قدامت پسندی کو ایک فریضہ تو تسلیم کیا گیا لیکن خلفار راشدین کے بعد کے کسی دور کے مسلمان اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُن کے ہم عصروں میں کون لوگ قدامت پسند ہیں جن کی رائیں تسلیم کی جائیں اور جن کی پیش کی ہوئی مثال کی پیروی کی جاسکے۔ عام مسلمان کے دل میں قاضی کے لئے کوئی خاص عزت نہیں تھی کیونکہ اُسے بتایا گیا تھا کہ قاضی دنیادار ہوتا ہے چاہے وہ اپنے کاروبار میں ایماندار ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن وہ یہ بھی دیکھتا تھا کہ جو لوگ سچ مچ ایک روحانی زندگی بسر کرتے ہیں وہ قدامت پسندی کے تصور پر غلبہ حاصل نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ قاضی کو حکومت اور قانون دانوں کی تائید حاصل تھی۔ مذہبی خیالات کے لوگوں کے احتجاج مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کی اخلاقی بنیاد کیا کھوکھلی کرتے رہے اور برادری کے اندر ایک ذہنی خلفشار اور بے چینی پیدا کرتے رہے۔ یہ ان رجحانات کا جواب بن گیا جن کی کوشش تھی کہ امت کا ذہن بالکل بند ہو۔

۲

مسلم فرقہ ایک سیاسی سوسائٹی بھی رہا ہے اور مذہبی بھی۔ ان دونوں پہلوؤں کو

ناقابلِ تقسیم سمجھا جاتا رہا ہے کیوں کہ اسلامی تعلیمات کا اصرار دنیوی اور روحانی زندگی کی یکجائی پر ہے۔ اس کا حکم ہے کہ مذہبی اور دنیوی زندگی کو ایک ہی قسم کی اقتدار کی بنیاد پر منظم کرنا چاہئے۔ یہ کہ خدا کے حضور میں ہر شخص برابر ہے اس تصور کو قانونی اور سیاسی برابری کی شکل دے کر اس کا سماجی اور سیاسی اظہار ہونا چاہئے یہ کہ خزانہ عامہ یعنی بیت المال کو فلاحِ عام کو فروغ دینے کا ذریعہ سمجھنا چاہئے۔ سیاسی امور میں اختیار تو سب سے زیادہ پارسا شخص کے ہاتھ میں دینا چاہئے لیکن چونکہ برادری کے ہر فرد پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ نیکی کا راستہ دکھائے اور بدی کی طرف جانے سے روکے اس لئے اسے یہ حق حاصل ہے کہ ذاتی رویے اور پبلک پالیسیوں اور عمل کو پرکھے اور جو غلط ہے اس کی مذمت کرے۔ خود رسول اللہ اور کچھ صحابیوں کی حیات اور خیالات میں سیاسی اور مذہبی اقدار کا انضمام صاف نمایاں ہے لیکن اس میں وہ نلمیاتی کیفیت اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی تھی جب تک اتنی مدت تک اس پر عمل نہ ہو کر کچھ نظائر اور آئینی ضابطے قائم ہو جائیں۔ رسول اللہ کی حیات میں آئینی ضابطوں کے سوالات پیدا نہیں ہوئے۔ ان کے انتقال کے بعد اور امت مسلمہ کی توسیع کے ساتھ ان سوالوں نے اہم ترین صورت اختیار کر لی۔ اختیارات تو بہر حال کسی ایسے کے سپرد کرنے تھے جو ان کا اہل جانشین کہلا سکے جس میں وہ روحانی اور اخلاقی خصوصیات ہوں جو ایک امام کے لئے مناسب ہیں اور ساتھ ہی ساتھ وہ ایک اہل مدبّر اور ناظم بھی ہو۔ تو یہ کیسے کیا جائے؟ ایک ممکنہ طریقہ تھا الکشن یا انتخاب۔ دوسرا طریقہ تھا حق وراثت کو تسلیم کرنا روحانی اعتبار سے بھی اور جسمانی اعتبار سے بھی۔ لیکن عرب قبائل اور خاندانوں کے درمیان اقتدار کی کش مکش میں اصولی سوالات دھندلا گئے۔ مسلم ملت مذہبی سوسائٹی بھی رہی اور سیاسی بھی۔ لیکن جب بنو امیّہ نے ذاتی حکومت کا نظام قائم کر دیا تو اس کے بعد یہ مانا جانے لگا کہ امن، استقامت اور خوشحالی کا انحصار ایک موثر انتظامیہ پر ہے جس پر ایک بادشاہ کا کنٹرول ہو۔

رسول اللہ اور خلفاء راشدین کی مثالوں سے خاصا واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کے اصولوں پر کاربند حکمران اور انتظامیہ کی عام پالیسی اور عام جذبہ کیا ہونا چاہئے۔ جن امور پر شبہ ہو وہاں مشورے کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ اکثریت کی رائے پر عمل ہوگا۔ لیکن کسی سیاسی تنظیم کی پائداری کا انحصار ڈسپلن پر بھی ہونا ہے اور ایسی بات کی مخالفت کرنے کے حق اور فرض پر بھی جو کھلم کھلا غلط یا نامنصفانہ ہو۔ رسول اللہ کی ایسی حدیثیں ہیں جو اطاعت کو

لازمی قرار دیتی ہیں۔ روائت ہے کہ انہوں نے عبادہ ابن صامت سے دوسرے وعدوں کے علاوہ مندرجہ ذیل وعدہ بھی لیا :- "ہم بیعت کرتے ہیں یہ شرائط قبول کر کے کہ ہم تسلیم کریں گے اور اطاعت کریں گے اس حال میں بھی جب ہم خوش ہوں اور اس حال میں بھی جب ہم ناخوش ہوں ، اور جب ہم پر سختیاں کی جائیں گی اور جب ہم آرام سے ہوں گے اور اس وقت بھی جب دوسروں کو ہم پر سبقت دی جائے گی۔ ہم بیعت کرتے ہیں یہ شرط قبول کر کے کہ ہم حکومت کے عمّال سے جھگڑا نہ کریں گے ..... ، عبداللہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے ہم سے فرمایا میرے بعد تم (حاکموں کی طرف سے) ناانصافی اور ناپسندیدہ اعمال دیکھو گے۔ صحابیوں نے سوال کیا "ان حالات میں آپ ہمیں کیا کرنے کا حکم دیں گے ؟" رسول اللہ نے جواب دیا "ان حاکموں کو وہ دو جو ان کا حق ہے اور اللہ سے وہ مانگو جو تمہارا حق ہے "۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ "اگر کوئی شخص دیکھے کہ اس کا حاکم ناپسندیدہ کام کر رہا ہے تو اسے چاہئیے کہ صبر سے کام لے کیونکہ جو شخص بھی امام کی اطاعت سے بالشت بھر بھی دور جاتا ہے تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا"۔ حذیفہ بن یمان سے روائت ہے کہ "رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "میرے بعد ایسے امام ہوں گے جو وہ نہ کریں گے جس کی میں نے ہدائت کی ہے اور میری سنت پر عمل نہ کریں گے اور ان حاکموں میں ایسے لوگ بلند ہوں گے جن کے دل انسانی سینوں میں شیاطین کے دل کے طرح ہوں گے "۔ میں (حذیفہ) نے عرض کیا :- یارسول اللہ اگر میں یہ حال دیکھوں تو کیا کروں ؟ رسول اللہ نے فرمایا "اگر تمہاری پیٹھ پر بھی ضربیں لگائی جائیں تو بھی تمہارا فرض ہے کہ اپنے حاکم کی اطاعت کرو ، اور اگر تمہاری جائداد چھین لی جائے تب بھی تم اس کی اطاعت کرو"۔ تاریخی پس منظر سے الگ کر کے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ حدیثیں اسلام کے بنیادی عقائد کے بالکل خلاف ہیں اور رسول اللہ کے احساسِ عدل اور اپنی ملت کے لئے ان کے دل میں جو محبت تھی اس سے بالکل میل نہیں کھاتیں۔ اس لئے ہمیں ان حدیثوں کو اُن حدیثوں کے ساتھ رکھ کر دیکھنا چاہئے جنہوں نے اطاعت کو مشروط قرار دیا ہے "۔ عبادہ بن صامت مروی ہیں کہ رسول اللہ نے اس شرط پر بیعت کے لئے کہا کہ ان کی اطاعت تمام حالات میں کی جائے گی۔ یہ کہ جن کے ہاتھ میں اختیار ہے ان کی مخالفت نہ کی جائے گی سوا ان حالات کے جب وہ کھلم کھلا کفر کے کام کریں اور

کتاب اللہ سے اس بات کی شہادت ملے کہ یہ کام کفر کے ہیں۔ ، "تمہارے بہتر حاکم وہ ہیں جن کے لئے تمہارے دلوں میں محبت ہے اور جن کے دلوں میں تمہارے لئے محبت ہے، جن کے لئے تم دعا کرتے ہو کہ اللہ انہیں اپنی مہربانیوں سے نوازے اور وہ بھی تمہارے لئے ایسا ہی کرتے ہوں۔ اور بدترین امام وہ ہیں جن کے لئے تمہارے دلوں میں دشمنی ہو اور جن کے دلوں میں تمہارے لئے دشمنی ہو، جن پر تم لعنت بھیجتے ہو اور جو تم پر لعنت بھیجتے ہوں۔" صحابہ نے کہا "یا رسول اللہ کیا ہم ایسے لوگوں کی مخالفت نہ کریں؟"، رسول اللہ نے فرمایا "نہیں، اس وقت تک نہیں جب تک وہ تمہارے درمیان صلاۃ قائم کرتے ہیں۔"[7] "گناہ کی طرف لے جانے والے کسی شخص کی اطاعت کی اجازت نہیں ہے۔ اطاعت صرف نیک اعمال میں کی جاتی ہے۔"[8] "مسلمان پر (واجب ہے) کہ تمام امور میں سننے اور اطاعت کرنے خواہ وہ اسے پسند ہو یا ناپسند ماسوا اس کے کہ جب اس کو کوئی ایسا کام کرنے کا حکم دیا جائے جو گناہ ہو۔ تو جب اس کو گناہ کا کام کرنے کا حکم دیا جائے تو سننا اور اطاعت کرنا (واجب) نہیں ہے۔"[9] "اپنے (مسلمان) بھائی کی مدد کرو خواہ وہ غیر منصف ہو یا اس کے ساتھ ناانصافی کی جارہی ہو۔" صحابہ نے کہا "جن کے ساتھ بے انصافی ہوئی ان کی مدد کرنا ہماری سمجھ میں آیا لیکن غیر منصف کی مدد ہم کس طرح کریں؟" رسول اللہ نے جواب دیا: "غیر منصف کی مدد اس طرح کرو کہ اس کا ہاتھ پکڑ دو اور اسے ناانصافی کرنے سے روکو۔"[11] "اگر تم میں سے کوئی شخص شر کو دیکھے تو اس کا فرض ہے کہ خود اپنے ہاتھ سے اسے دور کرے۔ اگر حالات ایسے ہوں کہ وہ خود اپنے ہاتھ سے اسے دور نہیں کر سکتا تو سب کے سامنے اعلان کرے کہ یہ شر ہے۔ اگر حالات اس کی بھی اجازت نہ دیں تو اسے چاہئے کہ اپنے دل میں اسے شر تصور کرے۔ یہ ایمان کی پست ترین شکل ہے۔" بعد میں ایسے فتوے دئے گئے جن میں ان اصولوں کو دہرایا گیا۔ فتح الباری کے مطابق "لوگوں کو سلطان کے خلاف تب تک بغاوت نہ کرنی چاہئے جب تک وہ صاف صاف کفر کے کام نہیں کرتا۔ لیکن وہ اگر ایسے کام کرتا ہے تو واجب ہے کہ اس پر حملہ کیا جائے۔"[12] حکم عدولی کی بہت واضح اور ہمت افزا حدیث یہ ہے: "جہاد اکبر وہ کرتا ہے جو غیر عادل سلطان کے سامنے سچائی کا اعلان کرتا ہے۔" امام غزالی نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ اس کے مستند ہونے کی اس بنا پر مشتبہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ کی حیات میں 'حاکم' یا 'بادشاہ' کے لئے 'سلطان' کا لفظ استعمال نہیں ہوتا تھا۔ لیکن ہم یہاں بتانا صرف یہ چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو قبولیت

حاصل ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت ہے کہ اس حدیث کو مشکوٰۃ میں ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، احمد اور نسائی کی سند پر شامل کیا گیا ہے[۱۳]

جن حدیثوں میں اطاعت کو مشروط قرار دیا گیا ہے ان کے موثر ہونے اور ان کی سیاسی قدر و قیمت کا انحصار اس پر ہوگا کہ کفر کے اور 'صلاۃ قائم رکھنے' کے کیا معنی لئے جاتے ہیں۔ لیکن یہ تو بہرحال کہا ہی جاسکتا ہے کہ انہوں نے مسلمان پر مذہبی طور پر لازم قرار دیا کہ سلطان کے اعمال کا جائزہ لے اور یہ واضح کر دے کہ میری اطاعت مشروط ہے۔ ہمارے سامنے ایسے لوگوں کی مثالیں ہیں، خاص طور پر رسول اللہ کے بعد پہلی صدی میں جنہوں نے غیر منصفانہ سیاسی نظام قبول کرنے سے انکار کیا اور اس کی وجہ سے صعوبتیں اٹھائیں[۱۴]۔ اس لئے علماء کے لئے اور خاص طور پر فقہاء کے لئے ضروری ہوگیا کہ جہاں تک ممکن ہو ان حالات کو واضح کریں جب اطاعت ضروری ہے اور جب مخالفت ضروری ہے۔ ان کی وجہ سے سیاسی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی تھی۔ انہیں پوری آزادی کے ساتھ اپنی رائے کے اظہار کے نتائج سے بھی خوف آتا ہوگا۔ لیکن زیادہ تر لوگ دوسری انتہا پر پہونچ گئے اور انہوں نے کہا کہ حکمراں خدا کے سامنے جواب دہ ہے، لوگوں کے سامنے نہیں اور اس سے بھی خراب بات یہ ہوئی کہ انہوں نے اس کے اختیار کو اس کے حق کا نام دیدیا[۱۵] اور حکمراں کی حیثیت سے اس کے اختیار کو مسلم ملت کی بھلائی کا ہم معنی کر دیا۔ اس طرح اطاعت کو تقریباً مذہبی فریضہ بنا دیا گیا جبکہ حکمراں پر اسی مناسبت سے کوئی فریضہ عائد نہیں کیا گیا اُسے تو صرف بدعتی قرار دئے جانے ہی پر اختیارات سے محروم کیا جاسکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قدامت پسند مسلم فکر زبردست تضادات کا شکار ہوگئی اس کی اخلاقی پوزیشن کھوکھلی ہوگئی اور ہندستان اور دوسری جگہوں پر مسلم ملّت کے لئے تباہ کن ثابت ہوئی۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ عیاری حیثیت سے مسلم فقہ کا فروغ اور قیام اس وقت ہوا جب مسلمان ہندستان آئے۔ اس کے سیاسی عقائد میں بنیادی تضاد کیا تھے اسے ہم چند مثالوں سے پیش کریں گے۔

مورخ برنی کے لئے قدامت پسندی کو بڑا اونچا مرتبہ حاصل تھا۔ اس نے ایک خطبہ نقل کیا ہے جو التمش (۱۲۱۱ء تا ۱۲۳۶ء) کے دربار میں ایک مشہور واعظ نے دیا تھا۔ ان سے غالباً لوگ بہت خوف بھی کھاتے تھے۔ یہ تھے سید نورالدین مبارک غزنوی جو

شیخ الاسلام بھی تھے:

بادشاہ امور بادشاہت کی بنیادی ضرورتوں کے لئے جو بھی کرتے ہیں، جس طرح وہ کھاتے پیتے ہیں اور کپڑے پہنتے ہیں، جس طرح نشست و برخواست کا اہتمام کرتے ہیں، گھوڑے کی سواری کرتے ہیں اور لوگوں کی نشست کا انتظام کرتے ہیں اور اپنے سامنے ان سے سجدہ کرواتے ہیں، جس طرح وہ پوری ولدہی سے اللہ سے سرکشی کرنے والے ایران اور بازنطیہ کے بادشاہوں کے آداب و رسوم کو قائم کرتے ہیں، جس طرح وہ اللہ کے بندوں کے تمام امور میں ایک خاص بنیاد پر عمل کرتے ہیں جو رسول اللہ (کی سنت) کے منافی ہے تو گویا اس طرح صفاتِ الٰہی کا دعوہ کرتے ہیں اور آخرت میں سزا کے مستحق ہیں۔[19]

فتاوائے جہانداری میں برنی اسی چیز کو پھر دہراتا ہے:

"قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے اور نہ رسول اکرم کی کوئی ایسی حدیث ہے جو بادشاہوں کی شان و شوکت، طور طریقوں کی اجازت دیتی ہو یا تکبر اور اقتدار کے ان تمام اعمال کی اجازت دیتی ہو جن کے ذریعہ دور اور نزدیک رعایا کے دلوں پر بادشاہوں کا خوف مرتسم کیا جاتا ہے اور جو اُن کے احکام کی بجاآوری کے لئے ایک ذریعہ بن جاتے ہیں اس کے علاوہ ہم تک خلفائے راشدین کے اقوال و افعال کے ذریعہ جن کی پیروی کرنا مذہب اسلام کے بادشاہوں کے لئے قابل فخر بات ہونی چاہئے، ایسی کوئی ہدایت بھی نہیں پہونچی ہے۔[11]

اسی مورخ نے علاءالدین خلجی اور بیانہ کے قاضی مغیث کے درمیان ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں قاضی نے بادشاہ سے کہا کہ میں نے فقہ اور مذہب پر جو کتابیں پڑھی ہیں ان سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ دربار کی شان و شوکت اور اخراجات، حد سے تجاوز کرنے والی سزائیں، دیوگیر سے حاصل ہونے والے مالِ غنیمت پر تصرّف یہ سب غیر شرعی حرکتیں ہیں۔[11] حقیقت یہ ہے کہ بادشاہوں اور ظالم حکمرانوں کے طور طریقوں کو کبھی جائز تصور نہیں کیا گیا اور ان کے متعلق مسلسل اظہار ناپسندیدگی کیا گیا اور مذمت کی گئی۔ زیادہ تر بادشاہوں اور درباریوں میں شراب اور عیاشی کے خبائث عام تھے اور ان کا اکثر و بیشتر احتساب کیا جاتا تھا۔

لیکن بادشاہوں کا اقتدار قائم رکھنا ضروری تھا۔ ہر مسلمان پر فرض عائد کیا گیا ہے کہ 'جو حلال ہے وہ کرے اور جو حرام ہے اس سے اجتناب کرے، لیکن اس کو وسعت دے کر

اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ بادشاہ جو کھلم کھلا ناانصافی کریں یا ظلم کریں یا شریعت کی خلاف ورزی کریں تو ان کے خلاف مقاومت بھی جائز ہے۔ بادشاہوں کو اپنے اعمال کے لئے صرف خدا کے سامنے جواب دہ ٹھہرایا گیا۔

"اگر (امام کے خلاف) مسلمانوں کی ایک جمعیت بغاوت کرتی ہے تو ہمیں اولاً اس کا سبب معلوم کرنا چاہئے۔ اگر سبب سلطان کی ناانصافی اور ظلم ہے تو لوگوں کو باغی نہیں کہا جائیگا اور سلطان کے لئے لازم ہے کہ وہ ناانصافی ترک کر کے انصاف کی راہ اختیار کرے۔ لیکن جو مسلمان اس جمعیت سے تعلق نہ رکھتے ہوں ان کے لئے امام کی امداد کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ اس طرح وہ بالواسطہ ناانصافی کے معین و مددگار ہوں گے اور نہ ہی انہیں (بغاوت کی) اس جمعیت کی مدد کرنی چاہئے کیونکہ اس کا مطلب ہوگا امام کی مخالفت میں لوگوں کی ایک جمعیت کی تائید کرنا۔ لیکن اگر لوگوں کی بغاوت کا سبب امام کا کوئی ظالمانہ قدم نہیں بلکہ لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ انہیں حکمرانی کا حق ہے اور اس وجہ سے وہ امام کے مخالف ہوتے ہیں تو ان کی حیثیت باغیوں کی ہوگی اور ہر شخص پر فریضہ عائد ہوگا کہ وہ امام کی تائید کرے۔ اگر ایسے لوگ ہیں جو بغاوت کرنے کی بات کرتے ہیں لیکن اپنے اس ارادے پر عمل نہیں کرتے تو امام کو ان کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کرنی چاہئے۔ ہمارے زمانے میں زبردست کا پلہ بھاری ہوتا ہے۔ ایک منصف مزاج شخص اور باغی کے درمیان فرق کرنا ممکن نہیں رہ گیا ہے کیونکہ تمام لوگ دنیا (کی نعمتوں) سے فائدہ اٹھانے کے یکساں طور پر متمنی ہیں[20]

یہ سخن سازی ہے لیکن اس سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غیر مشروط طور پر بغاوت کی مذمت کئے بغیر مسلمانوں کی کسی بھی بڑی یا چھوٹی جمعیت کے لئے ناممکن بنا دیا گیا کہ وہ عدل کی زندگی بسر کرنے کی طرف رغبت دلا سکے، دوسروں کو ایسا ہی کرنے پر آمادہ کر سکے اور ناانصافی اور برائی کی مخالفت اس بنیاد پر کر سکے کہ یہ بغاوت کا، نافرمانی کا بلکہ اختلاف کے اجتماعی اظہار کا جائز سبب ہے۔ حکمراں کو اظہار ناراضگی سننے پر تو مجبور کیا جا سکتا تھا لیکن اس قسم کی ہر بحث سے دامن بچا لیا گیا کہ وہ کون سے حالات ہیں جن میں متقی و پرہیزگار مسلمان متحد ہو کر حکمراں کو مجبور کر سکیں کہ وہ شریعت پر عمل پیرا ہو۔

قاضیوں پر اپنی گرفت کے ذریعہ بادشاہ نے مذہبی قانون کے میدان میں اپنے اختیارات بڑھائے۔ فتاوائے بزازیہ کے مطابق قاضی کا تقرر صرف خلیفہ کر سکتا تھا یا اگر خلیفہ نے سلطان

کو اختیار دیدیا ہو تو سلطان کر سکتا تھا۔ اگر سلطان کو تقرری کا حق حاصل تھا کہ بلا سبب یا کسی سبب سے قاضی کو برطرف بھی کر سکے۔ اگر سلطان کسی نامناسب شخص کو قاضی مقرر کرتا ہے تو گنہگار سلطان ہوگا۔ احکام (خواہ وہ قانونی ہوں یا شرعی) کے نفاذ اور ترسیل کے لئے اصابت لازمی شرط نہیں ہے اس لئے ایک فاسق و فاجر شخص کو قاضی نہیں بنانا چاہئے۔ اگر کوئی شخص قاضی بننے کے بعد فاسق و فاجر ہو جائے تو اسے برطرف کیا جا سکتا ہے لیکن جب تک سلطان اسے برطرف نہ کرے اس وقت تک فسق و فجور کی بنیاد پر خود بخود اسے برطرف نہیں سمجھا جا سکتا۔[۲۱] قانون کے نام پر سلطان کے آگے اس سپردگی کی تمہید کے طور پر دینداری کا جملہ بھی ہے کہ "مستند فقہاء کے مطابق بہتر ہے کہ ایسا شخص قاضی کا عہدہ قبول نہ کرے" لیکن یہ دینداری اس بیان سے منسوخ ہو جاتی ہے کہ اگر کوئی شخص ـــــــ اور ایسا شخص منافق ہونے کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے ـــــ ایمانداری سے یہ سمجھتا ہے کہ اس کے سوا کوئی اور شخص اس عہدے کا اہل نہیں ہے تو اس کا فرض ہے کہ مسلمانوں کے مفاد کی حفاظت کی غرض سے اس کو قبول کرے۔[۲۲]

۳

حکمرانی صرف قاضیوں، محتسبوں اور فقیہوں کے ذریعہ ہی شریعت کو قائم رکھ سکتا اور اس پر عمل کرا سکتا تھا کیونکہ خود اسے مذہبی معاملات میں کوئی اختیار حاصل نہیں تھا۔ قاضیوں اور فقیہوں کے پاس بادشاہ کا ذریعہ چھوڑ کر اور کوئی دوسرا ذریعہ نہیں تھا کہ لوگوں سے اپنے آپ کو اور اپنی دینی صلاحیت کو منوا سکیں۔[۲۳] چنانچہ ان دونوں کے درمیان ایک اتحاد تھا جو دونوں فریقوں کے خصوصی مفادات پر مبنی تھا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے مذہبی مفکرین اور متصوفین نے اس اتحاد کی برائی کے متعلق بہت کچھ کہا ہے۔ اور سرکاری علماء نے نفسیاتی معاوضے کے طور پر اپنی عزت نفس اور معاشرتی حیثیت دونوں کو برقرار رکھنے کے لئے خودداری کے ان جذبات کی قصیدہ خوانی ضروری سمجھا۔ جو عام طور پر زیادہ تر لوگوں میں مشترک ہیں اور یہ بھی ضروری سمجھا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایسی خلیج حائل کر دی جائے کہ مسلمان غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرنے پر مجبور ہو جائیں اور بادشاہوں اور امراء کے مفادات کا شکار ہو جائیں۔

مسلمانوں کے ذہن میں اس بات میں کبھی کوئی شک نہیں رہا کہ انہیں سارے روئے زمین پر پھیل جانے کا حق ہے۔ اس تصور کو معروضی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے لئے ان تاریخی قوتوں پر غور کرنا چاہئے جو ساتویں صدی سے لے کر بعد تک ان کی توسیع کی پشت پر رہی ہیں۔

مسلمان تُرک جنہوں نے ہندستان میں اپنی حکومت قائم کی اُن خانہ بدوش قبائل کی شاخ تھے جنہیں فتوحات اور ترکِ وطن کے مواقع تلاش کرنے پر مجبور کر دیا گیا تھا۔ قبل اسلام ہندستانی تاریخ میں ایسے بے شمار واقعات ملتے ہیں جب اپنے گھروں سے نکلنے پر مجبور قبائل نے شمالی ہندستان کے علاقوں کو فتح کیا۔ مسلمان ترکوں کی آمد بھی اسی عمل کا سلسلہ تھا۔ کسی غیر اور نامعلوم سرزمین کو فتح کرنے کی خواہش اور ہمت کسی فلسفیانہ بے تعلقی یا شکست خوردگی کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ فاتحین کے سامنے اپنی پالیسیوں کے جواز میں ہمیشہ کوئی راسخ یقین رہا ہے مسلمان ترکوں کے لئے ہندستان میں پیش قدمی کا جواز یہ فریضہ تھا کہ اسلام کی اشاعت ضروری ہے۔ بادشاہوں اور جنگجو لوگوں کی رائے تھی یہ کام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک غیر مسلموں کو محکوم اور ان کے علاقوں پر قبضہ نہ کر لیا جائے۔ اس طرح اشاعتِ اسلام جنگ اور فتوحات کی ہم معنی ہو گئی۔ فارسی وقائع میں ابتدائی ترکی فوجی کامیابیوں اور دہلی کے سلاطین اور مغل بادشاہوں کی جنگوں کے ہر واقعہ کو ادبی چاشنی کے ساتھ بار بار اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو ناگوار ہوتا ہے۔ ہدایہ میں بہت واضح طور پر کہا گیا ہے کہ کافروں کے خلاف جہاد قانوناً جائز ہے خواہ ان لوگوں نے خود پیش قدمی نہ کی ہو۔[۱۴] جن آیاتِ قرآنی میں جہاد کے لئے شرطیں عاید کی گئی ہیں ان کی تشریح اس طرح کی گئی کہ غیر مسلموں کے ساتھ جنگ ایک اصول ہے اور امن کا انحصار مناسب حالات کے پیدا ہونے پر ہے۔ ہندستان میں ہندؤں کے ساتھ کیسا سلوک کیا جائے یہ جہاد کے اصول کا منطقی نتیجہ تھا۔

جب تک وہ (بادشاہ) کفر اور الحاد، شرک اور بت پرستی کا اللہ کی راہ میں اور دینِ برحق کی حفاظت کے لئے پوری استیصال نہیں کر دیتے تب تک دین کے مامن ہونے کا فریضہ پورا نہیں کر سکتے۔ اگر وہ شرک اور کفر کو مکمل طور پر اس لئے ختم نہیں کر سکتے کہ ان نے جڑیں پکڑ لی ہیں اور مشرکوں اور کافروں کو اس لئے ختم نہیں کر پاتے کہ اُن کی تعداد بہت ہے تو یہ کوئی کم قابل ستائش بات نہ ہوگی اگر وہ اسلام کی خاطر اور دین برحق کو پناہ دینے کی خاطر کوشش کریں کہ مشرک اور بت پرست ہندؤں کی ہتک کریں اور بے عزتی کریں اور انہیں صدمہ پہونچائیں اور ان کو شرمندہ کریں کیونکہ وہ اللہ کے اور اللہ کے رسول کے بدترین دشمن ہیں۔ .... اسلام کی عظمت اور دین برحق کی عزت کی خاطر

ان کا فرض ہے کہ کسی ملحد اور مشرک کو ایک باعزت شخص کی حیثیت سے نہ رہنے دیں۔۔
۔۔۔۔۔ اور نہ انہیں کسی جماعت یا گروہ، صوبے یا ضلع کا حاکم مقرر کریں۔[26] یہ کسی فقیہہ کے خیالات نہیں ہیں بلکہ التمش کے دربار کے ایک کٹر متعصب واعظ کے خیالات ہیں جب دہلی سلطنت اپنے پیر جمانے کی کوشش میں مصروف تھی۔ اسی بات کو قاضی مغیث نے بھی دہرایا ہے لیکن ان کے پاس سیاسی اسباب اور بھی کم ہیں۔ "ہندو کو معمولی حیثیت میں رکھنا بھی دینداری کی ایک بنیادی شرط ہے۔"[27]

اصطلاحاً ہندو ذمی تھے یعنی ایک مسلم ریاست کے غیر مسلم باشندے اس سوال پر قدامت پسند موقف ہمیشہ انتہائی اشتعال انگیز رہا ہے اور اب ایسا لگتا ہے کہ یہ مذہبی رعونت اور تشدد کی نمائش تھی۔ یہ ایک ایسا موقف بھی تھا جس کے اختیار کرنے میں تاریخ اور تاریخی نظائر کا کوئی خیال نہیں رکھا گیا۔ ایک معروضی پرکھ کے لئے ہم مختصر طور پر ان مختلف حالات کا جائزہ لیں گے جن میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کا تعین ہونا تھا۔

اسلام کی تبلیغ سب سے پہلے ان لوگوں میں شروع کی گئی جو فوراً خوں ریزی پر آمادہ ہو جاتے تھے۔ اپنے آپسی جھگڑوں میں بری طرح مبتلا رہتے تھے اور زندگی کی بالکل پرواہ نہ کرتے تھے۔ جب تک ممکن ہو سکا رسول اللہ اہل مکہ کے شب و ستم کو صبر سے برداشت کرتے رہے اور اپنے مختصر سے گروہ کو تباہی اور بربادی سے محفوظ رکھا۔ ہجرت کے بعد مدینے میں مسلمانوں کو دوسری برادریوں سے واسطہ پڑا اور ان تعلقات کی ایک بنیاد وضع کرنی پڑی۔ یہودی اور عیسائی بستیوں کے ساتھ معاہدے کرنے پڑے۔ ان معاہدوں کی شرائط میں اگر امداد اور تحفظ کے متعلق باہمی ضمانتیں ہیں تو ان غیر مسلم آبادیوں کی حفاظت کی مسلمانوں کی طرف سے یقین دہانی بھی ہے جو جمعیتہ المسلمین کے ساتھ یک جہتی کے لئے آمادہ تھیں۔ ان یقین دہانیوں کے ذریعہ قانونی طور پر غیر مسلم ملت کے اس حق کو تسلیم کیا گیا تھا کہ اسے اپنی تنظیم برقرار رکھنے اور اپنی شریعت پر چلنے کا اختیار ہے۔ اس طرح رواداری اور بقائے باہمی کو ایک ٹھوس شکل دی گئی تھی۔

رسول اللہ کے اولین دو جانشینوں نے سنت نبوی پر اخلاقی اصولوں اور حالات

واقعی کو بڑے تدبر سے نظر میں رکھتے ہوئے عمل کیا۔ غیر مسلموں کے جو قبائل اور بستیاں مسلم مملکت کا جزو بن گئے انہیں مکمل مذہبی آزادی دیدی گئی۔ صرف اتنی پابندی رکھی گئی کہ اس آزادی پر عمل درآمد سے ملتوں کے درمیان کوئی مناقشہ نہ کھڑا ہوجائے۔ صلیب کو جلوس کی شکل میں لے جایا جاسکتا تھا لیکن نہ تو مسلمان مجمع کے درمیان سے اور نہ ایسی بستیوں میں سے ہو کر جن میں صرف مسلمان بستے ہوں، مسلمانوں کی نماز کے اوقات کو چھوڑ کر ناقوس کسی[۲۸] وقت بھی بجائے جاسکتے تھے۔ لباس اور حلیے میں ایک خاص تمیز قائم تھی اور گھوڑے کی زین کے استعمال میں بھی۔ یہ وہ دن تھے جب تہذیب کی ہر ظاہری شکل میں غیر مسلم مسلمانوں سے برتر تھے۔ قانون کے ذریعہ کسی قسم کا امتیاز برقرار رکھنے کو قابل اعتراض سمجھنا درست تو ہوگا لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے پشت پر یہ تصور کارفرما نہیں تھا کہ دیکھو غیر مسلم دیکھنے میں کم تر ہیں۔ یہ تفصیلات غیر اہم ہو جاتی ہیں اگر ہم اس حقیقت کو نظر میں رکھیں کہ ذمّی کی اصطلاح میں یہ معنی مضمر تھے کہ جو غیر مسلم مسلمانوں کے دائرہ اختیار میں ہیں ان کی دیکھ بھال کی ذمہ داری مسلمان قبول کرتے ہیں۔ اُن کی جانیں اور مال ومتاع محفوظ تھے اور انصاف برابری سے ہوتا تھا۔ جزیہ ایک ایسا ٹیکس تھا جس کے ذریعہ وہ فوجی مصارف پورے کئے جاتے تھے جو ذمیوں کی حفاظت پر خرچ ہوتے تھے جو لوگ فوج کے لئے اپنی خدمات پیش کرتے تھے یا جن سے ایسا کرنے کے لئے کہا جاتا تھا وہ جزیہ سے مستثنٰی تھے[۲۹]۔ حاجت مند ذمیوں کو حق حاصل تھا کہ بیت المال سے امداد اسی طرح حاصل کریں جیسے مسلمان حاصل کرتے تھے۔ "کیونکہ بات صرف یہ نہیں ہے کہ ہم ان سے آمدنی (یعنی جزیہ) حاصل کریں جبکہ وہ جوان ہوں اور انہیں چھوڑ دیں جب وہ بوڑھے ہوجائیں"[۳۰]

ممکن ہے یہ ایک مثالی پالیسی نہ رہی ہو لیکن یہ نامنصفانہ یا نامعقول نہیں تھی۔ لیکن فقہ نے ان تاریخی نظائر سے منہ موڑا اور قرآن کی ان آیات کی طرف رجوع کیا جو اُس زمانے میں نازل ہوئی تھی جب کہ ان لوگوں کے خلاف انتہائی شدید اور سخت لڑائی لڑی جارہی تھی جو مسلمانوں اور اسلام کو کچلنے پر کمر بستہ تھے۔ چنانچہ دنیا کے ہر حصے کے غیر مسلموں کو خواہ ان کی حالت کیسی ہی ہو اور مسلمانوں کی طرف ان کا رویہ کیسا ہی کیوں نہ ہو سب کو کفار مکہ کا ہم پلہ اور اسلام کا دشمن جانی تصور کرلیا گیا۔ سمجھا گیا کہ

جس حد تک ان کی تذلیل ہو گی اسی حد تک مسلمانوں کی شان و شوکت اور عزت میں اضافہ ہو گا۔ جزیہ کو سمجھا گیا کہ اسلام قبول نہ کرنے کا جرمانہ ہے اور ہر شخص پر اسے اس طرح عائد کرنا چاہئے کہ اس کا حقیر اور دست نگر ہونا ظاہر ہو جائے[۱۳] اسی لئے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ جس ٹیکس کا مطلب تھا مذہبی آزادی کی ضمانت، جان مال کی حفاظت اور ریاست پر مطالبے میں مساوات۔ ہندو اس کو مذہبی غیر رواداری اور سماجی امتیاز برتنے کی علامت سمجھنے لگے۔

۴

قدامت پسندی نے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ربط و ضبط پر پابندیاں عائد کر دیں۔ ذمی کو اجازت تھی کہ مسجد الحرام میں اور دوسری مسجدوں میں داخل ہو سکے لیکن مسلمانوں کے لئے مندر میں داخل ہونا مناسب نہیں تھا کیونکہ وہاں بھوت ہوتے ہیں۔ معاشرے میں جو مسلمان صاحب حیثیت ہوں ان کے لئے مناسب نہیں تھا کہ وہ 'جھوٹ اور بدی کے لوگوں' کے ساتھ تعلقات استوار کریں۔ اگر یہ ناگزیر ہو تو اور بات ہے۔ جب تک ایک بار اور نہ دھوئے جائیں مشرکوں کے برتنوں میں کھانا نہیں کھانا چاہئے اور نماز پڑھتے وقت مشرکوں کے کپڑے پہننا مسلمان کے لئے نامناسب تھا چاہے اسے یقین ہو کہ کپڑے صاف ہیں۔ مشرک کے ہاتھ کا پکا کھانا مسلمان کبھی کبھار کھا سکتا ہے لیکن اسے اس کی عادت نہ ڈالنی چاہئے۔ لیکن اگر مشرک نے کھانے پر کچھ پڑھ کر پھونک دیا ہو تو ان کے ساتھ بالکل نہ کھانا چاہئے۔ ایک مسلمان کسی ذمی کی چاہے وہ اجنبی ہی کیوں نہ ہو دعوت کر سکتا تھا۔ مسلمان ذمی کی بخشش کے لئے دعا نہیں کر سکتا لیکن اس کے راہ راست پر آنے کے لئے دعا مانگ سکتا تھا۔ ایک مسلمان کے لئے ایک ذمی کو کافر کہنا گناہ ہے اگر اس سے ذمی کو تکلیف ہوتی ہو۔ جب تک کسی مسلمان کو یہ امید نہ ہو کہ فلاں ذمی مسلمان ہو جائے گا یا اس کی یہ خواہش ہو کہ وہ ذمی طویل عرصے تک جزیہ ادا کرتا ہے اُس وقت تک وہ اس کی درازیٔ عمر کی دعا نہیں کر سکتا۔ کسی ذمی سے مصافحہ کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر وہ سفر سے واپس آیا ہو اور وہ مسلمان کے مصافحہ نہ کرنے سے برا مان سکتا ہے تو مصافحہ کرنا جائز تھا۔ جب کوئی ذمی ملاقات کے لئے آئے تو مسلمان کے لئے کھڑے ہو جانا جائز نہیں ہاں اگر مقصد اس کو اسلام کی

طرف رجوع کرنا ہے تو جائز ہے۔ اگر احترام کا اظہار اس لئے کیا گیا کہ ذمی کو دنیا میں اعلا مقام حاصل ہے تو یہ غلط ہوگا۔[32]

۵

ان قاعدوں پر نہ تو مسلسل عمل کیا گیا ہوگا اور نہ سختی سے۔ مخالف سمت جانے والے سیاسی حالات، معاشی ضرورتوں اور سماجی اور مذہبی رجحانوں نے ان پر عمل درآمد روکا ہوگا۔ انفرادی طور پر مسلمان کی زندگی کے دوسرے پہلو تھے۔ جہاں قدامت پسندی زیادہ نمایاں نظر آتی ہے۔ واعظین عام طور پر اپنے تخیل اور زور بیان کے ذریعہ جہنم کے خوفناک عذابوں سے بچنے کا آسان راستہ سجھادیمان تھا اور سچے ایمان کو کلمہ پڑھنے تک محدود کر دیا گیا۔ لاالٰہ اللہ محمد الرسول اللہ۔ رسول اللہ کی خوبیوں، ان کی زندگی کے غزوات کی تعریفوں اور خلفاء راشدین کی حکومت کی تفصیلات بیان کر کے زبردست اعتماد و یقین کا جذبہ پیدا کیا جاتا تھا۔ پھر اس کا تقابل عصر حاضر کے حالات سے کیا جاتا تھا کہ دیکھو اخلاق پست ہو رہے ہیں اور مذہبی فرائض سے روگردانی کی جاتی ہے۔ فکر کے اس حیرت ناک حد تک سادہ طرز میں عجیب و غریب کیفیت تھی کہ بغیر کسی تبدیلی کے یہ صدیوں تک حاوی رہی اور اس کا زور کم نہ ہوا۔

اس کا ایک سبب غالباً یہ تھا کہ سیاسی اور معاشی حالات سے اسے مسلسل تقویت حاصل ہوتی رہی۔[33] مسلمان کے لئے اعلیٰ ترین کام جہاد تھا اور زندگی کا قابل تحسین تکملہ میدان جنگ میں شہادت۔ روزمرّہ کی زندگی میں اس کے معنی یہ تھے کہ فوجی خدمت سب سے اچھا پیشہ ہے اور بادشاہوں اور فوجی سالاروں کا فرض تھا کہ ہر جنگ کو جہاد بنا دیں اور فوجی پیشے کی کارگزاریوں کو مذہبی فریضے کی ادائیگی کے ہم معنی بنا دیں۔ جب یہ ممکن نہ ہوتا تو سپاہی اپنی کامیابیوں پر پیشہ ورانہ فخر میں پناہ لے سکتا تھا یا شکست کے نتائج بھگتنے میں مردانگی دکھا سکتا تھا۔ جو لوگ باصلاحیت تھے ان کے لئے فوجی ملازمت سرکاری ملازمت بھی تھی اور اس طرح دنیا میں ترقی کرنے کا بہترین زینہ تھی۔ ان معتقدات سے اور اپنے فوائد کی اس تلاش سے حکمرانوں نے خوب فائدہ اٹھایا اور گہرے اور وسیع مفادات کی تمام تر طاقت کو قدامت پسندی کے سیاسی نظریات کو مستحکم کرنے میں لگا دیا۔ سپاہیوں اور سالاروں کا پورا انحصار بادشاہ پر تھا۔ تاجر بادشاہ اور امراء پر انحصار کرتا تھا جو اصل

میں کامیاب سپاہی ہوتے تھے۔ یہ تینوں مل کر کاشتکار اور دستکار کا استحصال کرتے تھے۔

۶

قدامت پسندی حکمرانوں کے لئے کبھی کبھی اور کچھ صورتوں میں پریشان کن بھی ہوتی تھی لیکن عام طور پر اُن کے لئے فائدے مند ہی ہوتی تھی۔ حالانکہ عباسی خلفاء تمام طاقت سے محروم ہو چکے تھے لیکن دسویں صدی کے بعد سے کسی بھی حیثیت کے آزاد حکمراں کے لئے مستحسن تھا۔ اور اس لئے ضروری تھا کہ خلیفہ اس کے تخت و تاج کو تسلیم کر لے۔ تحکم پسند محمود غزنوی تک کو یہ دستور تسلیم کرنا پڑا۔ سلاطین دہلی بھی اس پر قائم رہے۔ سیاسی نظام کے قدامت پسند تصور کے مطابق ضروری تھا کہ متعلقہ ملک کے حکمراں کا نام اور خلیفۂ وقت کا نام نمازِ جمعہ میں عام مسلمانوں کے سامنے خطبے میں لیا جائے۔ اس کی بھی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ سکوں پر خلیفہ اور سلطان دونوں کے نام کندہ ہیں۔ خلیفہ کے سامنے اظہارِ وفاداری کے ذریعہ نام کی حد تک تمام مسلم ریاستیں ایک قسم کی بالاتر سیاسی اکائی کا حصہ بن جاتی تھیں۔ اس سے آزاد حکمرانوں کے اختیارات پر کوئی اثر بھی نہیں پڑتا تھا اور ان کے صاحب اقتدار ہونے کی ایک قانونی شکل بھی پیدا ہو جاتی تھی اس لئے اس میں بڑا فائدہ تھا کہ خلیفہ کے ساتھ تحائف کا تبادلہ ہو اور اس سے ایک خطاب مل جائے۔

قدامت پسندی نے جو قاعدے قانون نافذ کئے تھے ان پر عمل درآمد بھی مفید تھا۔ لیکن ان پر عمل درآمد کس طرح ہو اس کا انحصار الگ الگ حکمرانوں پر تھا۔ عام طور یہ توقع کی جاتی تھی کہ بادشاہ کھلم کھلا ایسی حرکتیں نہ کرے گا جن کی ممانعت کی گئی ہے۔ یہ کہ وہ علماء کی عزت کرے گا اور ان کی صحبت پسند کرے گا، یہ کہ وہ نمازِ جمعہ ادا کریگا اور کبھی کبھی کسی مانے ہوئے روحانی بزرگ کے پاس جا کر اس کی نصیحت آمیز گفتگو سنے گا۔ علماء اور مساکین کو تحائف دینے میں دریادلی کو بہت مستحسن قرار دیا جاتا تھا۔ اگر سلطان مشرکوں، شیعوں اور بدعتی فرقوں کی طرف مناسب حد تک تعصّب کا اظہار کرتا تھا تو لازم تھا کہ وہ متقی لوگوں کے دل میں جگہ کر لے۔

لیکن اگر وہ یہ سب نہیں بھی کرتا تھا تو بھی بادشاہ رہتا تھا اور لوگوں کو اطاعت

کرنے پر مجبور کر سکتا تھا بشرطیکہ اس کے پاس طاقت ہو۔[42] وہ کسی کے سامنے جوابدہ نہیں تھا اور ایک مست ہاتھی کی طرح بھی پیش آسکتا تھا بشرطیکہ ہاتھی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ لیکن جو بادشاہ عام طور پر معتدل حد تک بھی متوازن اور سنجیدہ ہوتے تھے وہ اپنی مقبولیت برقرار رکھ سکتے تھے بشرطیکہ وہ کبھی کبھی اس بات کی شہادت دے دیں کہ ہمارے خیالات قدامت پسندی پر مبنی ہیں۔ ان کے لئے جائز سمجھا جاتا تھا کہ مذہبی لوگوں پر بھی شک و شبہ کریں اور ان سے ہوشیار رہیں۔ قاضی القضاۃ جسے دورِ سلطنت میں اور اس کے بعد صدر الصدور کہا جانے لگا وزیر اور مشیر ہوتا تھا۔ اور وہ یہ مطالبہ نہیں کر سکتا تھا کہ میرے خیالات پر خصوصیت سے غور کیا جائے۔ بادشاہ خود اپنے تحفظ کے مفادات کے پیشِ نظر جیسی سزا چاہیں دے سکتے تھے اور یہ بات تسلیم کی جاتی تھی کہ وہ مخالفوں اور باغیوں کے خلاف سختی سے کام لیں گے۔ اگر بادشاہ کے پاس طاقت ہوتی تو وہ شریعت کے مطابق ٹیکسوں کے علاوہ مزید ٹیکس بھی وصول کر سکتا تھا۔ اگر اس پر تنقید بھی ہوتی تو آزاد علماء اور صوفیوں کی طرف سے نہ کہ قدامت پسندی کے سرکاری نمائندوں کی طرف سے۔ لیکن اگر بادشاہ کو یہ فن معلوم تھا کہ کس طرح جذبات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ کامیابی سے جنگ لڑی جائے، بدعتی لوگوں کو کچلا جائے اور بدعتی تصانیف کو ضبط کیا جائے۔ یعنی اگر وہ اپنے اور اپنے عوام کے درمیان کسی مشترک 'مذہبی' مفاد کو دریافت کرنے کا فن جانتا تھا تو ساری تنقیدیں اور شکایتیں ختم کی جا سکتی تھیں۔ قدامت پسند ایسے موقع کی تلاش میں رہا کرتے تھے کہ انہیں بادشاہ کی تعریف کرنے اور اس کا حکم ماننے کا کوئی بہانہ مل جائے کیونکہ انہیں ہمیشہ یہ علم رہتا تھا کہ بادشاہ ذاتی حیثیت سے جو حکمراں کی حیثیت سے جو بھی کرتے ہیں ان میں سے تقریباً ہر کام شریعت کے خلاف ہوتا ہے جس کو جائز ثابت کرنا ممکن نہیں۔

سلاطین دہلی میں التمش (۱۲۱۱ء تا ۱۲۳۶ء) ہی وہ شخص معلوم ہوتا ہے جس کی عزت قدامت پسند بھی کرتے تھے اور صوفیائے کرام بھی۔ بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ء) نے شبہ سے بالاتر ذاتی قدامت پسندی کی آڑ سے بادشاہ کا مقام اتنا بلند کر دیا کہ شریعت سے اس کی کوئی مطابقت ہی نہیں رہ گئی۔ اس نے تحفظ کے نام پر بے گناہ عورتوں اور بچوں کو وحشیانہ سزائیں دیں۔ جلال الدین خلجی (۱۲۹۰ء تا ۱۲۹۶ء) کمزور بادشاہ تھا لیکن اس نے

اپنے خلاف سازش کے شبہ میں ایک ایسے شخص کو بغیر مقدمہ چلائے قتل ہونے دیا جس کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ صوفی ہے[۲۵]۔ کہا جاتا ہے کہ علاءالدین (۱۲۹۶ء تا ۱۳۱۶ء) ان تمام سوالات کو سب کے سامنے لے آیا جو اس کی پالیسی اور شریعت کے درمیان موجود ہے اور واضح طور پر اعلان کر دیا کہ میں وہی کروں گا جو مناسب سمجھوں گا نہ کہ شریعت جس کو مناسب سمجھے گی: مجھے نہیں معلوم کہ شریعت ایسے احکام کی اجازت دیتی ہے یا نہیں میں وہی حکم دیتا ہوں جس کے متعلق سمجھتا ہوں کہ اس سے میرے ملک کو فائدہ پہونچے گا اور وہ جو خاص حالات میں مجھے مناسب معلوم ہوتے ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ روزِ جزا خدا میرے ساتھ کیا کرے گا[۲۶]۔

سارے حکمران علاءالدین کی طرح صاف گوئی سے کام نہیں لے سکتے تھے کیونکہ وہ اتنے طاقتور نہیں تھے۔ لیکن کوئی بھی حکمران ضروریاتِ ریاست پر قدامت پسندی کو ترجیح نہیں دے سکتا تھا۔ اگر ہم دہلی سلطنت کے دور پر نظر کریں اور بادشاہوں کی پالیسیوں میں سب سے بڑا مشترک عنصر تلاش کریں تو شاید وہ ہوگا مذہبی امور میں مدبرانہ عدم مداخلت۔ اس پالیسی پر تمام متعلقہ لوگ عمل کر سکتے تھے۔ یعنی انتظامیہ سے متعلق علماء دین اور صوفیائے کرام۔ لیکن یہ بھی امکان تھا کہ کچھ حادثات ایسے ہو جائیں کہ دائرۂ اختیار اور حقوق کے بنیادی سوال پیدا ہو جائیں۔ تب یہ پتہ چلتا تھا کہ سارے نظام کا دار و مدار چند روایات پر قائم رہنے پر تھا اور چھوٹے چھوٹے معاملات میں بھی اگر ان کو نظرانداز کیا گیا تو سارا نظام اخلاقی طور پر مجروح ہو جائے گا۔

غیاث الدین بلبن نے مولانا کمال الدین زاہد کے علم، تقویٰ اور پرہیزگاری کا شہرہ سنا۔ سلطان نے خواہش ظاہر کی کہ مولانا کمال الدین اس کے امام بن جائیں (یعنی شہر کی جامع مسجد کے امام جہاں سلطان نماز ادا کیا کرتا تھا) اسی غرض سے اس نے مولانا کمال الدین کو اپنے پاس بلوا بھیجا۔ جب مولانا تشریف لائے تو سلطان نے کہا، ہمیں آپ کے علم، دیانتداری اور راست بازی کے مکمل ہونے پر پورا یقین ہے۔ آپ کی بڑی عنایت ہوگی اگر آپ ہم سے اتفاق کریں اور ہمارے امام کا عہدہ قبول فرمائیں۔ اس حالت میں ہمیں یقین ہو جائے گا کہ اللہ عزوجل کے حضور میں ہماری نماز قبول ہوئی۔ مولانا نے جواب دیا، ہمارے پاس ہماری نماز کے سوا اور کچھ نہیں رہ گیا۔ کیا بادشاہ ہم سے

وہ بھی چھین لینا چاہتے ہیں؟، جب مولانا نے اپنے ایمان کی مضبوطی کی بنا پر یہ جواب دیا تو سلطان خاموش ہو گیا اور سمجھ گیا کہ یہ برگزیدہ ہستی (اس کی تجویز سے) متفق نہیں ہے۔ اس نے بہت معافی مانگی اور انہیں رخصت کر دیا۔[۴۷]

یہ ایک ایسی مثال ہے جو بدقسمتی سے بہت کم ملتی ہے جب کسی مشہور عالم اور مذہبی رہنما نے بادشاہوں اور بادشاہی حکومت کی طرف اپنی پوری ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہو۔ جلال الدین اور علاءالدین خلجی، قطب الدین مبارک اور غیاث الدین تغلق کے دورِ حکومت میں شیخ نظام الدین اولیاء کو زبردست مقبولیت اور اثر حاصل تھا۔ علاءالدین خلجی کو شبہ ہو گیا کہ اس اثر کو سیاسی مقاصد کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس نے کچھ سن گن لینے کی کوشش کی، تحائف اور زمین کی پیش کش کی۔ لیکن شیخ نظام الدین نے کوئی بھی چیز قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے یہ بھی ظاہر کر دیا کہ اگر بادشاہ نے ان کی قیام گاہ پر آنے کی کوشش کی تو وہ دوسرے دروازے سے نکل جائیں گے۔[۴۸] لیکن علاءالدین نے ان کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ اس کے جانشین مبارک کو شیخ کے خلاف بھڑکایا گیا اور کہا جاتا ہے کہ وہ ان کے خلاف کچھ کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا کہ قتل کر دیا گیا۔ سیاسی امور سے شیخ نے سچ مچ اپنے آپ کو دور رکھا تھا اور اسی لئے وہ بچ گئے۔ لیکن انہیں سلطان غیاث الدین تغلق کے دربار میں آکر سماع کے جائز ہونے کے حق میں دلائل پیش کرنے پڑے۔[۴۹]

ایسا لگتا ہے کہ محمد تغلق (۱۳۲۵ء تا ۱۳۵۱ء) نے حکمران کی مذہبی حیثیت کو کچھ زیادہ ہی اہمیت دی اور علماء اور صوفیوں سے ایسی وفاداری اور تعاون کا مطالبہ کیا جو ان سے ہندوستانی مسلم تاریخ میں یا اس سے قبل کبھی نہیں کیا گیا تھا۔ منطقی طور پر اس کا موقف بالکل درست تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ میں شریعت پر باقاعدگی اور سختی سے اس وقت تک عمل درآمد نہیں کرا سکتا جب تک علماء اور صوفیہ پوری طرح میری مدد نہ کریں۔ اس نے اپنے آپ کو سلطانِ عادل کہلایا۔ یہ وہ خطاب یا اصطلاح ہے جو خالص قدامت پسند حکمران کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ نام کے ساتھ یہ خطاب لگانے پر کوئی اعتراض بھی نہ کر سکتا تھا۔ شیخ شہاب الدین حق گو کو اس کے حکم سے قلعہ کی فصیل کے نیچے پھینک دیا گیا کیونکہ انہوں نے سلطان کے منہ پر کہہ دیا تھا کہ میں ایک ظالم حاکم کو سلطان عادل

نہیں کہہ سکتا۔ تاریخ گواہ ہے کہ محمد تغلق نے اپنے مخالف بہت پیدا کر لئے اور اپنی زیادہ تر اسکیموں میں وہ ناکام ہو گیا۔ اس کے جانشین فیروز تغلق کو اس کی ان غلطیوں کا کفارہ ادا کرنا پڑا اور ایسی قدامت پسندی کا اظہار کرنا پڑا جو پوری طرح تسلیم شدہ اور روائتی کردار کی تھی۔ اس نے اپنے ان نیک اعمال کو فتوحات فیروز شاہی میں درج کروا دیا۔ جہاں تک اعلیٰ عہدیداروں اور علماء کا سوال ہے تو انہوں نے ایسا رویہ اختیار کیا جسے مکمل اطاعت ہی کہا جا سکتا ہے۔

'چونکہ مالک الملک تعالیٰ تقدس اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہمیشہ عہد اور میثاق پر رہی ہے اور چونکہ قدیم الایام سے بہتر و کہتر اپنے اخلاص کے اظہار اور خود اپنے شرف کے لئے دیندار سلاطین کی بیعت کرتے آئے ہیں اسی بنا پر میں بندۂ ناچیز بطوع و رغبت اسے قبول کرتا ہوں اور سچی نیت اور درست اعتقاد کے ساتھ خدائے کون و مکاں، خدائے زمین و آسماں، خدائے عرش و کرسی، خدائے جن و انس، اللہ الغالب المالک الملک کی قسم کھا کر کہتا ہوں..... کہ اس بندۂ ناچیز نے اس ساعت و وقت عہد کیا اور ایسی سوگند اٹھائی کہ جس کی خلاف ورزی محض کفر ہے کہ خدائگان عالم نائب امیرالمومنین خلیفۂ رب العالمین سلطان السلاطین الواثق بتائید اللہ الرحمٰن ابوالمظفر فیروز شاہ سلطان خلد اللہ ملکہٗ و سلطانہٗ و اعلیٰ امرہ و شانہ (کہ شرع کی رو سے اور امام کے حکم سے جن کی اطاعت اور فرماں برداری ہر شخص پر واجب اور ثابت ہے) کی اطاعت و فرماں برداری اور اخلاص و نیک خواہی میں رہوں گا اور اس میں راسخ اور صاف دل اور پاکیزہ اعتقاد رہوں گا اور بے غائلہ اور نیک خواہ اور مخلص اور یکرو رہوں گا اور حضرت کے دوستوں کا دوست اور اس دربِ دولت کے دشمنوں کا دشمن رہوں گا اور اپنی زندگی بھر ان شرائط پر ثابت رہوں گا اور کسی بھی حال میں اور کسی بھی وجہ سے اس درگاہِ عالی کے حشم و خدم اور وابستگان و محلطان کا مخالف نہ بنوں گا اور بادشاہ کے منصفانہ فرمان سے کبھی باہر نہ جاؤں گا اور اس دربار کے مخالفوں سے کسی قسم کا تعلق نہ رکھوں گا اور حضرت کے بداندیشوں سے کبھی دوستی نہ کروں گا اور تصریح و کنایہ سے نہ قول و فعل سے نہ قلم سے اس دربار کی بدخدمتی کروں گا اور نہ اپنے دل میں اس کی برائی کو کبھی جگہ دوں گا۔ اور اس حقیر کے وسع و امکان میں جو کچھ بھی ہے اس کے ذریعہ بندگی اور نیک خواہی اور حسنِ استقامت سے بجا لاؤں گا۔

اور اگر عیاذاً باللہ ان چیزوں کے کچھ بھی خلاف کروں تو باری تبارک وتعالیٰ کے ساتھ عہد کا ناقض گردانا جاؤں اور اس حقیر کا حشر بھی ان لوگوں سے ہو جس کے لئے آیہ "الذین ینقضون عہد اللہ" نازل ہوئی ہے اور خدا کی وحدانیت اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جمیع رسل و ملائکہ و قیامت و چہار مذہب اور ان کی کتابوں سے بیزار گردانا جاؤں۔[۱۴۱]

۷

اس دور کے شیخ الاسلام اور قاضی زیادہ تر وہ لوگ تھے۔ جنہوں نے اپنے علم کو دنیوی فائدے کے لئے استعمال کیا۔ یہ لوگ ایک دوسرے سے بہت زیادہ حسد اور جلن رکھتے تھے۔ منہاج الدین سراج خود بہت موثر واعظ تھے لیکن وہ بھی اپنے ایک ہم عصر واعظ عوام میں زیادہ مقبول تھا۔[۱۴۲] شیخ نجم الدین صغریٰ نے تو اور بھی حد کر دی کہ ایک عورت کو پیسے دیکر شیخ جلال تبریزی پر زنا کا الزام لگوایا اور اخیر میں سخت شرمندگی اٹھانی پڑی جب ان کی گھناؤنی سازش کا پردہ فاش ہو گیا۔[۱۴۳] شاید اس عہد کے ایک نمائندہ عالم اور فقیہہ کی حیثیت سے قاضی شہاب الدین دولت آبادی کا ذکر مناسب ہوگا۔ وہ فیروز تغلق کے عہد میں دولت آباد میں پیدا ہوئے اور ۱۴۴۵ء میں جون پور میں انتقال کیا۔ انہوں کے تعلیم دہلی میں ایک مشہور عالم دین قاضی عبدالمقتدر (وفات ۷۹۱ ہجری مطابق ۱۳۸۹ء) سے حاصل کی۔ ان کے استاد ان کی ذہنی صلاحیتوں کے بہت قائل تھے اور کہا کرتے تھے کہ علم تو اس کی کھال میں، اس کی ہڈیوں میں، اس کے گودے میں بھرا ہوا ہے۔ لیکن طالب علمی کے زمانے میں شہاب الدین کو کہیں سے کچھ سونا ہاتھ آگیا۔ ایک سچے دیندار کی حیثیت سے تو یہ سونا انہیں تقسیم کر دینا چاہئے تھا لیکن انہوں نے اپنی والدہ سے مشورہ کیا کہ اس سونے کو کہاں گاڑ دیا جائے۔ اس واقعہ کے فوراً ہی بعد جب ان کی ملاقات اپنے استاد سے ہوئی تو انہوں نے کہا: "تم سوچ رہے ہو کہ اپنا سونا کہاں گاڑوں، تم علم کس طرح حاصل کر سکو گے؟" بہر حال شہاب الدین نے حیرت انگیز طور پر ترقی کی۔

جب تیمور نے دہلی پر حملہ کیا تو شہاب الدین جون پور چلے گئے اور وہیں بس گئے۔ سلطان ابراہیم شرقی (۱۴۰۲ء تا ۱۴۳۶ء) نے انہیں اپنا قاضی بنا دیا اور اپنے دربار میں

ان کی نشست کے لئے ایک سنہری کرسی دیدی۔ حالانکہ ان کے ہم عصروں میں
بہت سے قابل اور عاقل لوگ تھے لیکن خدا نے انہیں جو شہرت اور عزت بخشی وہ کسی
کو حاصل نہ ہو سکی۔ انہوں نے کافیہ کی تفسیر لکھی جو بہت مقبول ہوئی۔ نحو پر ان کی کتاب
'ارشاد' تعلیمی نصاب میں داخل کی گئی۔ انہوں نے علم الانشاء پر ایک رسالہ لکھا، بزدوی کے
ایک حصے کی تفسیر لکھی، فارسی میں قرآن کی تفسیر لکھی جسے بحر مواج کا نام دیا۔ ان کے علاوہ
عربی اور فارسی میں کئی اور رسالے تحریر کئے۔ لیکن دوسری طرف شیخ ابو الفتح جون پوری کے
خلاف انتہائی سخت مناظرہ چھیڑ دیا جس کا موضوع تھا کہ آیا بلی کا لعاب دہن نجس ہے
یا پاک۔ دونوں نے ایک دوسرے کو خوب سنائیں اور لعنت بھیجی۔ شہاب الدین
ایک سید صاحب سے بھی اسی سوال پر لڑ پڑے کہ دربار میں تفوق کسے حاصل ہے۔ انہوں
نے اس مسئلے پر ایک رسالہ تحریر کیا جس میں لکھا کہ ایک معمولی نسل کے عالم کو رسول اللہ
کی جاہل عزت کے مقابلے میں بلند مرتبہ حاصل ہے۔ جب قاضی شہاب الدین کے استاد
کو اس کی اطلاع ہوئی تو انہیں سخت صدمہ پہونچا۔ اس پر قاضی شہاب الدین سید مذکور
کے پاس گئے، ان سے معافی مانگی اور وعدہ کیا کہ آئندہ کوئی ایسی حرکت نہ کریں گے اور
پیغمبر کی عزت کے فضائل میں ایک رسالہ تحریر کیا۔

اس بیان سے قاضی شہاب الدین کی شخصیت کے کچھ پہلو نمایاں ہو جاتے ہیں
وہ انا کے شکار تھے اور ایک خاص قسم کی نزاع پسندی ان کا محبوب مشغلہ تھی جو
سرکاری علماء کی ایک لازمی خصوصیت گردانی جاتی تھی۔ شیخ عبد الحق محدث نے
ان کی تفسیر قرآن پر یہ کہہ کر تنقید کی ہے کہ ۔
ہے اور طول پسندی سے کام لیا گیا
ہے۔ انہوں نے اپنی تفسیر کافیہ قاضی نصیر الدین گنبدی کے پاس بھیجی جو ایسے عالم
تھے جن کا تمام تر وقت مطالعے اور عبادت میں بسر ہوتا تھا۔ انہوں نے ان سے
درخواست کی کہ آپ اس تفسیر کو اپنے درس میں استعمال کریں اور اس طرح اسے
مقبول بنائیں۔ قاضی نصیر الدین نے "یا تو اس سبب سے کہ وہ خود اپنے روحانی
معاملات میں مصروف تھے یا اس وجہ سے کہ وہ بحث مباحثے اور اختلافات سے بچنا
چاہتے تھے کتاب پر سرسری نگاہ ڈالی اور کہا کہ لکھی خوب ہے اور درس میں استعمال
کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے'۔

۸

ہر جگہ قدامت پسندی کو ایک اعلیٰ مقام حاصل ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دوسری ملتوں کے مقابلے میں ایک ملت کا تشخص برقرار رکھتی ہے اور ایسے انضمام کو روکتی ہے جس میں وہ ملت ٹوٹ جائے اور دوسری ملتیں اسے اپنے میں ضم کرلیں یہ ایک ایسی قوت بھی ہے جو یک جہتی اور استقامت کے لئے کام کرتی ہے ابتدائی دور میں ہندستانی مسلم قدامت پسندی نے یہ سب کام کس حد تک ادا کئے؟

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قدامت پسندوں میں یہ رجحان تھا کہ وہ مسلمان حکمرانوں کی فوجی کامیابیوں کو اور غیر مسلموں پر اقتدار حاصل کرنے کو اسلام کی شان و شوکت میں اضافہ تصور کرتے تھے۔ توسیع کے زمانے میں شاذ اس سے حوصلہ مندی میں امنگ پیدا ہوئی ہو لیکن اس کا متضاد کردار اس وقت نمایاں ہو گیا جب مسلم ریاست کی رعایا کی بھاری اکثریت غیر مسلم ہوئی اور ریاست کے معقول انتظام میں ان کی وفاداری لازمی ہو گئی۔ ہم نے خود اپنے زمانے میں دیکھا کہ سامراجی حکومتیں ایسی رعایا پر حکومت کر رہی ہیں جن سے وہ نفرت کرتی ہیں۔ لیکن جو مسلمان ہندستان میں بس گئے تھے یا وہ ہندستانی جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا وہ اس قسم کا رویہ اختیار نہیں کر سکتے تھے۔ ہمارے زمانے کی سامراجی حکومتوں نے اپنے نمائندوں کے ذریعہ حکومت کی۔ یعنی سرکاری ملازمین، اہل تجارت، مدرس کے ذریعہ ــــ یہ لوگ مل کر ایک دوری اور سماجی بالادستی قائم رکھ سکے کیوں کہ یا تو ان کے پاس ایسا کرنے کے ذرائع تھے یا انہیں یہ ذرائع مہیا کئے گئے۔ اور وہ مذمت کرتے تھے ان کی جو "دیسی ہو جاتے تھے" اور ان طور طریقوں کو ترک کر دیتے تھے جن کے ذریعہ سامراجی طاقت کی بالادستی برقرار رکھی جاتی تھی۔ یہ طریقے عام طور پر بہت موثر تھے۔ ہندستانی مسلمانوں میں ہر طرح کے اور ہر طبقے کے لوگ تھے۔ جن کے پاس واقعی دولت اور طاقت تھی وہ بہت چھوٹی سی اقلیت میں تھے۔ یہ دعوہ کہ ہمیں خلقی طور پر تفوق حاصل ہے اسے صرف مصنوعی طور پر پرورش کر کے ہی قائم رکھا جا سکتا تھا۔ قدامت پسندی یہ کام کرنے میں کامیاب ہو گئی۔ اسلام کی بے انتہا خوبیاں بیان کی جا سکتی تھیں اور قائل کر سکتی تھیں اور مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا جا سکتا تھا کہ اس دنیا میں اسے مخصوص مقام حاصل ہے اور دوسری دنیا میں مغفرت

لازمی ہے اور اس سب کی قیمت بہت کم ہے ۔ یعنی کلمہ دہرا کر اپنے دین کا اظہار کر د۔
یہاں تک کہ وہ یہ بھول گیا کہ وہ اپنے دوسرے ہم وطنوں سے کسی طرح بھی بہتر نہیں
ہے جنہیں وہ گمراہ تصور کرتا ہے۔ اگر وہ اُن سے نفرت کرنے کے موقف میں نہیں
تھا تو ان پر افسوس کر سکتا تھا۔ ہمارے زمانے کی سامراجی طاقتوں کی سیاسی
اور سماجی قدامت پسندی ان لوگوں سے اعلیٰ ترین کارکردگی کا مطالبہ کرتی ہے جنہیں
اس نے اعلیٰ تر انسان کا نام دیا ہے۔ ابتدائی دور کی ہندستانی مسلم قدامت پسندی
بھی ایسا ہی کر سکتی تھی۔ لیکن وہ اپنے کاموں کے معیاری پہلو سے پوری طرح ناواقف
تھی۔ اس نے اپنا سب کچھ فوجی کامیابیوں اور سیاسی طاقت پر لگا دیا اور توسیع پسند
رجحانات اور اپنے سیاسی ادعا کو وہ کردار بخشنے کی کوشش نہیں کی جو ان چیزوں کو
شریعت سے قریب تر کر دیتی۔ چودھویں صدی کے اواخر میں ایک ممتاز صوفی سیّد محمّد
گیسو دراز نے نمایاں لوگوں کے ایک بڑے مجمع کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ قدامت
پسند علماء کی نظر میں دین کا انحصار اس پر ہے کہ چند کتابیں پڑھ لی جائیں اور چند الفاظ
حفظ کر لئے جائیں۔ ان لوگوں نے دین کو ادنیٰ بنا دیا ہے جب کہ واقعہ یہ ہے کہ "دین کامل
ہے اور اس میں حسن ہے۔ علماء کہتے ہیں کہ نماز میں صرف یہ جاننا ضروری ہے کہ کس وقت
کی نماز ہے۔ (ان کے مطابق) اللہ کی طرف محویت کے لئے فضیلت درکار ہے اور یہ عام
عبادت میں ممکن نہیں، قدامت پسندی نے نسلاً بعد نسلاً حاصل کی ہوئی مذہبی زبان میں
بے دینوں کی مذمت کر کے ہندستانی مسلم برادری کا تشخص برقرار رکھا لیکن مسلمانوں
سے اس کے سوا اور کوئی مطالبہ نہیں کیا کہ سب سے نچلی اور اخلاقی سطح پر قائم رہیں اور بس۔
عقیدے کے ذریعہ اتحاد قائم کرنے کے متعلق اس کا تصور صرف تقلید کے اصول
کو پیش کرنے تک ہی محدود تھا۔ جس نے اس اصول کی نافرنی کی اسے دشمن قرار
دے دیا گیا۔ جس نے بھی عقیدے یا مذہبی شعائر کی تفصیلات کے متعلق اپنی آزادانہ
رائے کا اظہار کیا اسے اور بھی بڑا دشمن ٹھہرایا گیا۔ لیکن حکمرانوں اور صاحب اقتدار
لوگوں پر تنقید نہیں کی جاتی تھی۔ شریعت نے سزاؤں کی جو حد مقرر کی تھیں اگر ان سے
زیادہ سخت سزائیں دی گئیں یا اس میں جن ٹیکسوں کی اجازت نہیں دی گئی تھی۔ وہ ٹیکس
وصول کئے گئے تو ان کے خلاف کوئی احتجاج نہیں کیا جاتا تھا۔ نیک زندگی بس

ایک مقدس مفروضہ بن کر رہ گئی۔ جواب صرف اسی صورت میں دئے جاتے تھے جب سوال کئے جائیں۔ شریعت کو برقرار رکھنے کا فریضہ حکمران کے فرائض کا حصہ تھا اور شریعت کی کسی بھی خلاف ورزی کی ذمہ داری بھی اس پر عائد ہوتی تھی۔ قدامت پسند علماء اس بات پر اصرار کرنا اپنا فرض نہیں سمجھتے تھے کہ صحیح کام کیا جائے۔ جو لوگ شریعت کے منافی عمل کرتے تھے اگر وہ ان اعمال کو دینی بنیادوں پر جائز ثابت کرنے کی کوشش نہ کریں تو ان سے کوئی پرسش نہیں ہوتی تھی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ علماء زیادہ تر ایک دوسرے کی پگڑی اچھالنے میں مصروف رہتے تھے۔ چنانچہ تقلید کا اصول اتحاد پیدا کرنے کا ذریعہ بننے سے زیادہ افتراق کا ذریعہ بن گیا۔

جب بھی کوئی انقلاب حکومت کو ہلا دیتا تھا تو واضح ہو جاتا تھا کہ قدامت پسندی کسی قسم کی استقامت پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ ایک سیاسی جماعت کی حیثیت سے مسلمانوں کی رہنمائی علماء نے کبھی نہیں کی۔ وہ انتظار کرتے تھے کہ کوئی فیصلہ کن واقعہ رونما ہو جائے تب وہ اپنے فیصلے کی توثیق کرنے کے لئے سامنے آئیں۔ جب ۱۳۲۰ء میں قطب الدین مبارک کو اس کے چہیتے خسرو خاں نے قتل کر دیا جس کے بارے میں شبہ تھا کہ وہ ہندو تھا تو دہلی کے مسلمانوں سے یہ نہیں کہا گیا کہ مسلمان کی حیثیت سے متحد ہوں اور مسلم حکومت کو برقرار رکھنے کی کوشش کریں۔ دہشت اور بدحواسی کا مظاہرہ تو ہوا لیکن اس بات کا اظہار نہیں ہوا کہ مسلمانوں کا ایک مذہب بھی ہے، یا سیاسی اور اخلاقی اقدار اور معیار بھی ہیں جن کی حفاظت ضروری ہے۔ اس وقت غازی ملک تغلق مسلمانوں کے کام آیا لیکن خسرو خاں کے مددگاروں کی تعداد بھی خاصی تھی جن میں بہت سے ایسے تھے جن کو قدامت پسند مسلمان کہا جا سکتا تھا۔ ان سب نے مل کر جنگ پر کمر باندھی۔ جس قدامت پسندی نے ہر چیز جنگ کے نتائج پر چھوڑ دی تھی وہ یہ دعوہ نہیں کر سکتی تھی کہ اس نے استقامت اور پائداری حاصل کر لی ہے یا باقاعدگی سے اس کے لئے کام کیا ہے۔ وہ ایک معیاری اصول کی حیثیت سے شریعت کو قائم نہیں کر سکی۔ اس کے بجائے اس نے مذہب کو سیاست کا ایک غریب دست نگر بنا دیا۔ جو چیز اخلاقی قوت کا سرچشمہ ہو سکتی تھی اسے کاسہ لیس بنا دیا۔

ممکن ہے اس کو درست سمجھا جائے۔ لیکن تاریخ کے فیصلے کو نہ صرف ایک

عہد کے حالات کو نظر میں رکھنا پڑتا ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا ہوتا ہے کہ جو کچھ کیا گیا یا نہیں
کیا گیا اس کا اثر آئندہ کی نسلوں پر کیا پڑا۔ یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں ہے کہ اس عہد میں
اہل ہمت کی اور سچی اخلاقی جرأت رکھنے والوں کی کمی تھی یا یہ کہ اس زمانے کے سیاسی
حالات میں کسی قسم کے سماجی تجربوں کا کوئی امکان نہیں تھا۔ شریعت کا اختیار اور
وقار ختم نہیں ہوا تو اس کا سبب تھے مذہبی مفکرین اور صوفیائے کرام۔ قدامت پسند علماء
کو ریاست اور خالصتاً روحانی اور اخلاقی قدروں کے نمائندوں کے درمیان ایک کڑی
بننا چاہئے تھا لیکن انہوں نے ریاست کا کاسہ لیس بننا پسند کیا اور ان کا ہاتھ جہاں تک
پہونچ سکا سب کو سفلے پن اور بانجھ پن کی بیماری دیدی۔ مذہبی مفکرین اور صوفیوں کو
مجبوراً ان سے پہلو بچانا پڑا جس طرح انہیں بادشاہوں اور درباروں سے پہلو بچانا پڑا۔
ایک موقع پر شیخ گیسو دراز نے فرمایا کہ اگر مسائل پر معقول طریقے سے بحث مباحثہ
ہوتا تو یہ بات واضح ہو جاتی کہ قدامت پسند علماء اور صوفیوں کے درمیان اصل میں
کوئی اختلافِ رائے نہیں ہے۔ لیکن حالات ایسے پیدا ہوئے کہ اس گروہ سے نجات
پانے کے لئے صوفیوں کے پاس ایک ہی طریقہ رہ گیا کہ وہ اپنے کو اس کا حصہ کہیں۔
اس کے باوجود انہیں جاہل، بے دین اور ملحد کہا گیا۔ قدامت پسند علماء کے اس رویہ کا
نتیجہ یہ نکلا کہ ریاست، مذہبی مفکرین اور صوفی تعاون کی کوئی بنیاد نہ تلاش کر پائے
کہ ایک مشترکہ مقصد کے لئے کام کر سکتے۔ مسلم ملت کو قدامت پسندی نے متحد نہیں کیا،
اسے یہ نہیں سکھایا گیا کہ وہ جن روحانی اور سماجی قدروں کی نمائندگی کرتی ہے اس کی
بنیاد پر اپنا تشخص برقرار رکھے بلکہ اسے طریقہ بتایا گیا تعصبات کو پالنے اور خلقی برتری
کا دعوہ کرنے کا۔ ایسی بنیاد رکھنا کوئی بنیاد نہ رکھنے سے زیادہ برا تھا۔ ●

حواشی

۱۔ آٹھویں صدی کے ختم ہونے تک ہندستان میں شیعہ فرقے آباد ہو چکے تھے اور شیعوں کے اندر بھی دینیاتی اختلافات رہے ہیں۔ لیکن حنفی سنی ہمیشہ سے بھاری اکثریت میں رہے ہیں۔ اور انہیں کی بدولت قدامت پسندی اتنا اہم اور موثر اثر ڈال سکی۔

عرف کی اصطلاح رواج کے لئے، رواجی قوانین کے لئے، حاکم کے بنائے ہوئے قانونوں اور ضابطوں کے لئے استعمال ہوتی ہے اور اُن کے لئے جن پر لوگ اس لئے متفق ہوں کہ ان کی بنیاد معقولیت پر ہے اور جنہیں قبول کرنے میں ہر شعبے کے لوگ اتفاق کرتے ہیں؛ اصولاً عرف کی وجہ سے شریعت کالعدم قرار نہیں پاتی لیکن عمل میں اکثر ایسا ہی ہوتا آیا ہے۔ عادۃ ایک مفوضہ حق ہے ایک مستند عمل ہے۔

2. See Levi, The Social Structure of Islam, Ch VI, and Encyclopaedia of Islam, 'Urf and Adah'.

۳۔ ایک مثال لیجئے: "نکاح کی کتاب میں لکھا ہے کہ کوئی بھی شخص جس کے دونوں والدین مسلمان ہوں کفو ہے" لیکن فقیہوں نے اس میں شقیں نکالی ہیں۔ "اگر کوئی شخص کھلم کھلا برے اخلاق کا ہے (مثلاً کھلم کھلا شراب پیتا ہے اور راستوں میں چلتے ہوئے لڑکھڑاتا ہے) تو اسے ایک باعصمت دوشیزہ کے لئے کفو نہ سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس بات کو چھپا کے رکھتا ہے اور عیاں نہیں ہونے دیتا تو کفو قرار پائے گا..... اگر کھلم کھلا برے اخلاق کے انسان کے لوگ عزت کرتے ہیں مثلاً اگر وہ شخص دربار سے وابستہ ہے تو اسے کفو سمجھا جائے گا، لیکن اگر وہ عام طرح کا انسان ہے تو اسے کفو نہ سمجھا جائے گا۔ فتاوائے قاضی خاں جلد ۱ ص ۳۵۰۔ ۳۴۰ یہ فتاوائے عالمگیری کے حواشی پر مطبع البلاق، مصر

میں ۱۳۱۰ھ میں شائع ہوئی۔

۴۔ صحیح بخاری جلد ۲ کتاب الفتن، اصح المطابع۔ ص ۱۰۴۵

۵۔ مشکوٰۃ، کتاب الفتن میں مسلم سے نقل۔ کانپور قیومی پریس۔ ص ۴۶۲

۶۔ مشکوٰۃ، کتاب الامارہ والقضاء میں بخاری اور مسلم سے نقل، کانپور، قیومی پریس ص ۳۱۹۔ متن گنجلک ہے۔ اطاعت کبھی رسول اللہ کی واجب قرار دی گئی ہے اور کبھی مفروضہ حکمرانوں کی۔ کفر کے معنی ہیں الحاد، ناشکراپن، بے دینی، زندقہ، اس کو سطحی طور پر ان لوگوں کے اعمال کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو اسلام کے خلاف ہیں۔ دینیات کے عالموں اور شارحوں نے اس اصطلاح کو اتنا استعمال کیا ہے کہ اب مشکل ہی سے اس کے واضح معنی بیان کئے جا سکتے ہیں۔

۷۔ مشکوٰۃ میں مسلم سے نقل۔ ص ۳۱۹

۸۔ مشکوٰۃ میں بخاری اور مسلم سے نقل۔ ص ۳۱۹

۹۔ ایضاً

۱۰۔ بخاری، کتاب المظالم، مطبع المجتبیٰ ۱۳۴۳ھ جلد اول اور دوم، ص ۳۱۔ ۳۳۔

۱۱۔ مشکوٰۃ، باب الامر بالمعروف میں مسلم سے نقل۔ ص ۴۳۶

۱۲۔ امام ابن حجر عسقلانی، فتح الباری جلد ۱۳ ص ۷

۱۳۔ مشکوٰۃ۔ ص ۳۲۲

۱۴۔ ہندوستانی مسلم تاریخ میں بھی ایسی مثالیں ہیں جب ہمت کے ساتھ ظالموں کی خدمت کرنے اور ان کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کیا گیا۔ انہیں برا بھلا بھی کہا گیا اور روحانی رہنمائی بھی کی گئی۔ اس باب میں آگے چل کر اس کی مثال دی گئی ہے اس کے علاوہ دیکھئے رسالہ ابن بطوطہ

۱۵۔ "ہمارے علماء کہتے ہیں کہ دو شرائط پوری کرنے پر کوئی شخص سلطان ہو سکتا ہے۔ پہلی یہ کہ لوگ بیعت کے لئے آمادہ ہوں۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ امراء اور عوام کے رہنماؤں کی بیعت کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کے اختیار کی فطرت میں ایسی ہیبت اور قوت ہو کہ وہ اپنے احکام کی بجا آوری کروا سکے۔

"اگر لوگ کسی شخص کی بیعت کرتے ہیں لیکن اس شخص کے احکام رعایا میں

نہیں چل پائے کیوں کہ اس میں جاہ وجلال کی کمی ہے تو ایسے شخص کو سلطان تصور نہیں کیا جاسکتا۔

• اگر لوگ کسی سلطان کی بیعت کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ ظالمانہ حرکتیں شروع کر دیتا ہے لیکن اس کے پاس جاہ وجلال ہے تو اسے تخت سے اتارا نہیں جائے گا کیونکہ وہ اپنی طاقت اور سبقت کی وجہ سے دوبارہ سلطان بن جائے گا اور اسے تخت سے اتارنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لیکن اگر اسے طاقت حاصل نہیں ہے تو اسے تخت سے اتارا جاسکتا ہے: فتاوائے قاضی خاں۔ جلد ۳ ص ۵۸۴

۱۶۔ برنی۔ ص ۴۱

17. M.Habib, Political Theory of the Delhi Sultanate Kitab, Mahal, Allahabad, 1960, P 67.

۱۸۔ برنی۔ ص ۴-۲۹۳

۱۹۔ یہاں امام کا مطلب ہے حکمراں، سلطان۔

۲۰۔ الفتاویٰ البزازیہ از شیخ امام حافظ الدین محمد بن محمد بن شہاب المعروف بہ ابن البزاز الکردری الحنفی۔ یہ نویں صدی ہجری سے یعنی پندرہویں صدی عیسوی میں تالیف کی گئی اور فتاوائے عالمگیری کے حاشیے پر شائع ہوئی۔ (مطبع کبریٰ، مصر ۱۳۱۰ھ، جلد ۲ ص ۱۳۳)

۲۱۔ ایضاً ص ۱۳۱

۲۲۔ فتاوائے عالمگیری، کتاب القاضی۔ مطبع الکبریٰ جلد ۳ ص ۳۱۱

۲۳۔ نماز جمعہ کی امامت کے لئے بادشاہ یا اس کے نائب کی اجازت ضروری تھی۔

۲۴۔ ہدایہ، کتاب السیر والجہاد۔ مجتبائی پریس دہلی۔ ۳۲-۱۳۳۱ھ جلد ۱ و ۲ ص ۵۲۹

۲۵۔ مثلاً سورۃ توبہ

۲۶۔ برنی ص ۲-۴۱

۲۷۔ ایضاً ص ۲۹۰

۲۸۔ لکڑی کا بنا ہوا گھنٹہ

۲۹۔ طبری ص ۲۴۹۷ ۔شبلی کی الفاروق سے نقل ۔

۳۰۔ امام ابو یوسف 'کتاب الخراج'، ص ۷۲

۳۱۔ ہدایہ جلد ۲ ص ۷ ۔ ۵۷۶

۳۲۔ فتاوائے عالمگیری۔ جلد ۵ ص ۸ ۔ ۳۴۶ ۔ اس میں اس سے پہلے کی مستند تصانیف کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۳۳۔ ایضاً۔ جلد ۵ ص ۳۴۹ ۔ یہاں سند کے لئے الاختیار شرح المختار سے نقل ہے۔ احیاء العلوم اور حجۃ اللہ البالغہ میں پیشوں میں جہاد کا ذکر نہیں ہے۔

۳۴۔ دیکھئے اس سے قبل کے صفحے۔

۳۵۔ ° اتنا نیک دل بادشاہ سازش کی بات سننا برداشت نہ کر سکا۔ اس نے حکم دیا اور ایک صوفی منش اور درویش صفت شخص کی حفاظت نہ کر سکا۔
راقم الحروف کو یاد ہے کہ جس دن سدی مولہ کو قتل کیا گیا ہے اس دن ایسی سیاہ آندھی چلی کہ ساری دنیا اندھیر ہو گئی اور اس واقعہ کے بعد جلال الدین کی مملکت میں بیماری پھیل گئی۔ ہمارے بزرگوں نے کہا ہے ایک درویش کو قتل کرنا برا کام ہے اور ایسے کام سے بادشاہ کو کبھی کوئی فائدہ نہیں پہونچتا۔ سدی مولہ کے قتل کے کچھ عرصے بعد ہی دہلی میں سوکھا اور قحط پڑا۔ برنی۔ ایضاً ص ۲۱۲

۳۶۔ ایضاً ص ۲۹۶

۳۷۔ ° امیر خورد، سیر الاولیاء، محب ہند دہلی ۱۳۰۲ھ ص ۱۰۶ ۔

۳۸۔ شیخ عبدالحق محدث، اخبار الاخیار، مجتبائی پریس دہلی ۱۳۰۹ھ ص ۵۷

۳۹۔ سماع، صوفیائے کرام روحانی گانے سنا کرتے تھے اسے سماع کہتے ہیں۔

۴۰۔ ایضاً ص ۱۲۹

۴۱۔ انشائے ماہرو۔ ص ۲۲ ۔ ۲۱ شمس سراج عفیف نے تاریخ فیروز شاہی میں ذکر کیا ہے کہ عین الملک ہی اس کتاب کے مصنف تھے۔

۴۲۔ دیکھئے آگے باب ۵

۴۳۔ سیر العارفین۔ ص ۱۴۹ ۔ اسے خلیق احمد نظامی نے "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" میں نقل کیا ہے۔ ندوۃ المصنفین دہلی۔ ۱۹۵۸ ص ۱۲۱

۴۴- جوامع الکلم، ملفوظات سید محمد گیسو دراز - مرتبہ محمد حامد صدیقی۔
مطبع انتظامی، کانپور - ص ۲۴۱

۴۵- ایضاً ص ۶۳،۶۴ اور 251

باب چہار

مدبّرین اور ناظم

۱

علاءالدین خلجی

گذشتہ باب میں ہم نے موٹے طور پر اُن حالات کا نقشہ پیش کیا جن میں ہندستانی مسلمان حکمران سیاسی اختیارات پر عمل کرتے تھے اور ان پالیسیوں کی طرف بھی اشارہ کیا جن پر وہ چلتے تھے۔ اب یہاں ہم دورِ اوّل کے ایک سلطان اور ایک ناظم یا مہتمم کی زندگی اور کردار پیش کریں گے تاکہ مسلم حکومت کا نقشہ قریب سے دیکھا جا سکے۔

دلّی یا دہلی کو ۱۱۹۳ء میں فتح کیا گیا اور یہ شہاب الدین غوری کے مشرقی علاقوں کا ایک مرکزی نقطہ بن گیا۔ ۱۲۰۴ء میں قطب الدین ایبک کے تحت یہ تمام علاقے ایک آزاد سلطنت میں آ گئے۔ التمش (۱۲۱۱ء تا ۱۲۳۵ء) اور اس کے بعد بلبن نے شروع میں وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے (۱۲۴۶ء تا ۱۲۶۶ء) اور بعد میں سلطان کی حیثیت سے ۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ء) اِن تمام نشیب و فراز میں سلطنت کی جو ایک نوزائیدہ بادشاہت کے لئے ناگزیر ہیں۔ یہ دونوں سلطان ترکستان سے آئے ہوئے غلام تھے جو صرف اپنی قابلیت کی بنا پر اس اعلیٰ منصب پر پہونچے۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے وہ تمام سیاسی تجربہ ہندستان ہی میں حاصل کیا جس کی بدولت وہ حکمرانوں کی حیثیت سے کامیاب ہوئے لیکن پھر بھی غالباً انہیں ہندستانی مسلمان نہیں کہا جا سکتا۔ بلبن کے بعد خلجی خاندان آیا۔ اُسے ہندستانی مسلمان کہا جا سکتا ہے۔ ہمارے مطالعے کا پہلا موضوع علاءالدین خلجی ہے جو پہلا مؤثر ہندستانی مسلم حکمران ہے۔

تذکروں میں جب پہلی بار علاءالدین کا ذکر آتا ہے تو وہ جوان ہو چکا تھا۔ سلطان

جلال الدین فیروز خلجی (۱۲۸۸ء تا ۱۲۹۶ء) کا بھتیجا اور داماد اور کڑے کا گورنر۔ امیر خسرو اور فرشتہ نے اس کے والد کا نام شہاب الدین مسعود بتایا ہے اور خسرو یہ بھی اطلاع دیتے ہیں کہ وہ ایک فوجی لیڈر اور بہادر سپاہی تھا۔ ہمیں علم نہیں کہ علاء الدین کب پیدا ہوا، اسے تعلیم کیوں نہیں ملی اور کن حالات میں وہ بڑھا پلا۔ چچا کی تخت نشینی سے پہلے اس کی شادی ہو چکی ہوگی کیونکہ جب ہم کڑے میں اس کا ذکر سنتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی خوشدامن اور بیوی کی سازشوں اور دوسری حرکتوں کی وجہ سے سخت پریشانیوں میں مبتلا تھا۔ وقائع میں کوئی ذکر نہیں ملتا کہ ماں اور بیٹی چاہتی کیا تھیں لیکن غالباً یہ اندازہ لگانا غلط نہ ہوگا کہ علاء الدین کے بے لگام فطرت نے انہیں ایسی کرنے پر اکسایا ہوگا اور وہ سازشوں اور زبانوں کو خوب کام میں لائی ہوں گی۔ اُن کی اِن مسلسل حرکتوں نے علاء الدین کو اپنے بچاؤ کے لئے منصوبے بنانے پر مجبور کیا اور اس نے ایسے عزم اپنے ذہن میں کئے جن کے اثرات زبردست اہمیت کے حامل ہوئے۔
یار باش لوگوں کی صحبت میں اس نے خوب خوب شراب نوشی شروع کی اور زمین آسمان کے قلابے ملانے لگا۔ اس کی وجہ سے اور بھک جھک ہوئی ہوگی اور دھمکیاں دی گئی ہوں گی۔ اس کے نتیجے میں علاء الدین کے دل میں اس خواہش نے جنوں کی کیفیت اختیار کر لی ہوگی کہ مجھے خود اپنی زندگی کا مالک و مختار بننا چاہئے۔

وسائل کے بغیر ان حالات سے بچنا اور آزاد ہونا ممکن نہیں تھا۔ علاء الدین کا ایسا کوئی رومانوی ارادہ نہیں تھا کہ سادہ اور ٹکڑوں سے آزاد زندگی بسر کرنے کے لئے گمنامی کے غار میں چلا جائے۔ چنانچہ اس نے منصوبہ تیار کیا کہ میرے پاس جو لوگ اور مال و دولت ہے اس کے ذریعہ ایک مہم سر کی جائے اور دولت اکٹھا کی جائے اور پھر اس کی مدد سے لکھنوتی یا اس کے ماورا ایک آزاد سلطنت قائم کی جائے۔ ۱۲۹۲ء میں اس نے بھیلسہ کو لُوٹا اور اس لُوٹ کو اپنے چچا کی خدمت میں پیش کیا جس نے خوش ہو کر اسے شاہی افواج کا عارضی الممالک بنا دیا اور کڑے کے علاوہ اسے اودھ کا بھی گورنر بنا دیا۔ اس کے بعد اس نے جلال الدین سے اجازت مانگی کہ ان صوبوں کی جو آمدنی مجھ پر واجب ہے اسے ایک سال کے لئے میرے ہاتھ میں رہنے دیا جائے تاکہ چندیری پر حملے کے لئے فوج جمع کر سکوں۔ بات یہ ہے کہ جب وہ بھیلسہ میں تھا تب ہی اس نے سیاحوں کی

زبانی دیوگیر کے راجہ کی دولت کے متعلق باتیں سُن رکھی تھیں اور چندیری پر حملے کی تجویز صرف بہکاوے کے لئے تھی۔ اُس نے چند ہزار گھوڑے تیار کئے۔ اپنے چچا کے پاس باقاعدگی سے رپورٹ بھیجنے کا بندوبست کیا اور ایلچ پور کے بعد نامانوس راہوں سے ہوتا ہوا دفعتاً دیوگیر کے سامنے پہونچ گیا۔ راجہ رام چندر اس غیر متوقع حملے کے سامنے شکست کھاکر صلح پر راضی ہوگیا اور دولت اور ساز و سامان دے کر علاءالدین کو رخصت کر دیا۔ لیکن جب علاءالدین جانے لگا تو رام چندر کا ایک بیٹا فوج لے کر مقابلے پر آیا۔ اس دوسری لڑائی میں بھی علاءالدین کامیاب رہا اور ایک مختصر سے محاصرے کے بعد راجہ نے ہتھیار ڈال دئے۔ اب تو علاءالدین نے بے شمار و بے حساب سونا، چاندی، موتی اور جواہرات حاصل کئے اور لوٹ کا یہ سامان لے کر بھاگم بھاگ کڑے پہونچا۔ لیکن اب وہ ایک مخمصے میں پھنس گیا۔ اگر دولت اپنے پاس رکھتا ہے تو چچا سے جنگ کرنی ہوگی اور اگر یہ سب کچھ اسے دیدیتا ہے تو اپنے حوصلوں کو پورا کیسے کیا جائے۔ جلد ہی اپنے اِس خزانے کی حفاظت کا مسئلہ اس کی زندگی کا مسئلہ بن گیا۔ اُس نے اور اس کے سگے بھائی الماس بیگ نے مل کر اپنے نیک لیکن بھولے بھالے اور لالچی بوڑھے چچا کو کڑے آنے پر راضی کر لیا جہاں علاءالدین نے اسے دریا کے کنارے انتہائی بے رحمی سے قتل کر دیا۔ جس نے بھی اس مجرمانہ حرکت کی خبر سنی اس نے غم و غصّے کا اظہار کیا لیکن کوئی فوری قدم نہیں اٹھایا گیا۔ دہلی میں جلال الدین کی بیوہ نے اپنے جوان بیٹے ارکلی خاں سے مشورہ کئے بغیر ایک لڑکے کو تخت پر بٹھا دیا اور اس طرح شاہی خاندان اور اس کے وفادار مددگاروں کے لئے کوئی موقع ہی نہیں رکھا کہ سب متحد ہو کر اس قتل کا بدلہ لے سکیں۔ علاءالدین سونا چاندی لٹاتا ہوا دہلی کی طرف چلا تو فوج سے فرار ہونے والے جوق در جوق اس کی فوج میں شامل ہوتے گئے۔ نوعمر بادشاہ نے مزاحمت کی مگر اُس نے شہر پر ۱۲۹۶ء میں قبضہ کر لیا۔

علاءالدین ایسا شخص تھا جو علم (قسم کی کسی بھی چیز سے) ناواقف تھا اور کبھی عالموں کی صحبت میں نہیں بیٹھا تھا، وہ خط تک نہیں پڑھ سکتا تھا نہ لکھ سکتا تھا۔ وہ بہت بدمزاج تھا، فطرتاً حریص تھا اور انتہائی سنگدل تھا[2]،، دیوگیر کی دولت چچا کے قتل پر ختم ہونے والی سازش کی غیر متوقع کامیابی، اپنے خاندان کے مردوں کے فوراً

خاتمے اور گجرات کی فتح (۱۲۹۷ء) نے اسے مغرور بنادیا۔ برنی کے مطابق نشے اور نوجوانی، لاعلمی اور تہذیب کے فقدان، حقیقت کے عدم احساس، دیوانگی اور بد دماغی، میں آکر وہ شراب کی محفلوں میں اول فول بکتا تھا کہ میں ایک نیا مذہب قائم کروں گا اور ساری دنیا کو فتح کروں گا۔ اس کی زندگی میں یہ بڑا نازک مقام تھا جب فوری خطرہ یہ تھا کہ وہ صرف شرابی اور شیخی باز ہوکر رہ جائے گا اور کسی سازشی امیر یا محل کے کسی معمولی دربان کے ہاتھوں قتل کر دیا جائے گا اور اگر اقتدار کی شکارگاہوں پر منڈلاتے گدھوں کے ہاتھ سے بچ بھی گیا تو وقت سے پہلے ہی کسی موذی مرض کا شکار ہوجائے گا۔

لیکن پے در پے چند واقعات علاء الدین کو ہوش میں لے آئے۔ پہلا واقعہ تو یہ تھا کہ اس کے ایک معتمد مشیر علاء الملک نے جو دہلی کا کوتوال تھا اس کے سامنے بہت صاف بیانی سے کام لیا۔ دارالسلطنت میں ہر شخص کی زبان پر یہ قصے تھے کہ شراب کی بدمستی میں علاء الدین ایک نیا مذہب رائج کرنے کے ملحدانہ خیالات کا اظہار کرتا ہے اور دنیا فتح کرنے کے مضحکہ خیز منصوبے بناتا ہے۔ لوگ ناانصافی اور خون خرابا تو برداشت کر سکتے تھے لیکن بہت دن تک ایک شرابی کو یہ کہتے نہیں سُن سکتے کہ وہ ان پر ایک نیا مذہب صرف اس لئے مسلّط کرنے والا ہے کہ وہ تختِ شاہی پر بیٹھا ہوا ہے اور اپنے گرد جلّادوں کو جمع کر رکھا ہے۔ کوتوال کی حیثیت سے علاء الملک کی انگلیاں شہر کی نبض پر تھیں اور اس نے آخر کار فیصلہ کیا کہ یہ بات بادشاہ کے گوش گذار کر دی جائے۔ وہ اتنا موٹا تھا کہ اسے اٹھا کر لایا لے جایا جاتا تھا اور اسی وجہ سے اسے اجازت مل گئی تھی کہ دربار میں ایک مہینے میں صرف ایک بار حاضر ہوا کرے۔ ایسی ہی ایک حاضری کے موقع پر اس نے بادشاہ کو بتایا کہ شہر میں اس کے متعلق کیا چرچے ہو رہے ہیں۔ اس نے آگاہ کیا کہ مذہب میں دخل نہ دیجئے کہ بادشاہوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دنیا کو فتح کرنے کا خیال قابلِ تعریف ہے لیکن سلطان کو چاہئے کہ پہلے اپنی سلطنت پر پورا کنٹرول قائم کرے، منگولوں کے حملے کے مقابلے میں سرحدوں اور پنجاب کا تحفّظ کرے اور اس کے بعد پڑوس کے علاقوں کو فتح کر کے اپنی مملکت کی توسیع کرے۔ اس صاف گوئی کا غیر متوقع طور پر بہت اچھا اثر ہوا۔ علاء الدین نے شیخی بازی ترک کر دی۔ اس نے اپنی شکار بازی کا معمول بھی بدل دیا اور شہر کے اطراف میں جو چھوٹا موٹا شکار

ملتا اسی پر قناعت کرنے لگا۔

دوسرا واقعہ یہ ہوا کہ منگول فوج دفعتاً دہلی کے پاس پہونچ گئی۔ منگول حملے تقریباً مسلسل ہوتے رہتے تھے، کچھ سرحدوں پر ہوتے تھے اور کچھ لوٹ مار کے لئے ہوتے تھے۔ لیکن ۱۲۹۹ء میں قتلغ خواجہ کے حملے نے ثابت کر دیا کہ منگولوں نے اپنا طریقۂ کار بدل دیا ہے اور اب وہ دارالسلطنت پر برق رفتار حملوں کے ذریعہ سلطنت کا تختہ الٹنا چاہتے ہیں۔ علاءالدین نے جتنی بھی فوجیں ممکن تھیں جمع کیں اور اپنے محاصرے کا موقع نہ دے کر وہ جرأت مندی سے دشمن کے خلاف لڑنے کے لئے آگے بڑھا۔ علاءالملک نے مشورہ دیا کہ ذرہ ہوشیاری سے کام لیجئے لیکن علاءالدین نے اسے جواب دیا تم، منشی ابن منشی ہی ہو، سپاہی کے معاملے میں دخل مت دو۔ لڑائی کے دن علاءالدین کی فوج کے میمنہ نے ظفر خاں کی قیادت میں منگول کے فوج کے میسرہ پر ایسا زبردست حملہ کیا کہ منگول صفیں تتر بتر ہوگئیں اور میدان چھوڑ کر بھاگ کھڑی ہوئیں۔ ظفر خاں نے اس شد و مد اور سوچے سمجھے بغیر ان کا تعاقب کیا کہ منگول فوج کے دستوں نے اسے گھیرے میں لے لیا اور اسے اور اس کے سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ لیکن کسی وجہ سے منگولوں نے میدان سے ہٹ جانے کا فیصلہ کیا اور جس برق رفتاری سے آئے تھے اسی برق رفتاری سے واپس چلے گئے۔

علاءالدین کی فروتنی کو تیسرا اور غالباً سب سے شدید دھکا اس وقت لگا جب تلپت کے قریب شکار کے دوران اکت خاں نے اسے قتل کرنے کی کوشش کی۔ اکت خاں اسے مردہ سمجھ کر جنگل کے ایک گوشے میں چھوڑ آیا اور آکر تخت پر بیٹھ گیا۔ اب دربار سے متعلق لوگ تذبذب میں پڑ گئے۔ اگر علاءالدین اپنے دل کی پہلی آواز پر عمل کر کے کسی محفوظ مقام پر بھاگ جاتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اکت خاں اپنے گرد لوگوں کو کثیر تعداد میں جمع کر لیتا۔ لیکن علاءالدین نے چھاونی اور فوج کے سامنے پہونچ جانے کا خطرہ مول لیا اور اکت خاں کو فرار اختیار کرنا پڑا۔ یہ واقعہ اس وقت رونما ہوا جب علاءالدین رن تھمبور کی جانب کوچ کر رہا تھا۔ اس نے فیصلہ کیا کہ دہلی واپس جانے کے بجائے آگے بڑھتے رہنا ہی بہتر ہے۔ اس کی غیر موجودگی میں حاجی مولہ کی سرکردگی میں دارالسلطنت میں بغاوت ہوگئی اور خود علاءالدین کے دو بھتیجوں نے بھی بغاوت کر دی۔ ایک نے

بدایوں میں اور دوسرے نے اودھ میں۔ اب اس نے محسوس کیا کہ کچھ نہ کچھ کرنا ہی ہوگا اور اس نے اپنے چند معتمدینِ خاص کو حکم دیا کہ سر جوڑ کر بیٹھیں اور تجویز کریں کہ کیا قدم اٹھائے جائیں۔

اس کمیٹی نے جو تجویز پیش کیں وہ بذاتِ خود بہت اہم ہیں لیکن زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس نے خود سلطان کی ایک معروضی تصویر پیش کی۔ درباروں کی لچھے دار گفتگو ترک کرکے اس 'کمیٹی' نے ملک کے حالات اور حکومت کے معاملات کی طرف سے سلطان کی لاعلمی اور بے خبری کو بے چینی اور بغاوت کا اصل سبب بتایا۔ کہا گیا کہ اس لئے سلطان کا فرض ہے کہ وہ تمام معاملات میں مسلسل اور ذاتی دلچسپی لے۔ غیر اطمینان بخش حالات کے اور وجوہ جو 'کمیٹی' کی نظر میں آئے وہ یہ تھے:

۱۔ حد سے زیادہ شراب نوشی کا عام رواج جس کی وجہ سے لوگوں کے ذہن کند پڑجاتے ہیں اور زبانیں تیز ہو جاتی ہیں اور تمام نظم وضبط برباد ہو جاتا ہے؛

۲۔ اعلیٰ عہدیداروں کے خاندانوں میں آپس کی شادیاں جس کی وجہ سے وہ سازشوں اور بغاوتوں میں ایک دوسرے کی تائید کرنے لگتے ہیں؛

۳۔ لوگوں کے پاس دولت کی افراط۔

علاءالدین کے دورِ حکومت کا اہم زمانہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ علاءالملک اور مشیروں کی اس 'کمیٹی' کی سفارشوں پر عمل کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ ان تجویزوں کے ذریعہ ایسی صورتِ حال پر سے بھی پردہ اٹھتا ہے۔ جن کو نظرانداز نہ کرنا چاہیئے: واقعہ یہ ہے کہ سلطنت ایک مختصر سی اقلیت کی حکومت تھی جس میں کبھی اقتدار اِس گروہ کے ہاتھ میں آجاتا تھا کبھی اُس گروہ کے ہاتھ میں اور ہر کامیابی کے بعد مفتوحین کے استیصال کی پالیسی پر عمل شروع ہو جاتا تھا۔ اقتدار مضمر تھا اس بات میں کہ قبضے میں فوجیں ہوں، ٹیکس وصول کیا جا سکے اور مخالف کو کچلا جا سکے۔ سلطان اور حکومت اپنے آپ کو برقرار رکھ سکتے تھے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کرتے تھے۔ اہلِ دہلی خوش حال تھے۔ ان کی دولت نقد اور اشیاء دونوں پر مشتمل تھی اور دوسرے شہروں کی آبادی کم وبیش اسی خوش حالی کی حصہ دار تھی۔ سڑکوں کو سفر کے لئے محفوظ رکھنے اور امن وامان برقرار رکھنے کے علاوہ معاشی ترقی کو فروغ دینے کے لئے سلاطین کچھ نہیں کرتے تھے۔

شہروں میں جو یہ خوش حالی تھی اس کی وجہ طبقاتی مساوات کے متعلق اسلامی تصور اور پیداواری کام کے ذریعہ اپنی روزی روٹی کمانے والے شخص کے لئے احترام کا جذبہ رہی ہوگی۔ دیہات میں سرداروں نے حکومت کے ساتھ ایسے معاہدے کر لئے تھے جو ان کے مفاد میں تھے اور معاہدے میں ان پر جو ذمہ داری عائد ہوتی تھی اسے وہ اسی صورت میں پورا کرتے تھے جب حکومت بہ جبر اُن سے کروا سکتی تھی۔ ورنہ وہ بالکل بے تعلق رہتے تھے۔ وہ اچھی طرح رہتے تھے، اچھا پہنتے تھے، اچھے گھوڑوں کی سواری کرتے تھے اور چھوٹی چھوٹی فوجوں کی مدد سے ایک دوسرے کے خلاف جنگ کرتے رہتے تھے۔ لوگوں کو حکومت کی ضرورت صرف اس لئے ہوتی تھی کہ وہ ضروری حفاظت فراہم کرتی تھی۔ اس کی توقع بھی نہیں کی جاتی تھی کہ وہ کوئی کام اس سے بہتر کر سکے گی لیکن وہ اس سے بدتر کام تو کر ہی سکتی تھی۔ اس لئے لوگ اس سے خوف کھاتے تھے، اسے ناپسند کرتے تھے اور اس سے کتراتے تھے۔

لیکن پوری آبادی صرف امن پسند لوگوں پر مشتمل نہیں تھی۔ کچھ ذات کے ڈاکو تھے، وحشی تھے جیسے میوات کے قبائل جو تاجروں اور کاروانوں کا شکار کرتے تھے اور موقع ملنے پر شہر والوں کو لوٹ لیتے تھے۔ لیکن زیادہ پریشان کن وہ لوگ تھے جو صرف مہم بازی کی ہوس میں بغاوتیں کراتے تھے یا ان میں شامل ہو جاتے تھے۔ حاجی مولہ کی مثال سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی سربراہی کرنے والے لوگ ہمیشہ غیر مطمئن یا مہم جو افسر ہی نہیں ہوتے تھے۔ تجارت اور صنعت پیشہ لوگ ان بغاوتوں میں حصہ نہیں لیتے تھے۔ جلال الدین کا بیٹا ارکلی خاں اور اس کے پیرو علاءالدین کی فوج کے خلاف ملتان کے شہریوں کی تائید حاصل نہیں کر سکے اور علاءالدین کے کمانداروں سے کچھ وعدے لینے کے بعد جن کا مقصد صرف اپنی لاج رکھنا تھا، انہوں نے ان لوگوں کو ان کے سپرد کر دیا۔ بے چین عناصر میں اوّل تو بے روزگار سپاہی شامل ہوتے تھے یا وہ مایوس لوگ جن کے لئے اقتدار کا جوا زندگی کے کھیل کا حصہ تھا۔ یہ بات کہ علاءالدین نے دھوکے سے اپنے چچا کو قتل کیا تھا اور اس کے تخت پر قبضہ کر لیا تھا عوام کی اکثریت کی نظر میں ایک جرم تھی جس کی سزا اسے اس دنیا میں یا آخرت میں ملے گی۔ لیکن کچھ لوگوں کے لئے یہ ایک ایسی نظیر تھی جو انہیں ایسی ہی بے ایمانی اور جرأت مندی کا کام کرنے پر اکساتی تھی۔

جب علاء الملک علاء الدین کو سمجھا رہا تھا کہ دنیا کو فتح کرنے کے خام خیال پر نظر ثانی کیجئے تو علاء الدین نے اس سے سوال کیا: "اگر میں دنیا کو فتح کرنے اور دوسرے علاقوں پر قبضہ کرنے کی کوشش نہ کروں اور دہلی کے اطراف ملک پر قناعت کروں تو پھر اس ساری دولت اور ہاتھیوں اور گھوڑوں کا کیا فائدہ جو میں نے جمع کئے ہیں؟" علاء الملک کے جواب اور "کمیٹی" کی سفارشوں کا لب لباب یہ تھا کہ "علاء الدین کا مقصد ہونا چاہئے عوام پر صحیح معنی میں نہ کہ برائے نام یا غیر مستقل کنٹرول؛ اسے چاہئے کہ ملک کے دفاع کے لئے مناسب قدم اٹھائے اور جب یہ دونوں کام اطمینان بخش طور پر انجام پا جائیں تب ہی اپنی مملکت کو توسیع دے۔ علاء الدین نے محسوس کیا ہوگا کہ یہ خاصا بڑا چیلنج ہے اور اس میں کامیابی اتنی ہی مشکل اور اتنی ہی شاندار ہوگی جتنی دنیا کو فتح کرنے میں۔ اس نے چیلنج قبول کر لیا۔

شراب نوشی پر پابندی عائد کرنے کے اپنے فیصلے کی ضمانت کے طور پر اس نے حکم دیا کہ خود اس کے شراب کے جتنے ظروف ہیں توڑ ڈالا جائے اور ان کا شہر کے ایک دروازے پر ڈھیر لگا دیا جائے اور اس کے شراب خانوں میں جتنی شراب ہے اسے بہا دیا جائے۔ لیکن ایسی مثالوں کے دباؤ کے ذریعہ شراب نوشی پر پابندی عائد نہیں کی جا سکتی تھی۔ نہ صرف یہ کہ شراب نوشی کی عادت بہت پھیل چکی تھی بلکہ اس کی جڑیں گہری تھیں۔ علاء الدین نے شہر کے دروازوں کے باہر کنویں کھدوائے جن میں شراب کے نشے میں پائے جانے والے لوگوں کو پھینک دیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ایسی سزائیں بھی دی جاتی تھیں جن کی وجہ سے عوام میں ان کی ذلت ہوتی تھی۔ لیکن اس کے باوجود شراب کشیدہ بھی ہوتی رہی اور پی بھی جاتی رہی۔ آخر کار سلطان کو اجازت دینی پڑی کہ لوگ اپنے گھروں کی چار دیواری کے اندر شراب کشید کر سکتے اور پی سکتے ہیں کیونکہ اس نے جو سخت قدم اٹھائے تھے ان کی تائید قدامت پسندی کے علم بردار بھی نہیں کر سکتے تھے[5] لیکن اس کا جو سیاسی مقصد تھا وہ حاصل ہو گیا۔ شراب نوشی ایک ذاتی عادت تو رہی لیکن سیاسی خطرہ نہیں رہ گئی۔ امراء کے خاندانوں میں آپس کی شادیوں کو کنٹرول کرنا آسان تھا۔ آزادیٔ تقریر پر کنٹرول عائد کرنا بھی آسان تھا۔ اس کے لئے سلطان نے بڑی تعداد میں جاسوس اور مخبر

بھرتی کر لئے جن میں ہر پیشے اور زندگی کے ہر شعبے کے مرد عورتیں اور بچے تھے۔ ان کی
رپورٹوں پر فوراً کارروائی کی جاتی تھی۔ بہت جلد ہی ایسی حالت ہوگئی کہ کوئی بھی شخص
اپنے پڑوسی، اپنے ملازم یا اپنے قریب ترین قرابت داروں پر بھی بھروسہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی
وجہ سے نہ صرف سازشیں بند ہوگئیں بلکہ گفتگو بھی بند ہوگئی۔ نہ تو غیر سرکاری پارٹیاں ہوتی
تھیں نہ جشن۔ اس گناہ گار نے جو پاکبازی مسلط کی وہ اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ مؤثر
تھی جو کسی سخت گیر زاہد و عابد کی حکومت میں اس سے پہلے یا اس کے بعد کبھی رہی ہو۔

علاءالدین نے جو خالص انتظامی اقدام کئے وہ اور بھی نمایاں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آہستہ
آہستہ تمام زرِ نقد اور غالباً دوسری قیمتی اشیاء" ملک، امیروں، افسروں، ملتانیوں اور
ساہوں کو چھوڑ کر ہر شخص سے وصول کر لی گئیں۔ ملتانی تاجر اور سوداگر تھے اور ساہا ساہوکار تھے
جو سود پر قرض دیتے تھے: غالباً کہا یہ گیا کہ خاص خاص لوگوں کو ــــ اور ان کی تعداد بھی خاصی بڑی
رہی ہوگی ــــ زرِ نقد اور جائداد سے محروم کر دیا گیا جن کے روابط یا طور طریقے مشتبہ تھے۔
لیکن اصول یہ پیش کیا گیا کہ دولت کی فراوانی سے بغاوت پیدا ہوتی ہے اور اگر لوگ اپنا
تمام تر وقت اور صلاحیت روزی روٹی کمانے میں صرف کرنے پر مجبور ہوں تب ہی وہ
فرمانبرداری اور تابعداری کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ علاءالدین کی ان زبردستیوں
کی وجہ سے لوگ آہستہ آہستہ صرف اپنے کام کے بارے میں سوچنے لگے اور سیاسی امور میں
مداخلت کرنا انہوں نے چھوڑ دیا۔ خوش حالی کا دور دورہ ہوا لیکن ساتھ ہی ساتھ پُرامن
زندگی گزارنے کا رجحان بھی نمایاں ہوا۔

علاءالدین نے صرف یہی نہیں کیا کہ لوگوں کے ہاتھ سے دولت لے لی جسے وہ غلط طریقے
سے استعمال کر سکتے تھے، بلکہ اس منفی رویہ کے علاوہ بھی کچھ کیا۔ سابقہ سلطانوں نے لگان
سے معافی کے ساتھ جو زمینیں بخشی تھیں انہیں واپس لے لیا گیا اور بہت ہی کم حالتوں میں ایسی
زمینیں بخشی گئیں۔ اسی کے ساتھ علاءالدین نے پیمائش کی بنیاد پر لگان مقرر کرنے کا
فیصلہ کیا اور اس طرح ایک ہی ہلّے میں وہ ساری زمین حکومت کے تحت کر دی جس کا لگان
دیہات کے سردار وصول کیا کرتے تھے۔ سردار گر کر کسان کی سطح پر آ گئے۔ جو زمین وہ جوتتے
تھے اس کا انہیں لگان دینا پڑتا تھا۔ روایت اور مدارج کی بنیاد پر انہیں جو اختیارات اور
مراعات حاصل تھیں ان سے انہیں محروم کر دیا گیا۔ مکانوں اور چراگاہوں پر ٹیکس نے ان کی

آمدنی اور حیثیت دونوں کو کم کر دیا۔ لگان کی وصولی کے لئے عہدیدار مقرر کئے گئے۔ ان کے کام کی نگرانی ہوتی تھی اور ان کے کاغذات کی سخت جانچ پڑتال ہوتی تھی۔ کسی بھی بے ایمانی کی سزا اتنی سخت ہوتی تھی کہ "لوگوں نے ان منشیوں کو اپنی لڑکیاں شادی میں دینا بند کر دیا"۔ حیرت ہوتی ہے کہ علاء الدین نے اتنی تھوڑی مدت میں زرعی نظام کو اس مکمل طور پر بدل دیا۔ زمین کی پیمائش صحیح حساب کتاب رکھنے کا حکم اور سرکاری عہدیداروں کے ذریعہ لگان کی وصولی کا سہرا علاء الدین کے وزیر مالیات شرف قائی کے سر باندھا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک قابل تحسین کامیابی تھی۔

دیہی علاقوں پر کنٹرول کی توسیع کے ساتھ ساتھ یا اس کے بعد معاشی سرگرمی کا ایک ایسا ضابطہ قائم ہوا ایک تصور کی حیثیت سے جس کی کوئی مثال نہیں ملتی اور عمل میں یہ تنظیم کا ایک حیرت انگیز نمونہ تھی۔ ہر قسم کی اشیاء کی قیمتوں کی ایک فہرست تیار کی گئی اور اعلیٰ اختیارات دے کر افسروں کا ایک محکمہ قائم کیا گیا اور ساتھ ساتھ مخبر اور جاسوس لگا دئے گئے۔ ان افسروں کی ذمہ داری یہ تھی کہ تمام چیزیں مقررہ قیمت پر بیچی جائیں۔ ایک مقررہ رقبے کی زرعی لگان جنس کی شکل میں مقرر کی گئی اور جو اناج وصول ہوتا وہ سرکاری اناج گوداموں میں بھر دیا جاتا۔ یہ ایک محفوظ ذخیرہ تھا جسے اناج کی کمی کے زمانے میں قیمتیں کم کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ معمول کے مطابق سپلائی برقرار رکھنے کے لئے دیہی علاقوں کے افسروں کو ہدایت تھی کہ کسان اپنا سارا فالتو اناج بیچ دیں۔ نقل وحمل کا بندوبست بنجاروں پر زور ڈال کر کیا جاتا تھا جن کا آبائی پیشہ اناج کو گاڑیوں کے ذریعہ منڈی لے جانا تھا۔ اب انہیں سرکار کے ایجنٹ کی طرح کام کرنا پڑا، اور شہروں میں اناج کے سوداگروں پر فرض عائد کیا گیا کہ اپنے اسٹاک کا پورا حساب رکھیں اور اسے جانچ پڑتال کے لئے پیش کریں۔ جب فصل خراب ہو جاتی تھی تو راشننگ شروع کر دی جاتی تھی اور ضروری اناج سرکاری گوداموں سے سپلائی کیا جاتا تھا۔ سوداگروں اور اشیاء کے رجسٹریشن کا ایک تفصیلی نظام تیار کیا گیا جس کے ذریعہ سپلائی کا محکمہ تمام لین دین کو کنٹرول کرتا تھا۔ اناج کے بعد دوسری ضروری چیز کپڑا تھی۔ اس کے لئے ایک علاحدہ بازار قائم کیا گیا جسے ملتانیوں کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ ان لوگوں کو امداد ملتی تھی تاکہ یہ لوگوں کی ضرورتوں کے مطابق مناسب اسٹاک رکھ سکیں۔ باٹ اور ناپ کو معیاری بنا کر ایمانداری پر عمل درآمد کرایا گیا اور مسلسل

نگرانی ہوتی رہتی تھی کہ خریداروں کو دھوکا نہ دیا جا سکے۔ علاء الدین نے یہ عادت سی بنالی کہ جو نوعمر لڑکے شاہی کبوتروں کی دیکھ بھال کرتے تھے انہیں تھوڑے پیسے دے کر مٹھائی یا دوسری کھانے کی چیزیں خریدنے کے لئے بازار بھیجا کرتا تھا۔ وہ جو بھی لاتے تھے اسے فوراً تولا جاتا تھا اور اگر اس میں مقررہ مقدار سے کچھ کمی ہوتی تھی تو اتنا ہی گوشت دوکاندار کے جسم سے کاٹ لیا جاتا تھا۔ ان سخت اقدامات کا اثر ہوا۔ چیزیں جس افراط سے اور جتنی سستی علاء الدین کے زمانے میں تھیں کبھی نہیں تھیں۔

ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ کون سے اسباب تھے جن کی بنا پر علاء الدین نے معاشی کنٹرول کی یہ پالیسی شروع کی۔ برنی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ایک ایسی بڑی فوج کی کچھ ضرورتیں تھیں جو امن و امان برقرار رکھ سکے۔ منگولوں کے خلاف ملک کی حفاظت کر سکے اور نئے علاقے بھی حاصل کر سکے۔ علاء الدین نے جو خزانہ جمع کیا تھا وہ صرف کرنا نہیں چاہتا تھا کہ یہ فوج کو تنخواہ دینے کے لئے ضروری اندوختہ تھا۔ لیکن اگر قیمتیں وہی رہیں جو تھیں تو نارمل آمدنی سے ایسی فوج کی لاگت ادا نہیں کی جا سکتی جس کی ضرورت تھی۔ اس لئے قیمتوں کو کم کرنا اور انہیں ایک سطح پر رکھنا ضروری تھا۔ اس حساب کتاب کی بنیاد وہ زیادہ سے زیادہ تنخواہ تھی جو ایک گھڑسوار کو دی جا سکتی تھی اور قیمتوں کو کم کرنا ضروری تھا تاکہ گھڑسوار سال بھر تک اپنی تنخواہ میں گزر بسر کر سکے۔ یہ نقطۂ نظر منطقی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن علاء الدین کی معاشی پالیسی کی پشت پر جو نیت تھی وہ غالباً صرف انتظامی یا فوجی نہیں تھی۔ لین دین میں ایمانداری پر اصرار سے پتہ چلتا ہے کہ نیت عوامی بہبودی کی بھی تھی اور خود برنی کے بیان کے مطابق عوام نے بھی اسی روشنی میں اسے دیکھا۔

خیرالمجالس میں قاضی حمید ملتانی کا ایک بیان نقل کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علاء الدین کی معاشی پالیسی خالصتاً عوام کی بہبودی کے لئے تھی جس کا کوئی تعلق اس کے فوجی منصوبوں سے نہیں تھا۔ قاضی حمیدالدین ملک التجار نے کہا "ایک بار میں نے سلطان علاء الدین کو ایک چھوٹے سے تخت پر بیٹھے دیکھا؛ سر ننگا، پیر زمین پر کسی خیال میں کھوئے ہوئے۔ (زیرلب) کچھ بڑبڑا رہے تھے۔ میں جا کر ان کے سامنے کھڑا ہو گیا۔ انہوں نے کوئی توجہ نہیں کی۔ میں ہٹ گیا اور (کمرے سے) باہر آ کر میں نے ملک قرابیگ

کو بتایا کہ میں نے سلطان کو اس حال میں دیکھا ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ آپ جا کر دیکھئے کہ معاملہ کیا ہے۔ ملک قرابیگ (سلطان کی) مشاورتی مجلسوں میں بھی بیٹھا کرتے تھے۔ وہ گئے اور سلطان کو بات چیت کرانے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کے بعد انہوں نے کہا " اے مسلمانوں کے بادشاہ میری ایک درخواست ہے " علاءالدین نے حکم دیا: " جو بھی کہنا ہو کہو " اس پر قاضی موصوف آگے بڑھے اور عرض کیا: " میں اندر حاضر ہوا اور دیکھا کہ ظلِّ سبحانی ننگے سر بیٹھے کسی فکر میں غرق ہیں۔ ظلِّ سبحانی کو کون چیز پریشان کر رہی ہے؟" سلطان نے فرمایا " سنو: کچھ دنوں سے ایک خیال میرے دماغ میں (گھوم رہا) ہے۔ میں نے اپنے آپ سے کہا ' اللہ کے اتنے بندے اس دنیا میں ہیں، اس نے مجھے ان سب میں بلند کیا ہے، اب میرا فرض ہے کہ کچھ ایسا کروں کہ تمام خلقِ خدا کو اس سے فائدہ پہونچے ' میں نے سوچا کیا کرنا چاہئے؟ اگر میں اپنا سارا خزانہ اور ایسے سو اور خزانے لٹادوں تو بھی تمام لوگوں کے لئے یہ کافی نہ ہوگا۔ اگر میں گاؤں اور ولایت (صوبے) تقسیم کردوں تو بھی کافی نہ ہوگا۔ میں اسی پر غور کر رہا ہوں کہ ایسا کیا کروں کہ تمام لوگوں کو اس سے فائدہ پہونچے۔ ابھی ابھی مجھے ایک خیال آیا۔ وہ میں تمہیں بتاتا ہوں۔ مجھے خیال آیا کہ مجھے غلّہ سستا کر دینا چاہئے تاکہ ہر شخص کو اس سے فائدہ پہونچے۔ اب سوال یہ ہے کہ غلّے کو سستا کیسے کیا جاسکتا ہے؟ میں حکم دوں گا کہ تمام نائکوں کو جو آس پاس کے علاقوں سے شہر میں اناج لاتے ہیں جمع کیا جائے۔ ان میں سے کچھ نائک دس ہزار اور کچھ بیس ہزار سامان بردار مویشی بھر غلّہ (شہر میں) لاتے ہیں۔ میں انہیں طلب کروں گا، انہیں خلعت دوں گا، خزانے سے پیسہ دوں گا کہ وہ اپنے اہل وعیال کی دیکھ بھال کرسکیں تاکہ یہ لوگ اناج لائیں اور میرے مقرر کئے ہوئے دام پر اسے فروخت کریں؛ سلطان نے اسی کے مطابق حکم جاری کیا۔ اناج آس پاس کے علاقوں سے آنے لگا اور چند دن کے اندر اس کی قیمت فی من سات جتل ہوگئی۔ گھی شکر اور دوسری خوشذائقہ چیزیں بھی سستی ہوگئیں اور اس سے تمام لوگوں کو فائدہ پہونچا۔

علاءالدین کی بے چین طبیعت کو دیکھتے ہوئے اس بات کا امکان ہے کہ عام انسان کی طرف سے فکرمندی کی وجہ سے اس نے اشیاء کی قیمتیں کم کرنے کا فیصلہ کیا ہو۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سپاہی کو خود اپنے ہتھیار اور گھوڑا مہیا کرنا ہوتا تھا اور خود اپنے ہی خرچ پر گھوڑے کو دانا پانی دینا ہوتا تھا۔ سپاہیوں کو بھی اس سے فائدہ پہونچا ہوگا۔ اگر علاءالدین

کے ذہن میں ایک بڑی فوج کو برقرار رکھنے میں لاگت کا خیال ہوتا تو عوام کی بہبودی کا خیال اس کے
فوجی مقصد کی بجا آوری میں رکاوٹ نہ بنتا۔ ڈھیلا پن یا نیم گرمی اس کے مزاج میں تھی ہی نہیں۔
ایک بار فیصلہ کر لینے کے بعد وہ اپنا سارا اختیار اور وسائل اس پر لگائے رہتا تھا کہ اس پر
عمل درآمد ہو۔

منگول حملوں کو روکنے کے اقدامات علاءالدین کی پالیسی کا لازمی جزو تھے۔ اس نے حکم
دیا کہ منگول جن راہوں سے آتے ہیں ان پر سارے قلعوں کی مرمت کرائی جائے اور جہاں ضرورت
ہو وہاں نئے قلعے تعمیر کئے جائیں۔ یہ قلعے چھاونیاں تھیں جنہیں مشہور کوتوالوں کے سپرد کیا گیا۔ جو
باقاعدہ فوجی کماندار نہیں بلکہ ناظم یا مہتمم تھے اور ان کا سب سے بڑا کام یہ دیکھنا ہوتا تھا کہ ان چھاونیوں
میں جو سپاہی تعینات ہیں انہیں ہر طرح کے ہتھیار دستیاب ہوں جن میں منجنیقیں اور دوسری
مفید مشینیں شامل تھیں جو محاصرے کی حالت میں کام آتی تھیں۔ ان کے سپرد اناج اور چارے
کی فراہمی کا کام بھی تھا۔ ان تمام احتیاطی تدبیروں کے باوجود منگول سرحد عبور کرنے میں اور دور
تک اندرون ملک گھس جانے میں کامیاب ہوتے رہے۔ لیکن ہر بار وہ جال میں پھنستے رہے اور
ان کا تقریباً یا مکمل قلع قمع کیا جاتا رہا۔ ۸۔۱۳۰۷ء میں ان کے آخری حملے کے بعد سلطنت
کی فوجیں اس قابل ہو گئیں کہ انہوں نے پیش قدمی کرکے نگرانی کا ایسا موثر نظام قائم کر دیا کہ منگولوں
نے مزید دست درازی کی ہمت نہیں کی۔

منگولوں کے حملے رکنے سے پہلے ہی اُجین، مانڈو، دھار، چندیری اور جالور کو تحویل میں
لے کر پورے مالوہ پر قبضہ کر لیا گیا تھا۔ گجرات ۱۲۹۷ء ہی میں فتح ہو چکا تھا۔ اب دہلی سے گجرات
کو جانے والی تمام سڑکوں پر سلطنت کا قبضہ تھا اور اب مزید توسیع کے دروازے کھل گئے۔
مارواڑ میں سوانا پر ۱۳۰۸ء میں قبضہ کیا گیا اور اسی سال تلنگانہ میں وارنگل کے خلاف ایک فوج
روانہ کی گئی۔ علاءالدین کا تلنگانہ فتح کرکے اس پر براہ راست حکومت کرنے کا ارادہ نہیں تھا۔
اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ راجہ لدّر دیو خراج ادا کرنے پر راضی ہو گیا۔ علاءالدین کی فوجی کارگزاریوں کا
تتمہ ۱۳۱۰ء کی مہم تھی جب کہ سلطان کی فوجیں ہندستان کی انتہائی جنوبی سرحدوں تک
پہونچ گئیں اور بے انتہا مالِ غنیمت اور شکست خوردہ راجاؤں سے خراج لے کر کامرانی کے
جھنڈے اُڑاتی ہوئی واپس آ گئیں۔ ان فتوحات کو مستحکم کرنے کا کام بعد میں شروع ہوا۔
علاءالدین کی حیات میں صرف دیوگیر کو براہ راست مرکزی حکومت کے تحت لے آیا گیا۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ فوجی تنظیم سے متعلق دو مسائل تھے: آلات حرب کو مناسب معیار پر برقرار رکھنا اور فوج کی تنخواہ۔ علاء الدین نے گھوڑوں کو داغنے کا طریقہ شروع کیا جس کی وجہ سے فوجی محکمہ یہ دیکھ سکتا تھا کہ جن گھوڑوں کو پریڈ میں حاضر کیا گیا ہے وہ کہیں مانگے کے تو نہیں ہیں۔ سپاہیوں کو تنخواہیں سالانہ آمدنی میں سے براہ راست نقد کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں۔ اس طرح یہ خطرہ ختم کر دیا گیا کہ کہیں بچوئے اُن پر نامناسب اثر قائم نہ کر لیں۔ تنخواہ کے عوض سپاہیوں کو زمین دینے کا جو نظام تھا اس کی وجہ سے وہ فوجی فرائض ادا کرنے سے زیادہ زمینوں میں دلچسپی لیتے تھے۔ اس امکان کو بھی ختم کر دیا گیا۔ علاء الدین کے زمانے میں جو بغاوتیں ہوئیں ایسا لگتا ہے کہ انہیں فوج کی حمایت حاصل نہیں تھی اور بے چینی کا واحد واقعہ وہ تھا جب فوج کے سالار نصرت خاں نے ۱۲۹۷ء میں گجرات فتح کرنے کے بعد سپاہیوں سے دریافت کیا کہ تمہارا کیا خیال ہے کہ مال غنیمت میں تمہارا جائز حصّہ کتنا ہونا چاہیئے۔

علاء الدین ہندستانی مسلم تدبر کے بدترین اور بہترین دونوں پہلوؤں کا حامل تھا۔ اس کے دامن پر سب سے بڑا داغ اپنے چچا کا قتل ہے جسے اس کا مُربّی بھی سمجھنا چاہیئے۔ اس بات سے قطع نظر کہ اس کی ساس اور اس کی بیوی نے اس کی زندگی کو زہر آلود کرنے کے لئے بہت کچھ کیا۔ بیویوں اور بچّوں کو یرغمال بنانا اور ان سے ان جرائم کا بدلہ لینا جو ان کے شوہروں اور والدین نے کئے تھے درندگی کی ایسی مثال ہے جسے معاف نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری سزائیں بھی حد سے زیادہ تھیں۔ علاء الدین کے بچاؤ میں یہ کوئی معقول دلیل نہیں ہے کہ وہ فطرتاً ظالم نہیں تھا بلکہ جو کچھ کیا وہ اس نے ریاست کی خاطر کیا۔ لیکن ہمیں ایسے سلطان کم ہی نظر آتے ہیں جو اس طرح کی صاف گوئی کو برداشت کر لے جائیں جو تقریباً دو بدو سرزنش ہو۔ لیکن علاء الدین نے ایسا کیا اور اس کے دورِ حکومت کی کامیابیوں کی تقریباً تمام تر وجہ یہ حقیقت تھی کہ وہ سمجھداری کی بات اور اچھے مشورے کو مانتا تھا۔ اُس کے مشیر اُس سے خوفزدہ رہتے تھے لیکن حالانکہ اسے موت اور زندگی کا مکمّل اختیار تھا پھر بھی اس کے ردِّعمل ایسے نہیں تھے جن کا پہلے سے اندازہ نہ لگایا جا سکے۔ خدمت کا صلہ دینے میں وہ بہت فراخ دل نہیں تھا لیکن اپنے دورِ حکومت کے آخری دنوں میں اس نے ملک کافور کو جو عزّت اور اختیار بخشا اسے شیفتگی و فریفتگی ہی پر محمول کیا جا سکتا ہے لیکن جن کو وہ اختیارات اور ذمّہ داریاں سپرد کرتا تھا ان پر اعتماد بھی کرتا تھا اور وہ لوگ اس اعتماد پر پورے بھی اترتے تھے۔ آخری زمانے کو چھوڑ کر ایسا لگتا ہے کہ

علاءالدین اور اس کے مشیروں کے درمیان وفاداری اور قربت کے ایسے رشتے تھے جو اس زمانے میں اور اس کے بعد بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس فہم اور تعاون کی ایک نمایاں مثال وہ ہے جب دیہی علاقوں کو زیرنگیں کرنے اور قیمتوں پر کنٹرول قائم کرنے کے مشکل کاموں میں اس نے اور اس کے مشیروں نے ایک جان ودل ہو کر کام کیا۔ انہوں نے مل کر بیرونی حملوں اور اندرونی لاقانونیت کے خلاف لوگوں کو مکمل طور پر محفوظ کر دیا۔ انتہائی غریب لوگوں تک کو ضروریات مہیا کرائیں اور حکومت کے عہدیداروں پر دیانت داری اور ایمانداری کے ایسے معیار مسلط کئے حکومتیں عام طور پر جن کا صرف خواب دیکھا کرتی ہیں۔ اپنی بہترین شکل میں علاءالدین کا نظم ونسق کارکردگی کا ایک معجزہ تھا۔

لیکن معجزوں کی فطرت میں ہے کہ وہ ایک نظام نہیں بن پاتے۔ وہ بس ہو جاتے ہیں۔

میں نے علوم حاصل نہیں کئے ہیں اور نہ کسی کتاب کا مطالعہ کیا ہے لیکن میں مسلمانوں کی کئی نسلوں سے تعلق رکھتا ہوں اور ایک مسلمان کا بیٹا ہوں۔ اس غرض سے کہ کوئی بغاوت نہ ہو کیوں کہ ہر بغاوت میں ہزاروں لوگ قتل ہو جاتے ہیں۔ میں لوگوں کو وہی کام کرنے کا حکم دیتا ہوں جس میں ملک کی اور خود ان کی بھلائی ہو۔ لیکن یہ لوگ دھوکے باز اور بے پرواہ ہیں اور میرے احکام نہیں مانتے۔ اس لئے میرے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ سخت سزائیں دوں تاکہ یہ لوگ حکم مانیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ شریعت ان سزاؤں کی اجازت دیتی ہے یا نہیں دیتی۔ اپنے ملک کے لئے مجھے جو بھی فائدے مند باتیں معلوم ہوتی ہے اور مجھے جو مناسب معلوم ہوتا ہے اسی کے مطابق میں احکام جاری کرتا ہوں۔ مجھے نہیں معلوم کہ روز حشر خدا مجھ سے کیا جواب طلب کرے گا۔ لیکن مولانا مغیث ایک بات ہے جو میں اپنی دعاؤں میں خدائے بزرگ و برتر سے کہتا ہوں۔ میں دعا کرتا ہوں کہ یا اللہ تو جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی بیوی کے ساتھ زنا کرتا ہے تو اس سے میری مملکت کو کوئی صدمہ نہیں پہونچتا۔ اگر کوئی شخص شراب پیتا ہے تو وہ بھی مجھے کوئی نقصان نہیں پہونچاتا۔ اگر وہ چوری کرتا ہے تو میری میراث سے کچھ نہیں لے جاتا کہ مجھے اس سے تکلیف پہونچے۔ اگر وہ روپیہ لیتا ہے اور معائنۂ افواج کے وقت حاضر نہیں ہوتا تو دس یا بیس آدمیوں کی غیر حاضری کی وجہ سے معائنہ کا کام بند نہیں ہو جاتا۔ ان چاروں قسم کے لوگوں کے بارے میں

ہیں وہی کرتا ہوں جو نبیوں کا حکم ہے۔ لیکن ہمارے زمانے میں انسانوں کی ایسی نسل پیدا ہو گئی ہے کہ سو میں یا پانچ لاکھ میں مشکل سے ایک شخص ایسا ہوتا ہے جو کوئی کام کرتا ہو ورنہ باقی کے لوگ صرف باتیں بناتے ہیں لاف و گزاف سے کام لیتے ہیں اور دنیا اور آخرت کے تمام معاملات کو نظر انداز کرتے ہیں"[9]

علاءالدین نے اصلاح کے جو کام اپنے سامنے رکھے وہ اس کی عقل یا شائد ضمیر کی پیداوار تھے۔ ان کا کوئی پس منظر نہیں تھا اور حالانکہ وہ اخلاقی اور سماجی قدروں کے عین مطابق تھے لیکن پھر بھی بالکل ہی غیر متوقع تھے۔ جیسے کوئی مداری آم کا پودا پیدا کرتا ہے جس میں تماشہ بینوں کی نظروں کے سامنے پھل بھی نکل آتے ہیں ویسے ہی علاءالدین کی کرامت نے لوگوں میں حیرت و تحسین کا جذبہ تو پیدا کر دیا لیکن اسے عوام کی تائید و تعاون کی پشت پناہی یا طاقت حاصل نہ ہو سکی کیونکہ یہ اوپر سے مسلط کیا گیا تھا۔ ایک صاحب نظر سلطان اور اس کے لائق اور وفادار افسروں نے ایک تنظیم کھڑی کر دی جو اپنی کارکردگی اور ایمانداری میں بے درد تھی لیکن وہ خدمت کرتی تھی جذبۂ خدمت کے بغیر اور جو فیض پہونچاتی تھی لیکن اس کے بدلے میں اسے صحیح معنی میں احسان مندی کا پھل نہیں ملتا تھا۔ لوگ کہتے تھے کہ امن و خوشحالی کی جو نعمتیں حاصل ہیں وہ اللہ کے اس فیض و کرم کی بدولت ہیں جو اس نے شیخ نظام الدین اولیا کو عطا کی ہے۔ لوگوں کو یقین تھا کہ علاءالدین بے شمار خباثت اور گناہوں کا عادی ہے اور جو بہت سے قتل اس نے کروائے تھے ان کی وجہ سے وہ ایک خونی قاتل ہو گیا ہے: خونریزی کا (اولیا اسرار کے) کشف اور کرامات سے کیا تعلق؟[10] ایک حکمرانی کے کارناموں کی اس تلخیص میں کتنا گہرا المیہ پوشیدہ ہے۔ لیکن یہ عام رائے کی نمائندگی نہیں کرتی۔ ایسے لوگ بھی تھے جو علاءالدین کے مزار پر جاتے تھے۔ اپنی منتیں پوری ہونے کے لئے اس کا روحانی وسیلہ چاہتے تھے اور اس کے لئے بند باندھتے تھے۔[11] لیکن یہ بات قابل فہم ہے کہ لوگوں میں جو اخلاقیات کا ایک جذبہ ہوتا ہے اس نے امن انصاف اور انصاف کے لئے اٹھائے گئے طریقوں کو تسلیم نہیں کیا جو علاءالدین نے اپنے مقصد کے حصول کے لئے استعمال کئے۔ سیاسی مورخ کا فرض ہے کہ وہ اسے مختلف نقطۂ نظر سے دیکھے۔ سیاست میں اسباب سلطنت کو دوسری تمام مصلحتوں پر سبقت حاصل ہوتی ہے اور علاءالدین نے ایک خاص صورت حال کا جس حقیقت پسندی

کے ساتھ جائزہ لیا، نظم ونسق کو مضبوط کرنے کی خاطر جو احکام دیے گئے ان کی اصولاً اور تفصیلات میں بجا آوری پر جو زور دیا، دفاع کے لیے اس نے جو قدم اٹھائے اور سارے ملک کو ایک مؤثر اور مرکزی نظم ونسق کے تحت لانے کے لئے اس نے اپنی مملکت کی توسیع کے لئے جو قدم اٹھائے وہ سب قابلِ تحسین ہیں۔ ایک ایسے عہد میں جب ذاتی حکومت کے سوا حکومت کا کوئی اور طریقہ سوچا ہی نہیں جا سکتا تھا عوام اور ریاست کے اقتدار اور عظمت کا واحد امکانی مظہر حکمراں کا اقبال ہی ہو سکتا تھا۔

عین الملک ملتانی

ہندستانی مسلم ریاست میں 'اشرافیہ' کی عام حیثیت کیا تھی اس کا ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں۔ اب انفرادی طور پر ملک اور امیروں کی زندگی کا تفصیلی مطالعہ رہ جاتا ہے۔ اس کی تکمیل کے بعد اس نقشے میں خاصی ترمیم ہو جاتی ہے جو اس زمانے کے وقائع میں ملتا ہے کہ حکومت اور دربار حوصلوں اور تباہیوں کا ایک جوش کھاتا ہوا کڑھاؤ تھا۔ یوں کہ جو غیر معمولی تھا اسی کو بیان کیا گیا اور جو سرکاری عہدیدار بڑی معاملہ فہمی سے شہرت سے کنارہ کش رہے یا جن کی صلاحیتیں اپنے روزانہ کے کام کی بجا آوری سے آگے نہ بڑھ سکیں ان کا تو ذکر ہی نہیں کیا گیا جیسے وہ تھے ہی نہیں۔

طویل سرکاری خدمت، ضبط کے ساتھ حوصلہ مندی اور ایک قابلِ رشک ہمہ گیر صلاحیت کا ایک عجیب وغریب نمونہ عین الملک ملتانی کی شخصیت تھی[۱۲]۔ علاء الدین خلجی کے دورِ حکومت کے اولین برسوں میں اس نے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا اور ۱۳۶۲ سن عیسوی میں اس کا انتقال ہو گیا جب وہ اسی برس سے زیادہ کا رہا ہوگا۔ اس کا نام تھا عین الدین، باپ کے نام کی وجہ سے اسے 'ماہ رو' کے نام سے پکارا جاتا تھا اور ملتانی اس لئے کہ اس کا خاندان ملتان میں بس گیا تھا۔ اسے تعلیم اچھی ملی ہوگی۔ اس کے خطوط کے ایک مجموعے سے جو ہم تک پہونچا ہے۔ اس کے ادبی مذاق کا پتہ چلتا ہے[۱۳]۔ بہت کم عمری ہی میں وہ ملازم ہو گیا شائد اس وجہ سے کہ بلبن اور خلجیوں نے بڑی عمر کے لوگوں کو ہٹا دیا تھا۔ علاء الدین خلجی نے اس کی صلاحیتوں کو پہچانا۔ جب الماس بیگ، نصرت خاں اور ظفر خاں کا انتقال ہو گیا تو اسے ایک باہنر اور باوفا مشیر کی ضرورت محسوس ہوئی

اور عین الدین کو دربار خاص میں بلایا جانے لگا۔ بغاوت پسندی کا استیصال کرنے کے طور طریقوں پر غور کرنے کے لئے تین آدمیوں کی جو کمیٹی، مقرر کی گئی تھی وہ اس کا رکن تھا۔ اس کے بعد اسے عین الملک کا خطاب دیا گیا اور مالوہ کو فتح کرنے کے لئے جو فوج بھیجی گئی اسے اس کا سالار بنایا گیا۔ ہمارے پاس اس مہم کی تفصیلات نہیں ہیں۔ اس کا مقصد ہم پر واضح ہوجائے گا اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ گجرات پر ۱۲۹۷ء میں قبضہ ہوچکا تھا، رن تھمبور پر ۱۳۰۱ء اور چتوڑ پر ۳-۱۳۰۲ء میں۔ اس کے بعد ضروری ہوجاتا تھا کہ مالوہ سے گزرنے والے تجارتی راستوں کی حفاظت کی جائے جو وندھیا پہاڑیوں کے نصف مغرب میں پھیلے ہوئے تھے اور جہاں راجپوت سردار اپنے اپنے پہاڑی قلعوں میں بیٹھے ہوئے تھے۔ عین الملک اجین، مانڈو، دھار، چندیری اور جالور کو فتح کرنے میں کامیاب ہوگیا اور اس کے صلے میں اسے مالوہ کے نئے صوبے کا گورنر بنا دیا گیا۔ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ وہ وہاں کتنی مدت رہا۔ علاءالدین کے دورِ حکومت کے آخری دنوں میں وہ دیوگیر میں تھا جسے حال ہی میں موروثی جاٹوں سے لے کر مرکزی انتظامیہ کی ماتحتی میں لے آیا گیا تھا۔

علاءالدین اب جسمانی اور روحانی اعتبار سے تھک چکا تھا اور سارے اختیارات اس کے نائب ملک کافور کے ہاتھ میں تھے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ملک کافور صرف ایک شاہی چہیتا تھا یا واقعی ایک باصلاحیت مدبّر اور سالار تھا جسے مورخوں نے بدنام کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سلطان کے تمام تر اختیارات اس کے ہاتھ آجانے کی وجہ سے اسے نشہ چڑھ گیا اور اس کی سمجھ میں نہیں آیا کہ اگر واقعی اور مکمل قبضے کے حق کو استعمال کرکے میں نے سارے اختیارات اپنے ہاتھ میں نہ لے لئے تو میرا حشر کیا ہوگا۔ اس کا ایک حریف تھا الپ خاں جو گجرات کا گورنر تھا۔ اسے اس نے قتل کروا دیا اور جب اسکی وجہ سے بغاوت ہوئی تو اس نے عین الملک کو گورنر بنا دیا۔ سیدھے گجرات جانے کے بجائے عین الملک نے اپنی فوج کے ساتھ دہلی پہونچنے کا فیصلہ کیا۔ جب وہ چتوڑ پہونچا تو اسے ان ریشہ دوانیوں اور قتل کی خبریں ملیں جن کی وجہ سے جلدی ہی خود ملک کافور قتل کردیا گیا وہ جہاں تھا وہیں رک گیا اور دارالسلطنت میں حالات معمول پر آجانے کا انتظار کرنے لگا۔

اس کے بعد اسے نئے سلطان قطب الدین مبارک سے ہدایت حاصل ہوئی کہ گجرات میں جو گڑبڑ شروع ہوئی ہے اُسے کچلنے کے لئے روانہ ہوجاؤ۔ لیکن اسے یہ علم نہ ہوسکا کہ یہ سزا تھی یا انعام اور اگر اسے فیصلہ کن کامیابی حاصل نہ ہوسکی تو اس کا انجام کیا ہوگا۔ اس نے اپنے ماتحت افسروں سے مشورہ کیا جو سب بہت پریشان تھے کہ ان کے خاندان والے دہلی میں خطرے سے دوچار

ہوں گے۔ عین الملک نے سلطان تک ان کی یہ خواہش پہونچادی کہ ان کے وفاداری اور پوزیشن کو تسلیم کیا جائے اور جب اطمینان بخش یقین دہانی وصول ہوگئی تو وہ گجرات کی طرف فوج کے ساتھ روانہ ہوا۔ یہاں وہ باغیوں کو ان کے سربراہوں سے توڑ لینے میں کامیاب ہوا، صوبے کو مطمئن کیا اور اسے اپنے کنٹرول میں لے آیا۔ لیکن ایک ناظم و مہتمم کی حیثیت سے کامیابی کے باوجود اسے دہلی واپس بلالیا گیا۔

سلطان نے اس کی خدمات کے صلے میں اسے فراخدلی سے انعام واکرام سے نوازا۔ لیکن یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سلطان اور اس کے چہیتے مسخروں اور طوائفوں کا طور طریقہ اتنا شرمناک تھا کہ انہیں الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا اور جو امیر اور ملک اپنے فرائض کی بجا آوری دربار میں حاضری دیتے تھے ان کی ہر طرح سے بے عزتی کی جاتی تھی۔ کچھ دن تک عین الملک کو یہ سب کچھ جھیلنے پر مجبور کیا گیا اور اس کے بعد اسے دیوگیر کا گورنر مقرر کیا گیا لیکن جب خسرو خاں سلطان کو قتل کر کے تخت پر بیٹھ گیا تو وہ پھر دہلی واپس آگیا۔

کوئی اخلاقی یا سیاسی قانون قطب الدین جیسے سلطان کے لئے وفاداری کا مطالبہ نہیں کرسکتا تھا اور اس کے ساتھ وہی ہوا جس کا وہ مستحق تھا۔ لیکن خسرو خاں کے ساتھ وفاداری کا اعتراف یا انحراف کس اصول کی بنا پر ہو سکتا تھا؟ عین الملک کوئی فیصلہ نہیں کرسکا۔ ایسا لگتا ہے کہ خسرو خاں کے مسلمان ہونے پر شبہ تھا لیکن سرکاری افسروں میں تجریدی طور پر یہ جذبہ تو نہیں پیدا کیا گیا تھا کہ وہ مسلم ملّت کے وفادار ہو سکتے تھے وہ کسی سلطان کے وفادار ہو سکتے تھے یا اس کے مخالف گروہ میں شامل ہو سکتے تھے اور اس طرح وفاداری کی ایک دوسری بنیاد قائم کر سکتے تھے۔ خسرو خاں نے بھی اس بات کو محسوس کیا جو لوگ اسے پوری طرح مخالف نظر آئے انہیں اس نے قتل کرادیا اور دوسروں کو خوفزدہ کرنے یا اپنی طرف توڑ لینے کی کوشش کی۔ عین الملک کا مقصد اپنی بقا کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ اس نے خسرو خاں کو یقین دلایا کہ میں آپ کا پکا مددگار ہوں۔ اُس نے غازی ملک تغلق تک دکھلادیا جو انتقامی جنگ کے لئے فوجیں جمع کر رہا تھا۔ غازی ملک کا دوسرا خط پڑھ کر اس کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ اس نے خفیہ طور پر غازی ملک کو لکھا کہ دس نسلوں سے میرا خاندان مسلمان ہے اور میں خسرو خاں کا تختہ پلٹنے کے لئے بے چین ہوں لیکن موجودہ حالات کے ہاتھوں مجبور ہوں۔ اس نے وعدہ کیا کہ میں خسرو خاں کو کسی قسم کی عملی مدد نہ دوں گا اور خسرو خاں کی برطرفی کے بعد سب کچھ غازی ملک کے ہاتھ میں چھوڑ دوں گا

کہ چاہے معاف کر دے یا قتل کر دے۔ جب غازی ملک اور خسرو خاں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابلے میں صف آرا تھیں تو عین الملک چھپ چھپاتے دہلی سے نکل کر اپنی جاگیر اجین پہونچ گیا۔ جب غازی ملک تخت پر بیٹھا تو وہ واپس آگیا اور اس زمانے کے ممتاز امرا میں اس کا نام موجود ہے۔ اسے معاف کر دیا گیا لیکن غالباً اس کی خدمات حاصل نہیں کی گئیں۔

محمد تغلق نے عین الملک کو اودھ اور ظفر آباد کا گورنر مقرر کیا۔ ایک طویل عرصے تک اس کی یہ واحد تعیناتی ہے جب اسے ایک ناظم کی حیثیت سے قابل وثوق اہلیت پیش کر سکنے کا وقت ملا۔ اس نے صوبے کو مکمل طور پر کنٹرول میں کر لیا اور اسے ایسی خوش حالی سے دوچار کیا جو امن اور انتظامی فراخ دلی سے پیدا ہوتی ہے۔ ۱۳۳۷ء کے قحط عظیم کے زمانے میں جب محمد تغلق اہل دہلی کو لے کر سورگ دواری چلا گیا تو عین الملک نے غیر معمولی کارکردگی کے ساتھ دو آبؔ[16] کے لئے بے انتہا مقدار میں اناج پہونچایا اور امدادی کاموں کے لئے پیسہ دیا۔ لیکن یہ کارگزاری خود عین الملک کے لئے تباہ کن ثابت ہوئی۔ سلطان یا تو اس کی انتظامی صلاحیتوں سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے اسے ایک دوسرا کام سپرد کرنے کا فیصلہ کیا جہاں اس کی قابلیت سے اور بھی زیادہ فائدہ اٹھایا جا سکے یا اس کے دل میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ عین الملک کا اثر عوام میں بہت بڑھ گیا تھا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ تم دیوگیر گورنر ہو کر چلے جاؤ۔ عین الملک نے اپنی جگہ سوچا کہ مجھے یہاں سے اس لئے اکھاڑا جا رہا ہے کہ بالآخر مجھے ختم کیا جا سکے۔ اس کے بھائیوں اور مددگاروں نے اسے اکسایا کہ بغاوت کر دو اور اس نے بڑی بدعقلی سے ان کا کہنا مان لیا۔ نتیجہ میں اسے شکست اور بے عزتی کا منہ دیکھنا پڑا اور اپنے بھائیوں اور قرابت داروں کا نقصان بھی جھیلنا پڑا۔ جابر سلطان نے غیر متوقع طور پر عین الملک پر رحم کھا کر اس کی جان بخش دی اور اس پر پھر مہربان ہو گیا حالانکہ کوئی بڑا عہدہ اسے نہیں دیا۔

جب محمد تغلق کا انتقال ہوا تو عین الملک ملتان میں تھا اور اسے ایک بار پھر فیصلہ کرنا پڑا کہ وفاداری کا اظہار کس سے کرے کیونکہ فوج نے سندھ میں ٹھٹھہ کے مقام پر فیروز تغلق کو سلطان منتخب کر لیا تھا اور خواجۂ جہاں احمد ایاز نے دہلی کے تخت پر ایک لڑکے کو بٹھا دیا تھا جس کے متعلق اس کا کہنا تھا کہ محمد تغلق کا بیٹا ہے۔ عین الملک نے اپنے نام خواجۂ جہاں کا لکھا ہوا ایک خط فیروز کو دکھا کر اس کا اعتماد حاصل کر لیا اور ۱۳۵۲ء میں اسے مملکت کا کا شرف یعنی اکاؤنٹنٹ جنرل مقرر کر دیا گیا۔ لیکن اس کے مقابلہ میں ایک بہت ہی کم عمر شخص

خانِ جہاں تلنگانی کو جو سلطان کا چہیتا تھا مستوفی یعنی آڈیٹر جنرل مقرر کر دیا گیا اور یہ بات عین الملک برداشت نہ کر سکا۔ اس میں اور خانِ جہاں میں بہت شدید اور مسلسل جھگڑے ہوتے رہے اور سلطان فیصلہ نہ کر سکا کہ اس کا کیا علاج کیا جائے۔ بالآخر اس نے فیصلہ خانِ جہاں کے حق میں کیا اور عین الملک کو ملتان کے اقطاع پر متعین کر دیا۔ شروع میں تو عین الملک کو بہت غصہ آیا اور تین دن تک وہ دربار میں حاضر نہیں ہوا۔ اس کے بعد اس نے اس شرط کے ساتھ یہ ملازمت قبول کر لی کہ وہ حساب کتاب خانِ جہاں کو نہیں براہِ راست سلطان کو بھیجا کرے گا۔ سلطان اس پر راضی ہو گیا۔

لیکن دربار کے بہت سے افسر اس بات سے ناخوش تھے کہ سلطان نے عین الملک کا تبادلہ کر دیا ہے۔ یہ لوگ آپس میں ملے اور فیصلہ کیا کہ اپنے ان خطروں کو سلطان کے گوش گزار کر دیا جائے کہ کوئی وزیر اتنا باا ثر ہو سکتا ہے کہ اپنے حق میں سلطان سے فیصلہ کرا لیا۔ جب سلطان کو حالات سے آگاہی ہوئی تو اس نے سوچا کہ اس صورتِ حال میں عین الملک سے مشورہ ضروری ہے اور چونکہ ابھی وہ دہلی سے بہت دور نہیں گیا تھا اس لئے اسے واپس بلا لیا گیا۔ جب سلطان نے اس سے سوال کیا تو اس نے کہا مجھے ان افسروں سے اتفاق نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ اگر خانِ جہاں نے کوئی غلطی کی بھی ہے تو اس کی اہمیت کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنا خطرناک ہوگا۔

عین الملک نے ایک بار پھر دکھا دیا کہ وہ ایک عقلمند اور کارکرد ناظم ہے۔ کیونکہ ملتان کا صوبہ جہاں فوج اور عوام دونوں میں بے چینی تھی بہت جلد پُرامن اور خوش حال علاقہ بن گیا۔

حـــواشـــی

۱۔ امیر خسرو۔ دیول رانی خضر خاں، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔ ص ۵۴
۲۔ برنی ایضاً ص ۲۶۲
۳۔ فتاویٰ عالمگیری نے اس بات کو بہت واضح طور پر کہا ہے کہ خود اپنی معاش حاصل کرنا ایک فریضہ ہے۔ جلد ۵ ص ۳۴۹
۴۔ برنی ایضاً ص ۲۶۹
۵۔ علاء الدین نے زنا کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی لیکن اس نے اس کے لئے جو سزا تجویز کی شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی تھی اور قاضی مغیث کو اعتراف کرنا پڑا کہ سلطان کا اقدام غیر قانونی تھا۔
۶۔ برنی ایضاً ص ۳۲۳
۷۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کاشتکار جس زمین پر کاشت کر رہا تھا اس کی پیمائش ہوتی تھی اور فصل جتنے رقبے میں بوئی جاتی تھی لگان اسی حساب سے مقرر کیا جاتا تھا۔
۸۔ حمید شاعر قلندر۔ خیر المجالس۔ اسے ڈاکٹر خلیق احمد نظامی نے شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ نے ایڈٹ کیا ہے۔ ص ۲۴۱
۹۔ برنی ایضاً ص ۲۹۵
۱۰۔ برنی ایضاً ص ۳۲۵
۱۱۔ خیر المجالس ص ۲۴۱
۱۲۔ یہاں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں ان میں سے زیادہ کے لئے میں ڈاکٹر خلیق احمد نظامی کے ایک بہت مستند مقالے کا ممنون ہوں۔
۱۳۔ انشائے ماہرو۔ ص ۷۶
۱۴۔ جمنا اور گنگا کے درمیان کے علاقے کا نصف شمالی حصہ

باب پانچ

مذہبی فکر

شریعت نظام زندگی کی حیثیت سے

ہم قدامت پسندی کی تعریف پیش کر چکے ہیں اور ہم نے مختصر طور پر یہ بھی دکھانے کی کوشش کی کہ قدامت پسندوں، مذہبی مفکروں اور صوفیوں کے رویہ میں کیا فرق تھا۔ اب ہم مذہبی فکر کا مطالعہ کریں گے۔

یہ دکھانے کی کوشش کرنا کہ یہ فرق بے لوچ تھا غلط ہوگا کیونکہ اس میں حقائق کو غلط رنگ میں پیش کرنے اور غیر ضروری مشکلیں پیدا کرنے کا خطرہ ہے۔ ہندستانی مسلمانوں میں مذہبی تفکر کبھی فلسفۂ مذہب نہ بن سکا۔ یہ ایک تلاش تھی کہ روح شریعت صحیح معنی میں کیا ہے اور بنیادی طور پر یہ تسلیم شدہ عقیدے کی عقلی اور جذباتی تصدیق اور مہر اثبات تھی۔ اس کے دائرے کا تعین کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہندستانی مسلم ملت کو گویا کہ باہر سے دیکھنے کی کوشش کریں اور ان قوتوں کا جائزہ لیں جنھوں نے اسے یکجا کر رکھا تھا۔ تو پہلے تو ہم یہ فرض کر کے چلتے ہیں کہ ایک ایسا نظام موجود ہے جو مذہبی اور معاشرتی قانون کو جوڑتا ہے اور جو اسلامی عقیدے کا من وعن اظہار اور اس کی ایک مستحکم تجسیم ہے۔ دوسرے ہم ایک زبردست خواہش کو دیکھتے ہیں کہ عقیدے اور مذہبی شعار میں قریبی ربط پیدا کر کے مذہبی زندگی کو مضبوط کیا جائے اور تیسرے ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ مختلف شکلوں میں اس بات کی کوششیں ہو رہی تھیں کہ عقیدے قانون اور نظام کی تاویل انفرادی تجربے کی بنیاد پر کی جائے، ایمان اور مذہبی شعائر ایک انفرادی انسانی فطرت اور مذہبی صداقت کی نامیاتی ترتیب کی شکل اختیار کرلیں اور مذہبی زندگی کا مقصد ہو تکمیلِ

ذات۔ اوّل کا دائرہ وہ ہے جسے ہم نے قدامت پسندی کا نام دیا ہے، سوئم کا دائرہ ہے تصوف۔ مذہبی فکر ان دونوں کے بیچ میں ہے۔ اس کا دائرہ باقی دو دائروں کو لپیٹ لیتا ہے۔ ابتدائی اور وسطی ادوار میں اس نے قدامت پسندی سے عقیدے اور نظام کی بنیادی قدر پر اصرار کرنا مستعار لیا اور تصوف سے صداقت نفس۔ چونکہ ان تینوں کے لیے سند کے ماخذ ایک ہی تھے اسی لیے مذہبی فکر کا خصوصی کردار اس وقت بہت نمایاں ہوا جب عقیدے کو ایک نیا معاشرتی اظہار ملا۔ لیکن جب ایسا اظہار نہیں بھی ملتا تھا تب بھی مذہبی فکر کو ایک بات ممیّز کرتی تھی اور وہ یہ کہ وہ اس 'دنیاداری' کو مسترد کرتی تھی جس سے قدامت پسندی کا رویّہ آلودہ تھا کیونکہ وہ مسلسل دہائی دیتی تھی اصل ماخذ، قرآن اور حدیث کی اور الگ الگ ایمان والوں کی شخصیت اور ضرورتوں کو نظرانداز کرتی تھی۔ اس کا مثبت پہلو یہ تھا کہ وہ ادغائی عقیدے کو تصوف کی روحانی خصوصیات کے ساتھ ہم آہنگ کرتی تھی۔ اس کا منفی پہلو یہ تھا کہ وہ قدامت پسندی کی بددیانتی اور صوفیوں کی اختراعات اور غیر محتاط حرکتوں کی سخت ناقد تھی۔ اس کی مسلسل کوشش یہ تھی کہ مذہب کا مکان صاف ستھرا رہے۔ اس نے اِس مکان یا اس میں موجود سہولتوں میں کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن وہ مذہبی زندگی میں روشنی ضرور لائی۔ اس کا مقصد ایک ایسا آدرش تھا جہاں اقدار میں ارتباط پیدا ہو۔ اس کی کوشش تھی کہ سوچ کی نسلاً بعد نسلاً آنے والی عادتیں اور قابلِ اعتراض طور طریقے جو اپنے آپ کو اسلامی عقائد کی حیثیت سے قائم کرنا چاہتے ہیں، انھیں روکا جائے اور صحیح عقیدے کو صحیح شعائر کی شکل میں پیش کیا جائے۔ ہندستانی مسلم فکر میں ہمیں کوئی طبع زاد بات نہیں نظر آتی۔ ایک حد تک موجودہ دور اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس کی ابتدا اور انتہا اس بات کا اعلان تھی کہ اسلامی شریعت مکمل دین ہے۔ اس لیے اس میں اس قسم کی خواہش کی کوئی چنگاری نہیں تھی کہ شریعت میں عقیدے اور شعائر کے جس نظام کی نمائندگی ہوتی ہے اس سے باہر نکلے یا اسے وسعت دے۔ وہ صرف اسی پر زور دیتی تھی کہ شریعت کی اصل روح کن عقائد اور اوامر و نواہی میں پائی جاتی ہے۔

لیکن کیا صرف اتنی سی وجہ اسے علاحدہ سے 'فکر' کا نام دینے کے لیے مناسب

ہوگی؟ اگر ہم صرف خیالات کو نہیں بلکہ ان حالات پر بھی نظر رکھیں جن میں ان خیالات کا اظہار ہوا تھا تو یقیناً یہی مناسب ہوگا۔ قدامت پسند شریعت کو بنیادی طور پر فرائض و حقوق کا ایک نظام تصور کرتے تھے اور مذہبی علم کو بنیادی طور پر احکام اوامر و نواہی کا علم سمجھتے تھے۔ قانون میں جو اخلاقی اصول مضمر ہیں وہ ان کی عزت کرنے کا دعویٰ کرتے تھے اور ان کی پیروی کرنے والوں کو قابلِ تعریف سمجھتے تھے لیکن وہ یہ نہیں تسلیم کرتے تھے کہ ان اصولوں میں بذاتِ خود قانون کا زور ہے اور ان کا اصرار صرف اس بات پر تھا کہ جس طرح فقہ میں عقائد و شعائر کو پیش کیا گیا ہے اس پر عمل کیا جائے جس قائم شدہ نظام کی تائید کرنا اور اسے برقرار رکھنا قدامت پسندی کا کام تھا، وہ نمائندگی کرتا تھا سیاسی اقتدار کی، منصفانہ اور غیر منصفانہ قوانین کی اور ایسی پالیسیوں کی جن کی بنیاد تھی ریاست کی مصلحتیں، ایسے سماجی اور معاشی نظام کے مفاد جس میں چند لوگ بے شمار لوگوں کا استحصال کرتے تھے۔ اور اس کا مطلب تھا اس تعلیم، ان عادات اور خیالات کی تائید کرنا جو ان مفادات کے مقاصد کی خدمت کرتے تھے۔ شریعت کے قدامت پسند تصور کو مسترد کرنے کے لیے تخیل کی بلند پروازی، ذہنی جرأت اور اخلاقی پیش قدمی کی خاصی ضرورت تھی۔ جن لوگوں نے اسے مسترد کر دیا ان کے تصور میں ایسا نظام تھا جس کا وجود ہی نہیں تھا۔ انھوں نے ایسے خیالات کا اظہار کیا جن کا ماخذ تو قرآن اور سنّت تھی لیکن وہ ایسے ہی لوگوں کے ذہن میں آسکتے تھے جنھوں نے ان کتابوں سے منہ موڑ لیا ہو جن کے ذریعہ انھیں تعلیم ملی تھی اور اس کے بجائے انھوں نے اپنے آپ اسلام اور شریعت کے اوّلین ماخذ میں سچائیوں کی تلاش شروع کی ہو۔ انھوں نے ان اقدار پر زور دیا جنھیں حاصل کرنے کی امنگ ہی میں روحانی تکمیل مضمر تھی یا جن کی بدولت فکر اور معاشرتی تنظیم کے نئے امکانات روشن ہوتے ہیں۔ ابتدائی مذہبی مفکرین کے متعلق ہماری معلومات بہت ہی محدود ہیں۔ لیکن عمومی طور پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کسی خاص مذہبی مفکّر نے شریعت کی روح اپنے لیے کس طرح دریافت کی اور ابتدائی عہد کے آخر میں ایسی ہی ایک نمائندہ مثال جون پور کے سید محمد کی تعلیمات میں مل جاتی ہے۔ دورِ اوسط میں ہمیں ہندوستانی مسلم مذہبی تاریخ کے

وہ انتہائی اہم شخصیتوں کی تصانیف ملتی ہیں، یعنی شیخ عبدالحق محدث اور شاہ ولی اللہ کی تصانیف۔ انیسویں صدی میں مسلم ریاستوں کی شکست وریخت کی وجہ سے قدامت پسندی پر کوئی سیکولر امداد نہیں رہ گئی اور اس لیے وہ بنیادی طور پر اسلامی عقیدے اور مذہبی شعائر کی طرف ایک روّیہ رہ گئی۔ اسی کے ساتھ ساتھ جدید تعلیم کا دائرہ وسیع ہوا اور نئے تصورات اندر داخل ہو گئے تو اس کی وجہ سے اس تصور کی جڑیں کھوکھلی ہو گئیں کہ عقیدے اور شعائر کا ایک مطلق ہمہ گیر اور مکمل نظام ہے۔ اس دور میں مذہبی فکر نے ایک مختلف شکل اختیار کی۔ اس نے مذہب کی ضرورت پر زور دیا اور روایتی اسلامی عقائد اور تصورات کو اس طرح پیش کی جو بحث کے جدید طریقوں اور سچائی کے تعین کے معیاروں سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔

وہ پہلا مذہبی مفکر جس کے متعلق ہمارے پاس معلومات ہیں شیخ نورالدین ترک تھے جو رضیہ سلطان (1240 - 1236ء) کے عہد میں امتیازی مقام رکھتے تھے۔ وہ شہر کے علماء سے سخت نالاں تھے کیونکہ انھوں نے دیکھا کہ یہ لوگ دنیوی امور میں اُلجھے ہوئے ہیں۔ کسی سے رعب کھانا ان کی فطرت میں نہیں تھا اور انھوں نے اپنے خیالات اس بے باکی سے ظاہر کیے کہ ان سے ناراضگی اور مخالفت پیدا ہوئی۔ اسی لیے اس وقت کے صدر اور شیخ الاسلام منہاج الدین سراج نے اپنی کتاب طبقاتِ ناصری میں ان کی تنقید کی ہے۔[1] لیکن ان کی طلاقت زبان سحر انگیز تھی اور خود ان کے مطالعے اور روحانی کوشش نے ان میں بلا کا اعتماد پیدا کر دیا تھا۔ وہ خود اپنے بارے میں سخت گیر تھے اور ایک درہم روزانہ پر گزر بسر کرتے تھے جو ان کے لیے ان کا غلام کماتا تھا جو پیشے کا دُھنیا تھا۔ ایک بار رضیہ سلطان نے ہدیہ کے طور پر کچھ رقم ان کو بھیجی۔ ان کے ہاتھ میں اس وقت ایک چھڑی تھی جس سے انھوں نے سکّوں پر ضرب لگائی اور کہا 'یہ کیا ہے؟ لے جاؤ اسے یہاں سے'۔[2] ان کے ایک ہم عصر تھے، شیخ نظام الدین ابوالموّید۔ وہ بھی بہت اچھے مقرر تھے جن کی تقریر سن کر اکثر لوگوں کی آنکھوں میں آنسو آجاتے تھے۔[3] مولانا ضیاالدین سنامی، شیخ نظام الدین اولیا کے ہم عصر تھے۔ ان کا زمانہ 1225ء اور 1325ء کے درمیان رہا ہوگا۔ یہ بھی ایک مذہبی

متقی تھے۔ تقویٰ اور پارسائی میں ان کا کوئی جواب نہیں تھا۔ شریعت کے معاملات میں وہ بہت سخت تھے اور انھوں نے ایک کتاب بھی لکھی نصاب احتساب[۲۹]۔ سماع کے جواز کے متعلق شیخ نظام الدین سے ان کا شدید اختلاف تھا۔ ان کے متعلق شیخ نظام الدین کا انداز ہمیشہ عذر خواہی اور انکسار کا ہوتا تھا۔ وہ ان کا بڑا احترام کرتے تھے۔ اپنی بیماری کے زمانے میں، جو آخر جان لیوا ثابت ہوئی، مولانا سنامی نے سنا کہ شیخ نظام الدین ان کی عیادت کو آرہے ہیں۔ انھوں نے کہا میری پگڑی لو اور گھر کے دروازے پر اسے قالین کی طرح بچھا دو۔ جب شیخ نظام الدین نے پگڑی کو دیکھا تو اسے اٹھا لیا بوسہ دیا اور آنکھوں سے لگا لیا۔ مولانا کو اتنی ندامت تھی کہ وہ شیخ نظام الدین سے آنکھ نہ چار کر سکے اور جس وقت شیخ گھر سے رخصت ہونے لگے اسی وقت مولانا کا انتقال ہو گیا۔ شیخ نظام الدین اس غم سے رو پڑے اور فرمایا 'شریعت کا ایک ہی محافظ رہ گیا تھا اور اب وہ بھی رخصت ہو گیا'[۳۰]

شیخ بدرالدین غزنوی بھی ایک مشہور واعظ تھے۔ وہ اسلام میں عشق کے پہلو پر زور دیا کرتے تھے۔ انھیں سماع کا بھی بہت شوق تھا اور انتہائی ضعیفی کے زمانے میں جب چلنا پھرنا بھی مشکل ہو گیا تھا وہ دس برس کے لڑکے کی طرح محفل سماع میں رقص کرنے لگتے تھے لوگ حیرت سے پوچھتے تھے کہ یہ ممکن کیسے ہو سکا۔ انھوں نے جواب دیا 'یہ شیخ نہیں عشق رقص کرتا ہے ... جس کے دل میں عشق ہے اس کے اندر رقص بھی ہے'۔

مولانا کمال الدین زاہد، شیخ برہان الدین نسفی اور مولانا علاء الدین اصولی وہ علماء تھے جو اپنے زہد و تقویٰ کے لیے مشہور تھے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب بلبن نے مولانا کمال الدین کو امام کے عہدے کی پیش کش کی تو انھوں نے انکار کر دیا اور ریاست کی اس طرح مذمت کی کہ ایک آزاد اور انتہائی مذہبی قسم کا آدمی ہی کر سکتا تھا۔ شیخ نسفی بھی عالم اور مدرس تھے۔ جب کوئی شخص ان کا شاگرد بننا چاہتا تھا تو وہ کہتے تھے "پہلے میری تین شرطیں قبول کرو تب ہی میں تمھیں درس دوں گا۔ پہلی شرط یہ ہے کہ دن میں صرف ایک مرتبہ کھانا کھاؤ گے تاکہ علم کے لیے بھی کچھ جگہ باقی رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ایک درس سے بھی غیر حاضر نہیں ہو گے۔ اگر کسی ایک دن

بھی حاضر نہ ہوئے تو دوسرے دن میں درس نہ دوں گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اگر سر راہے مجھ سے ملاقات ہو جائے تو سلام کر کے اپنا راستہ لو۔ نہ تو میری قدم بوسی کرو نہ احترام کا اظہار کرو۔[54]

مولانا علاالدین اصولی ایسے آزاد منش انسان تھے کہ ایسی مثال کم ملتی ہے تحائف وہ بالکل قبول نہ کرتے تھے لیکن اگر انھیں ضرورت ہوتی تھی اور کوئی چیز انھیں پیش کی جاتی تھی اس میں سے وہ اتنا ہی لیتے تھے جو بالکل ہی ضروری ہو۔ ایک دن ان کے یہاں کھانے کو کچھ نہ تھا اور بھوک مٹانے کے لیے وہ کھلی کا ایک ٹکڑا چبا رہے تھے غیر متوقع طور پر ان کا حجام حاضر ہوا اور مولانا اصولی نے کھلی کا ٹکڑا اپنی پگڑی میں چھپا لیا۔ جب حجام نے بال تراشنے کے لیے ان کی پگڑی اتاری تو اس میں سے کھلی کا ٹکڑا گر پڑا اور حجام تاڑ گیا کہ مولانا اصولی اسے کھا رہے تھے۔ اپنا کام ختم کرتے ہی وہ قریب کے ایک امیر کے یہاں پہونچا اور بولا کتنی شرم کی بات ہے کہ آپ کے یہاں ہر چیز افراط سے ہے اور آپ کے پڑوس میں خدا کا ایک پہونچا ہوا بندہ رہتا ہے جو فاقے سے ہے۔ امیر پر اس کا بہت اثر ہوا اور اس نے وافر مقدار میں غلّہ اور گھی فوراً بھجوا دیا۔ مولانا اصولی نے ساری چیزیں واپس کر دیں اور حجام پر بہت خفا ہوئے کہ تو نے میرا راز فاش کر دیا اس لیے اب آئندہ سے میرے پاس مت آنا۔[55]

دہلی سلطنت کی پہلی صدی سے جو یہ مثالیں لی گئی ہیں ان سے ایسے لوگوں کے متعلق کچھ اندازہ ہو سکتا ہے کہ جنھیں ہم نے مذہبی مفکّرین کی فہرست میں شامل کیا ہے۔ ان میں جو واعظ تھے ان کا اگر کوئی وعظ بھی محفوظ ہوتا تو ہم کچھ اندازہ لگا سکتے کہ شریعت کو پیش کرنے میں ان کا ذاتی حصّہ کیا تھا۔ لیکن اتنا تو ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے ہندستان کے تناظر میں شریعت کی از سر نو تاویل نہیں کی۔ مذہبی مفکّرین سب کے سب سرکاری علماء کے خلاف تھے کیونکہ یہ علماء اللہ کی نہیں ریاست کی خدمت کرتے تھے۔ اور یہ لوگ ریاست کے خلاف تھے کیونکہ اس کا ڈھانچہ اور اس کی پالیسی شریعت کے مطابق تھی۔ ریاست کی مخالفت بالواسطہ تھی لیکن مسلسل تھی اس مخالفت نے ریاست کو ایک اخلاقی بنیاد اور روحانی جواز سے محروم کر دیا۔ وہ ملکیت رکھنے، دوسروں کی محنت کا استحصال کرنے اور ایسے تمام رشتوں کے خلاف تھے

جن کی وجہ سے پارسائی اور روحانی آزادی کو خطرہ لاحق ہو سکتا تھا۔ ان کی کمزوری یہ تھی کہ ان کا رویّہ انفعالی تھا۔ وہ سماجی عمل کے لیے آواز دینے سے ہچکچاتے تھے کیونکہ انھیں خطرہ تھا کہ اس طرح وہ نزاع اور آویزش پیدا کرنے کے گنہگار ہوں گے۔ لیکن ان کا دینیاتی موقف بھی کمزور تھا۔ سیاسی اقتدار رکھنے یا اس کو استعمال کرنے کو شریعت منع نہیں کرتی۔ ملکیت رکھنے یا دوسرے کی محنت کے استحصال کو قطعیت کے ساتھ منع نہیں کرتی۔ اخلاقی طور پر ایک مستحسن طریقہ صرف اس اصول پر ہی مسلط کیا جاسکتا ہے کہ 'جس کی اچھائی واضح ہو وہ جائز ہے اور جو بد ہو وہ ناجائز' اس کی شرط یہی ہے کہ اسلامی امت میں ایسے لوگ ہیں جو اپنے اوپر اس طریقے کو مسلط کریں اور دوسروں سے بھی ایسا کرنے پر اصرار کریں۔ فیروز تغلق کے عہد میں ہمیں مذہبی جوش وخروش کے آثار نظر آتے ہیں۔ شیعہ پراپیگنڈہ سرگرم نظر آتا ہے۔ ایک شخص احمد بہاری نے خدا ہونے کا دعوہ کر دیا۔[۵۸] ایک دوسرے شخص رکن الدین نے مہدی موعود ہونے کا اعلان کر دیا۔[۵۹] مرکزی اقتدار کی شکست و ریخت اور علمار کے بکھر جانے کی وجہ سے مخالف رائے کو اپنے اظہار کا موقع ملا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب سید محمد جونپوری نے اپنی تبلیغ کا کام شروع کیا اور اخلاقی اور سماجی اصلاح کی ان کی یہ تحریک ہندستانی مسلم معاشرے میں ایک باعمل اور ادعائی سماجی قوت کی حیثیت سے مذہبی فکر کا پہلا اظہار ہے۔

سید محمد 847ھ مطابق 1443ء میں جونپور میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام کہیں یوسف[۶۰] ملتا ہے کہیں عبداللہ[۶۱]۔ ان کی حیات اور تعلیمات کے متعلق خود ان ہی کے زمانے کی لکھی ہوئی کوئی چیز موجود نہیں ہے اور تمام تر تحریریں تعصب پر مبنی ہیں۔[۶۲] سید محمد غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے اور زندگی کے ابتدائی دنوں ہی میں مناظروں میں انھوں نے جو کامیابیاں حاصل کیں ان کی بدولت وہ اسد العلمار کہلانے لگے یعنی علمار کے شیر۔ بعد میں وہ شیخ دانیال کے مرید اور خلیفہ ہوئے۔ تب ایسا لگتا ہے کہ وہ کچھ روحانی تجربوں سے گزرے جن کی بدولت وہ علم کلام کے مناظروں کے دائرے سے بہت آگے بڑھ گئے۔ 'وہ ایسے بزرگوں میں سے تھے جو وجد و جذب کی کیفیت سے گزرتے ہیں جس طرح کچھ لوگوں نے عالم وجد میں کہہ دیا

"میں خدا ہوں" یا "میں حق ہوں" اور ایسی ہی دوسری چیزیں اسی طرح انھوں نے اس حال میں کہہ دیا "میں مہدی ہوں"[16] لیکن جب ان کی حالت معمول پر آئی تو انھیں یہ دعوہ کرنے پر پچھتاوا ہوا جس طرح دوسرے بزرگوں نے خدائی کا دعوہ کر کے پچھتاوا کیا تھا۔ وہ مہدی (کے آئندہ ظہور) پر اعتقاد رکھتے تھے اور اکابرین ان کی اس بات کو پوری طرح تسلیم کرتے تھے۔ لیکن جاہل لوگ جو ان کے عالم وجد میں وہاں موجود ہوتے تھے ان کے حسب معمول روحانی عالم میں ان کے متعلق یہ دعوہ کرتے تھے اور اس پر بہ شدومد اصرار کرتے تھے لیکن یہ خالص افتراپردازی ہے اور بیچارے سید پر اتہام ہے"[17] یہ بیان ان لوگوں کے نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتا ہے جو علی العموم سید محمد کی تعلیمات سے اتفاق کرتے تھے، اسلامی زندگی کی اصلاح کرنے کی ان کی کوشش کے معترف تھے اور بذات خود سید محمد کی بڑی عزت کرتے تھے۔ مُصلح کی طلاقتِ لسانی نے غالباً لوگوں پر گہرا اثر کیا۔ انھوں نے وسطی ہندستان، گجرات اور دکن کا بڑے پیمانے پر دورہ کیا۔ انھوں نے 905ھ/1499ء کے لگ بھگ مکّہ میں اپنے مہدی یا مہدی موعود ہونے کا اعلان کیا جہاں وہ حج کے لیے گئے تھے یا یہ اعلان واپسی پر گجرات میں کیا۔ اس کے بعد تو علمار کا رویّہ اور بھی تلخ اور شدید ہو گیا لیکن یہ بات مصلح کو روک نہ پائی۔ ایک خط میں جو کہتے ہیں کہ انھوں نے گجرات کے سلطان کو بھیجا تھا لکھا: "میں نے خدا کے حکم سے اپنے مہدی ہونے کا اعلان کر دیا ہے تم اس دعوے کی تحقیق کرو۔ اگر میں سچائی پر ہوں تو میرا حکم مانو اور اگر میں غلطی پر ہوں تو میری فہمائش کرو اور اگر میں سچائی کو تسلیم نہ کروں اور اسے نہ سمجھ سکوں تو مجھے قتل کر دو میں تمھارے سامنے اعلان کرتا ہوں کہ میں جہاں بھی جاؤں اپنے بارے میں حق کا اعلان کروں اور لوگوں کو (صحیح) راستہ دکھاؤں گا یا دینوی علمار کے نقطۂ نظر سے لوگوں کو گمراہ کروں۔"[18] گورنر اور حکمران شاید علمار کے جارحانہ رویّہ کی مزاحمت کرتے لیکن اس جرأت مندانہ چیلنج نے انھیں مجبور کر دیا کہ سید محمد ان کے علاقے میں نہ رہ پائیں۔ انھیں بالآخر گجرات چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا وہ سندھ چلے گئے اور وہاں سے خراساں جانا چاہتے تھے لیکن 910ھ/1504ء میں راستے میں فاراب کے مقام پر ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کے پیرو کہتے ہیں کہ تیئس برس

تک انھوں نے اپنا تبلیغی کام کیا۔

یہ بدقسمتی کی بات ہے کہ سید محمد کی زندگی میں اور اس کے بعد کوئی ایک سو برس تک یہ مسئلہ زیر بحث بنا رہا کہ وہ مہدی موعود تھے یا نہیں۔ اب ان کے مخالفین کو جنھیں غالباً وہ اکثر و بیشتر زک دے چکے تھے ایسا موقع مل گیا جس کے وہ منتظر تھے اور انھوں نے ان پر ان کے پیروؤں پر شب و ستم کا آغاز کر دیا اور ہندستانی مسلمان عوام کی نظروں میں انھیں گرانے میں لگ گئے۔ دوسری طرف ان کے پیرو مجبوراً اس ظلم و ستم کی وجہ سے ضرورت سے زیادہ حلقہ بند ہوتے گئے اور ایک برادری کی حیثیت سے انھوں نے سید محمد کے مہدی موعود تسلیم کیے جانے کو اپنی تنظیم کے اتحاد کا مرکزی نقطہ بنالیا۔ یہ نہ ہوتا تب بھی سید محمد تمام سچے مومنین سے جو مطالبے کرتے تھے وہ بہت زیادہ سخت تھے اور وہ ظلم و ستم کو ہمیشہ صبر کے ساتھ برداشت کرنے پر آمادہ نہیں رہتے تھے۔[14] ان کے پیروؤں کا دعویٰ تھا کہ وہ مہدی موعود تھے اور انھوں نے جس مذہبی نظم و ضبط کی اور جس شراکت کی زندگی کے قاعدے قانون قائم کیے تھے ان کے پیروؤں نے انھیں پوری دیانت داری سے برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس طرح وہ ہندستانی عامۃ المسلمین سے الگ تھلگ ہو گئے اور ایک متشدّدانہ فرقہ بن گئے۔[15] چنانچہ سید محمد کی تعلیمات کچھ زیادہ عرصے تک خمیر پیدا کرنے کا اثر نہ رکھ سکیں۔ لیکن اس وجہ سے ان کی اہمیت ہمارے لیے کم نہیں ہو جاتی۔

چونکہ تمام تر ریکارڈ سید محمد کے انتقال کے بعد کے ہیں اس لیے ہم پورے یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ ان کی طرف جو عقائد منسوب کیے گئے ہیں وہ ان میں سے کسی پر یقین رکھتے تھے یا نہیں۔ المعیار کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ سید محمد کے دوسرے خلیفہ کے زمانے میں لکھی یا تالیف کی گئی۔ اس میں تحریر ہے:

'چنانچہ مخالفین میں سے ایک کہتا ہے کہ سید محمد کے صحابی تمام کتابوں[18] کو مسترد کرتے ہیں۔ قرآن کی تاویل اپنے انداز سے کرتے ہیں اور اپنے لیے روزی کمانے کو حرام سمجھتے ہیں۔ وہ پورا کلمہ نہیں پڑھتے۔ ان میں سے ہر شخص دعوہ کرتا ہے کہ میں نے خدا کو دیکھا ہے اور اپنی ناک کو خدا کے ذکر[19] کا آلہ بناتے ہیں۔ سید محمد کے صحابیوں

پر جو یہ اتہام لگایا جاتا ہے یہ بالکل جھوٹا ہے۔ صحابی خدا (حق) کو مرغوب رکھتے ہیں، تمام کتابوں کو پڑھتے ہیں اور ان کتابوں میں کتاب اللہ اور احادیث رسول کے مطابق جو کچھ ہوتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں۔۔۔ روزی کمانے کو وہ حرام نہیں سمجھتے لیکن وہ اپنے فرقے کے اندر رکھتے ہیں کہ جو بھی خدا کا متلاشی ہے اس کا فرض بہت سختی سے یہ معلوم کرنا ہے کہ روزی کمانے کے لیے وہ کیا کام کر رہا ہے۔ اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ اس کا پیشہ ذکرِ خدا میں اور خدا سے لو لگانے میں رکاوٹ بن رہا ہے تو اسے یہ پیشہ ترک کر دینا چاہیے اسے حرام تصور کرنا چاہیے بلکہ اسے سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک بت کی پوجا کر رہا ہے[۲۸]

انصاف نامہ کے مصنف ولی ابن یوسف نے اپنے پیش لفظ میں سید محمد کا ایک مقولہ اس طرح درج کیا ہے کہ اگر کوئی شخص میری طرف کوئی بیان منسوب کرے تو صرف اسی صورت میں سچا مانا جائے جب وہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق ہو ورنہ اسے مسترد کر دیا جائے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تمام مہدوی اپنے عقائد کو قرآن پر مبنی کرتے تھے اس لیے جو یہ شرط لگائی گئی اس سے سید محمد کی اصل تعلیمات سے بعد کی الحاقی چیزوں کو الگ کرنے میں ہمیں کوئی مدد نہیں ملتی۔ مہدوی لوگوں کے عقائد کا یہاں ہم ایک خاکہ بھی پیش نہیں کر سکتے۔ مہدوی مذہبی تصنیفات میں سید محمد کے جو عقائد درج کیے گئے ہیں ان میں سے چند بنیادی عقائد کو ہم یہاں اس فرقے کے ابتدائی روحانی جوش و خروش کے نمونے کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔

'قناعت یہ نہیں ہے کہ روٹی کے ایک ٹکڑے اور برہنگی سے مطمئن ہو جایا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس دنیا اور اس کے بعد کی دنیا سے منہ موڑ کر خدا کے تصور میں انسان غرق رہے۔ میرے دوستو اگر تم نے (اس) قناعت کی شیرینی چکھ لی اور اس کی کیفیت کو محسوس کر لیا تو میں خدا کی قسم کھا کے کہتا ہوں کہ تم طمع میں آکر سلاطین کے آگے کبھی نہ جھکو گے اور دنیا کو جو کے ایک دانے سے زیادہ وقعت نہ دو گے'[۲۹]

'حضرت مہدی (سید محمد) ہمیشہ ہمیں ہدایت دیتے تھے کہ اپنے کو پوری طرح اللہ کے سپرد کر دو، کبھی کسی کے ساتھ بے کار گفتگو نہ کرو اور کسی چیز کی خواہش نہ کرو۔ صرف خدا پر بھروسہ رکھو اور حقیر ترین چیز کے لیے بھی اس کے کسی بندے کا احسان نہ اٹھاؤ'[۳۰]

'حضرت مہدی نے کہا" خدا تم سے یہ نہیں پوچھے گا کہ تم احمد کے بیٹے ہو یا مہدی کے۔ وہ یہ پوچھے گا عشق کے ساتھ کون کون سے کام انجام دیئے۔ اس لیے میرے برادر یہ دیکھو کہ خدا کا حکم کیا ہے اور یہ نہ سمجھ بیٹھو کہ چونکہ تم دائرے کے رکن ہو اس لیے مہدی کی خاطر تمھیں مغفرت حاصل ہو جائے گی"[۱۲]

'انھوں نے مزید کہا" وہ کون سی ضروری چیز ہے جو خدا تک پہونچنے کے لیے طالب کے پاس ہونی چاہیے؟" تب انھوں نے فرمایا" یہ (ضروری) چیز ہے عشق" انھوں نے یہ بھی فرمایا" عشق کی منزل پر کس طرح پہونچا جائے؟" انھوں نے کہا" خدا سے اس طرح لو لگاؤ کہ دل میں کوئی اور خالی جگہ نہ رہ سکے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان ہمیشہ عزلت نشینی اختیار کرے اور کسی سے کوئی سروکار نہ رکھے خواہ وہ دوست ہو یا دشمن۔ انسان کا فرض ہے کہ کھڑے، بیٹھے، کھاتے، پیتے ہر وقت، ہر حال میں اللہ کے سوا کسی اور چیز کے متعلق نہ سوچے۔ تمام حالات میں انسان کو صرف اللہ کے بارے ہی میں سوچنا چاہیے"[۱۳]

'کسی نے حضرت مہدی سے سوال کیا کہ بندے اور خدا کے درمیان کون سا پردہ حائل ہے اور حضرت مہدی نے روٹی کا ایک ٹکڑا اٹھایا اور کہا" بندے اور اس کے خدا کے درمیان روٹی کا یہ ٹکڑا ایک پردہ ہے"[۱۴]

"حضرت مہدی نے فرمایا" اللہ نے ایسے وقت مہدی کو بھیجا جب تین چیزوں نے دین کے غرض و غایت کی نفی کر دی تھی یعنی (سماجی) رسم و رواج (ذاتی) عادت اور بدعت"[۱۵]

'حضرت مہدی نے فرمایا" جس کے گھر میں کنیز یا غلام ہو اس کے لیے ایمان پر (مضبوطی سے) قائم رہنا مشکل ہوتا ہے"[۱۶]

'حضرت مہدی نے فرمایا" جو بہت پڑھتا ہے وہ دنیا کی خواہش میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اگر دنیا کی خواہش نہیں کرتا تو تکبّر سے بھول جاتا ہے"[۱۷]

ان عقائد کی مختصر تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ پر جوش یا متشدّد تصوّف تھا جو چیز مہدوی لوگوں کو ممتاز کرتی تھی وہ ان کا انفرادی اور اجتماعی عمل کہ جو اچھا ہے اس پر عمل کرایا جائے اور جو برا ہے اس سے روکا جائے۔ اب تک اس اصول پر عمل کرانا یا

کے فرائض میں شمار ہوتا تھا اور اس فرض کی بجاآوری کے لیے جو عہدیدار مقرر ہوتا تھا اسے محتسب کہتے تھے۔ یہ عام طور پر علماء میں سے ہوتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کبھی کبھی ایسے محتسب بھی ہوتے تھے جو خود اپنی طرف سے قدم اٹھاتے تھے لیکن عام طور پر ہوتا یوں تھا کہ علماء جن عقائد کو بدعت قرار دیتے تھے وہ ان پر غور و خوض کرتے تھے اور سخت بداعمالی کے مقدمے ان کی سماعت کے لیے پیش ہوتے تھے۔ ہر فرد کا احتساب کرتے وقت دراصل مہدوی صرف دین کا احیا کر رہے تھے حالانکہ جب سمجھانے بجھانے سے کام نہیں چلتا تھا تو یہ لوگ تشدد بھی استعمال کرتے تھے جو انتہائی نامناسب تھا۔[۹۱]

اس زمانے کے ہندوستانی مسلمانوں کی آسودہ خاطری کو ایک زبردست دھکا یہ بھی پہونچا ہوگا کہ مہدوی آرام و آسائش کی زندگی کی مذمت کرتے تھے اور ذریعہ معاش کے حصول میں اخلاقی قدروں اور مذہبی احکام کو نظرانداز کرنے کی مذمت کرتے تھے۔ معاش کے لیے کام کے متعلق اصل مہدوی عقائد دراصل ایک حد تک ڈرامائی شکل میں وہی عقائد تھے جن کی مذہبی مفکر تعریف کرتے تھے۔[۹۲]

اسی طرح افلاس اور سادگی پر ان کا اصرار ایک قدیم اور قائم شدہ رجحان کا اظہار تھا۔ جو بات نئی ہے وہ ہے وہ سماجی شکل جو اس رجحان کو دی گئی۔ اگر ہم یہ سمجھ لیتے کہ مہدوی عقائد ایک ایسے سماجی اور معاشی نظام کے خلاف بغاوت کا اظہار تھے جو اسلامی ہونے کا دعوہ کرتا تھا لیکن جو کھلم کھلا استحصال اور ظلم پر مبنی تھا تو ہمیں بعد میں ان عقائد میں غیر متعلق خیالات نظر نہ آتے۔ اس بغاوت کو جو اظہار ملا وہ ناگزیر طور پر مذہبی تھا کیونکہ بقیہ صدی میں سماجی نظام مذہبی قوانین پر مبنی تھا اور اس کے کردار میں تھا کیونکہ اخلاقی قدروں کو یا تو قبول کیا جا سکتا ہے یا مسترد کیا جا سکتا ہے اور مذہبی قسم کا ذہن رکھنے والے لوگ سمجھتے ہیں کہ انھیں مکمل اور غیر مشروط طور پر قبول کرنا ضروری ہے۔ مہدوی لوگوں کے مخالفین نے ایسے سوال اٹھائے جو بہت معمولی معلوم ہوتے تھے لیکن شاید انھیں اس کا احساس تھا کہ اگر مہدی موعود ہونے کے متعلق سید محمد کے دعویٰ کو چیلنج نہ کیا گیا اور اسے غلط ثابت نہ کر دیا گیا تو وہ ان کی تعلیمات میں سے کسی ایک کو بھی رد نہ کر سکیں گے اور موجودہ سیاسی اور سماجی نظام کو اس بنیاد پر مسترد کرنا اور تباہ کرنا پڑے گا کہ یہ بد ہے اور اسلام کے خلاف ہے۔

بدایونی نے سولہویں صدی کے وسط کے دو مہدوی رہنماؤں شیخ علائی اور میاں
عبداللہ نیازی کا ذکر کیا ہے جنھیں اس فرقے کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔

شیخ علائی بنگال کے ایک ممتاز عالم شیخ حسن کے بیٹے تھے۔ شیخ حسن اپنے چھوٹے
بھائی شیخ نصر اللہ کے ساتھ حج کرنے گئے اور واپسی پر دونوں بیانہ میں بس گئے۔ شیخ علائی
نے تعلیم اپنے والد سے حاصل کی اور چونکہ غیر معمولی ذہانت اور صلاحیت کے مالک
تھے جلد ہی فارغ التحصیل ہو کر خود درس دینے لگے۔ والد کے انتقال کے
بعد انھوں نے درس و تدریس کا روایتی طریقہ ترک کیا، خود اپنے روحانی
تزکیہ نفس میں مشغول ہو گئے اور شیخ کی حیثیت سے ان لوگوں کی رہنمائی میں معروف
ہو گئے جو تکمیل روحانی کے راستے پر چلنے کے خواہش مند تھے۔ لیکن انھوں نے تکبر
پر مکمل فتح حاصل نہ کی تھی اور اس بات کو برداشت نہ کر پاتے تھے کہ اس شہر
میں کوئی اور شیخ ان کی ہمسری کا دعویٰ کرے۔ ایک بار عید کے دن انھوں نے ایک
شیخ کو جو عالم و صوفی تھے فیلس سے زبردستی اتروایا اور ان کی توہین کی۔ اب
شہر میں ان کا ڈنکا بجتا تھا۔ جو بھائی ان سے عمر میں بڑے تھے وہ بھی ان کو
بزرگ سمجھتے تھے۔ اسی زمانے میں میاں عبداللہ نیازی بھی آکر اس شہر میں مقیم
ہو گئے۔ میاں عبداللہ شیخ سلیم چشتی کے ممتاز خلفاء میں سے تھے۔ وہ اپنے
شیخ کی اجازت سے حج پر گئے تھے۔ مکے اور مدینے میں انھوں نے تزکیہ نفس
کے لیے بہت اعمال کیے اور بالآخر سید محمد جونپوری کی طریقت کے پیرو ہو گئے۔
شہر سے کچھ فاصلے پر انھوں نے ایک باغ کے گوشے کو اپنی عبادت کے لیے
منتخب کیا۔ خود اپنے سر پر پانی رکھ کر لے جاتے تھے اور نماز کے وقت ان تمام
دستکاروں، لکڑہاروں اور بھشتیوں کو جمع کر لیا کرتے تھے جو اِدھر سے گزرتے
تھے اور اس طرح باجماعت نماز کرتے تھے۔ اگر وہ دیکھتے تھے کہ کوئی شخص نماز
میں اس لیے شامل نہیں ہو رہا کہ اس کی آمدنی ماری جائے گی تو وہ اسے کچھ رقم
دے کر قائل کرتے تھے کہ باجماعت نماز کو ہاتھ سے جانے دینا گناہ ہے جب شیخ علائی
کو اس کی خبر پہونچی تو وہ خوش ہوئے۔ انھوں نے اپنے رفقاء اور مریدوں سے
کہا کہ اصلی دین اور اصلی اسلام وہی ہے جس پر میاں عبداللہ عامل ہیں اور جو

کچھ میں کرتا آیا ہوں وہ بت پرستی کے سوا کچھ نہ تھا۔ انھوں نے اپنے آباؤ اجداد کا طریقہ ترک کیا اور ہر طرح کے غرور کو تج کر غریبوں کی خوش شگالی حاصل کرنے میں مصروف ہو گئے اور بڑے انکسار سے ان سب سے معافی کے خواستگار ہوئے جن کو انھوں نے تکلیف پہونچائی اور ہتک کی تھی۔ زندگی بسر کرنے کے لیے انھیں جو زمین ملی تھی وہ انھوں نے بیچ دی، مطبخ اور خانقاہ کو بند کر دیا اور جو کچھ پاس تھا یہاں تک کہ کتابیں بھی غریبوں میں تقسیم کر دیں۔ انھوں نے اپنی بیوی سے کہا کہ اب میرے دل میں اللہ کی تلاش کی لگن ہے اگر آپ افلاس اور فاقہ برداشت کر سکیں تو خوشی سے میرا ساتھ دیں ورنہ میری ملکیت میں سے اپنا حصّہ لیں اور جو دل میں آئے کریں ان کی بیوی خوشی خوشی ان کے ساتھ شامل ہو گئیں کیونکہ ان کے دل میں بھی ویسی ہی زندگی بسر کرنے کی تڑپ تھی جس کی تڑپ شیخ علائی کے دل میں تھی۔

شیخ علائی جا کر میاں عبداللہ کے قریب بس گئے اور ان سے مہدوی طریقہ ریاضت کا سبق لینے لگے۔ قرآنی تعلیمات کی مہدوی تاویل اور ان کے دلائل کے نکات اور ان کی باریکیوں پر انھوں نے جلدی ہی عبور حاصل کر لیا۔ جو لوگ شیخ علائی پر اعتقاد رکھتے تھے ان کی بڑی تعداد ان کے ساتھ شامل ہو گئی۔ ان میں کچھ تنہا آئے کچھ اپنے خاندانوں کے ساتھ آئے۔ چنانچہ کوئی تین سو افراد ایک ساتھ رہنے لگے جن کے پاس معاش کا کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ اگر انھیں غیر متوقع طور پر کوئی تحفہ مل جاتا تو اسے ایمان داری سے برابر برابر آپس میں تقسیم کر لیتے۔ اگر ان میں سے کوئی شخص بھوک سے مر جاتا تو بھی دوسروں کے پائے استقلال میں لغزش نہ آتی۔ معاش کے لیے کام نہ کرنے کے قاعدے پر اگر کوئی شخص قائم نہ رہ پاتا اور کوئی کام شروع کر دیتا تو اپنی آمدنی میں سے دسواں حصّہ اس برادری کے سپرد کر دیتا۔ صبح کو فجر کی نماز اور سہ پہر کو عصر کی نماز کے بعد دن میں دو مرتبہ سارے لوگ بوڑھے اور نوجوان ایک جگہ جمع ہوتے اور قرآن کی تفسیر سنتے۔ شیخ علائی کی زبان میں ایسا جادو اور ایسی کشش تھی کہ ان سے قرآن کی تاویلات سننے کے بعد بہت سے لوگ اپنا پیشہ ترک کر دیتے، اپنے خاندانوں کو چھوڑ دیتے اور ان کی برادری میں شامل ہو جاتے۔ اور جن میں یہ قدم اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی وہ اپنے طرزِ زندگی کی تمام

ممنوعہ اور گناہ آمیز چیزوں سے توبہ و استغفار کرتے۔ اکثر دیکھتے ہیں آتا کہ ایک شخص ہے کہ اس کے پاس جو کچھ تھا وہ اس نے دفعتاً دوسروں کو دے دیا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنے گھر میں نمک، دال اور پانی تک نہ رہنے دیا اور خدا کی ربوبیت پر بھروسہ کر کے بیٹھ رہا۔ اصول یہ تھا کہ روز کے روز زندگی بسر کرو اور کل کے لیے کچھ بچا کر مت رکھو۔

لیکن اس سب کے باوجود اس برادری کے اراکین اپنی حفاظت کے لیے ہتھیار لے کر چلتے تھے اور جو لوگ حالاتِ واقعی سے ناواقف تھے وہ انھیں امیر اور طاقتور لوگ سمجھتے تھے۔ شہر میں اگر انھیں کوئی ایسی بات نظر آتی جس کی شریعت میں اجازت نہیں تھی یا جس کی ممانعت تھی تو یہ لوگ اس پر اعتراض کرتے اور شہر کے متعلقہ افسر کو نظر انداز کر کے اس بات پر اصرار کرتے کہ شریعت پر سختی سے عمل کیا جائے۔ زیادہ تر معاملات میں وہ کامیاب رہتے۔ جو افسران کی حمایت کرتے ان کی یہ لوگ مدد کرتے۔ جو لوگ ان کی مخالفت کرتے وہ ان کا مقابلہ نہ کر سکتے۔ جب میاں عبداللہ نے دیکھا کہ شیخ علائی بڑے چھوٹے سب سے اُلجھتے رہتے ہیں اور ان کی زندگی کے صاف چشمے کو گندہ کر رہے ہیں تو انھوں نے بہت نرمی اور دوستانہ ہدایت کے طور پر سمجھایا کہ ایسے برتاؤ کے لیے وقت ابھی سازگار نہیں ہے، یہ کہ حقیقت نیم سے بھی کڑوی ہوتی ہے اور لوگ اسے ہاتھ بھی نہ لگائیں گے تمھیں چاہیے کہ تم نے جو انداز اختیار کیا ہے اسے ترک کر دو یا گوشہ نشین ہو جاؤ یا حجاز چلے جاؤ۔

شیخ علائی اپنے چھ سات سو پیرؤں کو لے کر گجرات کے لیے روانہ ہو گئے۔ انھیں امید تھی کہ اس طرح وہ روحانی ریاضت کے دوسرے طریقے سیکھ سکیں گے جن پر اور جگہ کے مہدوی دائرے کے لوگ یا گروہ عامل ہیں۔ پہلے وہ بسیاور پہونچے جہاں بدایونی نے ان کی خدمت میں حاضری دی اور بدایونی نے بھی ذکر کیا ہے کہ اس نے انھیں وہاں دیکھا تھا۔ وہاں سے شیخ علائی جودھ پور کی طرف مڑ گئے۔ صوبہ کے گورنر خواص خاں نے شہر سے باہر آ کر ان سے ملاقات کی اور ان کے پیرؤں کے دائرے میں شامل ہو گیا۔ لیکن خواص خاں کو سماع بہت پسند تھا اور صوفی اس کے گھر میں جمع ہو کر گانا سنا کرتے تھے۔ شیخ علائی نے اس پر اعتراض کیا اور اسے

روکنے کی کوشش کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے اوامر ونواہی پر فوج میں بھی سختی سے عمل کرانے کی کوشش کی۔ جلد ہی ان میں اور خواص خاں میں اختلافات پیدا ہو گئے کچھ اس وجہ سے اور کچھ دوسری مشکلات کی وجہ سے شیخ علائی بیانہ واپس آ گئے۔

اسی درمیان میں اسلام شاہ[۱۸] تخت پر بیٹھا۔ مولانا عبداللہ سلطان پوری صدر الصدور نے اسے شیخ علائی کے خلاف کاروائی کرنے کے لیے بھڑکایا اور اس نے شیخ علائی کو کہلا بھیجا کہ فوراً آگرہ پہونچو۔ شیخ کچھ چنیدہ پیروں کو لے کر پہونچے تو سب مسلح تھے۔ آداب دربار کو نظر انداز کر کے انھوں نے سلطان اور دوسرے حاضرین کو اسی طرح سلام کیا جس کی سنّت میں اجازت ہے۔ یہ بات سلطان اور درباریوں کو ناگوار گزری۔ مجوزہ بحث شروع ہونے سے پہلے شیخ علائی نے اپنے رواج کے مطابق پہلے چند آیات قرآنی کی تلاوت کی اور اس کے بعد دنیا کی بداعمالی، روز حشر اور علماء کے مکر و فریب پر ایک وعظ دیا۔ سلطان اور اس کے درباریوں پر اس کا بہت اثر ہوا۔ اسلام شاہ دربار سے اٹھ کر محلسرا کے اندر گیا اور وہاں سے شیخ علائی اور ان کے رفیقوں کے لیے کچھ کھانا بھجوا دیا۔ شیخ نے خود تو کھانے سے انکار کر دیا لیکن اپنے رفقاء سے کہا کہ تم میں سے جو لوگ کھانا چاہیں کھا سکتے ہیں۔ جب اسلام شاہ محل سے واپس آیا تو شیخ احتراماً کھڑے بھی نہیں ہوئے جب ان سے دریافت کیا گیا کہ آپ کے لیے کھانا بھیجا گیا تھا تو آپ نے کھایا کیوں نہیں تو انھوں نے سلطان سے کہا کہ یہ کھانا تمام مسلمانوں کی ملکیت ہے جس میں سے تم نے شریعت کے برخلاف اپنے حصّے سے زیادہ لے لیا تھا۔ اسلام شاہ غصّے کو پی گیا۔ اب اس نے حکم دیا کہ بحث شروع کی جائے اور اس نے سارا معاملہ علماء کے ہاتھ میں چھوڑ دیا۔ مناظرے میں شیخ علائی نے سب کو شکست دے دی۔ جب میر سید رفیع الدین نے مہدی موعود کے متعلق کچھ حدیثوں کا حوالہ دینا شروع کیا تو وہ ان سے مخاطب ہو کر بولے "آپ شافعی ہیں اور میں حنفی۔ حدیثوں کے متعلق ہمارے اصول مختلف ہیں۔ اس لیے اس مناظرے میں آپ کی تاویلات کو اور تشریحات کو دلائل کی حیثیت سے کیسے قبول کر سکتا ہوں؟ انھوں نے مولانا عبداللہ سلطانپوری

کو ایک لفظ بھی نہیں کہنے دیا۔ کہا تم دینوی عالم ہو، دین کے چور ہو، ایسے شخص ہو جس نے شریعت کی بار بار خلاف ورزی کی ہے، اس لیے تم انصاف سے کام لے ہی نہیں سکتے۔ تمھارے گھر سے تو اب تک گانے بجانے کی آوازیں آ رہی ہیں۔ ایک مستند حدیث ہے کہ غلاظت پر بیٹھی ہوئی مکھی بھی ان علماء سے افضل ہے جو حکومت کے عہدیداروں اور سلاطین کے در کو اپنا قبلہ بنا لیتے ہیں اور در بدر (بھیک) مانگتے پھرتے ہیں۔ مناظرے کے دوران ایک دن ملّا جلال بھیم نے جو آگرے کے ایک عالم تھے، ایک لفظ کا تلفظ غلط کیا اور شیخ علائی نے اس غلطی کی طرف اشارہ کر کے انھیں شرمسار کر دیا۔ ان کے وعظ اور دلائل سے اسلام شاہ بہت متاثر ہوا ان سے کہلا بھیجا کہ اگر آپ میرے کان میں چپکے سے بھی کہہ دیں کہ مہدی ہونے کے متعلق سید محمد کے دعوے کو آپ نے مسترد کیا تو میں آپ کو پوری مملکت کا محتسب بنا دوں گا۔ اب تک آپ بغیر قانونی اختیارات کے اوامر و اہی کے متعلق احکام صادر کر سکیں گے۔ اگر آپ نے اس سے اتفاق نہیں کیا تو علماء وقت آپ کے قتل کا فتوہ دے چکے ہیں۔ مَیں (یعنی اسلام شاہ) آپ کا خون بہانا نہیں چاہتا لیکن اس سلسلے میں مَیں کچھ کر نہ پاؤں گا۔ لیکن شیخ نے کہا میں اپنے عقائد اس لیے تو بدل نہیں سکتا کہ سلطان نے ایسا کرنے کو کہا ہے۔ اس دوران اسلام شاہ کو روزانہ خبریں ملتی رہیں کہ پٹھان سالار شیخ کے دائرے میں شامل ہوتے جا رہے ہیں اور مولانا عبداللہ سلطان پوری اس پر زور دیتے رہے کہ شیخ کو قتل کرنے کا حکم دے دیا جائے۔ بالآخر اسلام شاہ نے شیخ سے کہا کہ آپ میری مملکت چھوڑ کر دکن چلے جائیے۔ شیخ علائی خود بھی اس علاقے کے مہدویوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے تھے اس لیے بخوشی اس کے لیے تیار ہو گئے۔

جب شیخ علائی دکن کے سرحدی شہر ہندیا پہونچے تو وہاں کے گورنر اعظم ہمایوں شیروانی نے ان کا استقبال کیا اور کچھ دنوں تک اپنے صوبے میں انھیں رکھا۔ وہ خود شیخ کے دائرے میں شامل ہو گیا۔ اس کی آدھی سے زیادہ فوج بھی دائرے میں شامل ہو گئی۔ اسلام شاہ کو اس کی خبر پہونچی تو وہ بہت جھنجھلایا۔ مولانا عبداللہ نے اس موقع کا فائدہ اٹھایا۔ کچھ اور نمک مرچ لگایا اور سلطان کو راضی کر لیا کہ شیخ کو واپس آنے

کا حکم دے دیا جائے۔

ان ہی دنوں (1548ء) اسلام شاہ نیازی پٹھانوں کی بغاوت فرو کرنے کے لیے آگرے سے پنجاب کے لیے روانہ ہوا۔ جب وہ بیانہ کے قریب پہونچا تو مولانا عبداللہ نے اس سے کہا کہ فی الحال آپ شیطان اصغر یعنی شیخ علائی سے تو نجات پا گئے ہیں لیکن شیطان اکبر تو شیخ عبداللہ نیازی ہیں جو شیخ علائی اور تمام نیازیوں کے پیر ہیں اور ان کے ساتھ تین چار سو مسلح پیرو ہیں اور وہ اب تک آزاد گھوم رہے ہیں۔ اسلام شاہ تو نیازیوں کے خون کا پیاسا تھا ہی اس نے بیانہ کے گورنر کو حکم بھیجا کہ میاں عبداللہ کا احتساب کیا جائے۔ گورنر خود میاں عبداللہ کے مریدین خاص میں تھا۔ اس نے مشورہ دیا کہ کچھ دنوں کے لیے آپ کسی اور جگہ چلے جائیں کیونکہ سلطان غالباً سب کچھ بھول جائے گا۔ لیکن میاں عبداللہ نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور اسی رات سلطان کے خیمہ گاہ کی طرف روانہ ہو گئے۔ دوسرے دن صبح جب وہ وہاں پہونچے تو سلطان کوچ کی تیاری کر رہا تھا۔ انھوں نے اسلام شاہ کے ساز و سامان کو دیکھا، آگے بڑھ کر سنّت کے مطابق سلام کیا بیانہ کا گورنر جو ان کے ساتھ تھا اس نے ان کی گردن میں ہاتھ ڈالا اور سر کو جھکا کر بولا 'یا شیخ بادشاہوں کو اس طرح سلام کرتے ہیں'۔ میاں عبداللہ نے غصّے سے اس کی طرف دیکھا اور کہا مجھے سلام کا ایک ہی طریقہ معلوم ہے، وہی جس پر پیغمبر اور ان کے صحابی عمل کرتے تھے۔ اسلام شاہ نے دریافت کیا کہ کیا آپ شیخ علائی کے پیر ہیں اور مولانا عبداللہ نے جو اس سوال کا انتظار ہی کر رہے تھے کہا 'یہ وہی ہے' اسلام شاہ نے فوراً حکم دیا کہ انھیں ٹھوکریں ماری جائیں اور درّے لگائے جائیں۔ جب تک انھیں ہوش رہا میاں عبداللہ قرآن کی ایک آیت کی تلاوت کرتے رہے جو ایک دعا پر ختم ہوتی ہے کہ کافروں پر فتح حاصل ہو۔ اسلام شاہ نے پوچھا یہ کیا کہہ رہے ہیں مولانا عبداللہ سلطان پوری نے جواب دیا یہ شخص ہم سب کو کافر کہہ رہا ہے۔ اسلام شاہ کو اور بھی غصّہ آ گیا اور اس نے حکم دیا کہ میاں عبداللہ کو اور بھی سختی سے زدو کوب کیا جائے۔ وہ پورے ایک گھنٹے تک میاں عبداللہ کو سزا دیتے دیکھتا رہا اور بالآخر انھیں مُردہ سمجھ کر اپنے سفر پر روانہ ہو گیا۔

لیکن ابھی ان میں کچھ جان باقی تھی ۔ ان کے مریدوں نے ان کا دل لگا کر علاج کیا تو بیانہ سے رخصت ہوئے اور کچھ مدت تک ہندستان کے شمال مغربی علاقوں کا دورہ کرتے ہوئے بالآخر سرہند میں بس گئے۔ انھوں نے مہدوی مسلک و شعائر بالکل ترک کر دیئے۔ اپنے مریدوں سے بھی ایسا ہی کرنے کو کہا اور عام مسلمانوں کے مسلک پر واپس آگئے۔ جب 1585ء میں اٹک جاتے ہوئے اکبر سرہند سے گزرا تو اس نے میاں عبداللہ کو دعوت دی کہ مجھ سے آکر مل جائے۔ اس نے انھیں زمین بھی دی اور اصرار کیا کہ اسے قبول کر لیجیے۔ میاں عبداللہ کا 1593ء میں نوے سال (قمری) کی عمر میں انتقال ہوا۔

جب اسلام شاہ نیازیوں کی بغاوت کچلنے کے بعد واپس ہوا تو مولانا عبداللہ سلطان پوری نے پھر اس پر زور ڈالنا شروع کیا کہ شیخ علائی کو دکن سے واپس بلایئے اور جس سزا کے وہ مستحق ہیں وہ سزا دیجیے۔ اسلام شاہ جانتا تھا کہ مولانا اس میں ایک فریق ہیں لیکن آگرہ اور دہلی کے علماء میں وہ کسی ایسے سے واقف نہ تھا جو اس معاملے میں عبور رکھتا ہو۔ اس نے شیخ علائی کو حکم دیا کہ بہار جاؤ اور وہاں شیخ بُدھ کے سامنے اپنے عقائد اور خیالات پیش کرو۔ شیخ بدھ ایک عالم صوفی اور حکیم تھے جن کی اسلام شاہ کا باپ شیر شاہ بہت عزت کرتا تھا۔ ہم اس کا ذکر کسی اور جگہ کریں گے کہ شیخ علائی نے شیخ بدھ کے بیٹوں اور قرابت داروں کو یہ اعتراض کرکے ناراض کر دیا کہ تمھارے گھر کے اندر گانا بجانا ہو رہا ہے۔ شیخ بدھ نے خود اعتراف کیا کہ شیخ علائی بالکل درست کہہ رہے ہیں۔ انھوں نے جس پہلے خط کا مسودہ تیار کیا۔ کہتے ہیں اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ مہدی کے سوال پر کسی شخص کے ایمان کو نہیں پرکھا جا سکتا۔ مہدی کے متعلق جو نشانیاں ہیں ان میں بہت اختلاف رائے ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس سلسلے میں کچھ کتابیں دیکھی جائیں تو میرے پاس بہت کم ہیں لیکن دہلی اور آگرے کے علماء کے پاس یہ کتابیں بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ لیکن شیخ بدھ کے بیٹوں اور قرابت داروں نے سمجھایا کہ اس قسم کے خط کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مولانا عبداللہ سلطان پوری جن کے ہاتھ میں بہت اختیارات ہیں، آپ کو دہلی بلائیں گے لیکن آپ کی عمر اور صحت ایسے طویل سفر کی اجازت نہیں دیتی۔ ان کے احتجاج کے باوجود ان لوگوں نے ان کی طرف سے ایک خط لکھا کہ مولانا عبداللہ اپنے زمانے کے مستند فقیہ ہیں اس نے ان کی رائے

صیح رائے ہو گی، ان کا فتوہ صیح فتوہ ہو گا۔ جب شیخ علائی یہ خط لے کر پہونچے تو اسلام شاہ پنجاب میں تھا۔ اس نے خط پڑھا شیخ علائی کو اپنے قریب بلایا اور کہا کہ مجھ سے چپکے سے کہہ دو کہ مہدوی مسلک میں نے ترک کیا اور اس کے بعد جہاں جی چاہے چلے جاؤ۔ شیخ علائی نے انکار کر دیا۔ جب اسلام شاہ کو کوئی امید نہ رہی تو اس نے مولانا عبداللہ سے مخاطب ہو کر کہا' اب یہ معاملہ تمھارے اور اس شخص کے بیچ ہے'! اس کے بعد اس نے حکم دیا کہ شیخ علائی کو میرے سامنے دُرّے لگائے جائیں۔ شیخ علائی طاعون سے بیمار ہو چکے تھے جو ان دنوں پھیلا ہوا تھا۔ اور پھر سفر کی وجہ سے بھی کمزور ہو گئے۔ تیسرے ہی وار میں وہ انتقال کر گئے۔ اس کے بعد ان کی لاش کو ہاتھی کے پاؤں سے باندھا گیا اور پوری چھاونی میں گھمایا گیا۔ لیکن فوج میں صف ماتم بچھ گئی اور دوسرے دن پتہ چلا کہ ان کے جس دل کو دفن کے قابل نہ گردانا گیا تھا اس پر پھولوں کا تابوت ہے۔[۲۴]

حواشی

۱ - ص ۱۸۹ - انھوں نے شیخ نورالدین پر الزام عائد کیا کہ انھوں نے قرامطہ اور ملاحدہ کو بھڑکایا کہ دہلی پر حملہ کر کے مسلمانوں کو قتل کریں۔ اپنے گرد اوباش اور بدمعاش لوگوں کو جمع کیا، سنّی علماء کو ناصبی (یعنی حضرت علی کے دشمن) اور مرجیہ کہا (جن کا اعتقاد ہے کہ صرف ایمان ضروری ہے، اچھا کام ضروری نہیں ہے) اور عام لوگوں میں حنفی اور شافعی علماء کے خلاف جذبات ابھارے۔

۲ - شیخ عبدالحق محدث ۔ ایضاً ص ۴۷

۳ - ایضاً ص ۴۵

۴ - یہ کتاب نایاب ہے۔ اس میں احتساب کے طریقوں اور تفصیلات اور احکام سنّت سے بحث کی گئی ہے۔ شیخ عبدالحق محدث ۔ ایضاً ص ۱۰۸

۵ - ایضاً ص ۱۰۸

۶ - ایضاً ص ۷۶

۷ - ایضاً ص ۷۷ اور خیرالمجالس ص ۱۹۰

۸ - 'احمد بہاری نے بارہ برس تک کچھ نہیں کھایا۔ لیکن آخر میں ان کے دماغ پر اثر پڑا۔ وہ عجیب و غریب کلمات زبان پر لانے لگے۔ دین سے یکسر منکر ہو گئے۔ وہ درختوں کے سامنے سجدہ کرتے تھے۔ جو بھی دماغ میں آتا کہہ دیتے لیکن جو کچھ کہتے اس میں جنون یا بہکی ہوئی باتیں نہ ہوتیں۔ جوامع الکلم ص ۱۵۷

۹ - فتوحات فیروز شاہی۔ جلد III، ص ۳۷۹۔ ایلیٹ اینڈ ڈوسن۔

۱۰ - معارج الولائت، جلد II، ص ۲۹۔ یہ کتاب غلام محی الدین عبداللہ کی ہے جو ۱۲۸۲ء میں مکمل ہوئی تھی۔ اس کا ایک مخطوطہ ڈاکٹر خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کے ذاتی کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۱۔ سید محمد کے والد کا نام سیرت میں صفحہ ۴ پر سید عبداللہ دیا ہے اور صفحہ ۸۳ پر سید خاں۔

۱۲۔ یہاں جو بحث کی گئی ہے وہ اصل میں مبنی ہے ان کتابوں پر: 'معارج الولائت' شاہ عبدالرحمٰن کی کتاب 'سیرت امام مہدی موعود' جو مہدی کے چوتھے خلیفہ شاہ نظام کے بیٹے تھے (شاہ عبدالرحمٰن سید محمد کے انتقال سے پانچ برس پہلے ۱۴۹۹ء میں پیدا ہوئے تھے) 'المعیار و لبعض الایات' از سید خوندمیر صدیق ولایت جو سید محمد کے دوسرے خلیفہ تھے۔ 'انصاف نامہ' جو 'متن شریف' کے نام سے بھی مشہور ہے اور 'حاشیہ، انصاف نامہ' از ولی تابعی جو سید محمد کے ایک صحابی 'یوسف' کے بیٹے تھے اور 'مجالسِ شیخ دولتے گجراتی' 'معارج الولائت' کو چھوڑ کر باقی تمام کتابیں جماعتِ مہدویہ، دائرہ زمستاں پور، مشیر آباد، حیدرآباد دکن نے شائع کر دی ہیں۔

۱۳۔ یہ ایک روایت ہے کہ قیامت کے قریب ایک مصلح اور حاکم آئے گا جو مہدی کہلائے گا۔ مستند طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب شروع ہوئی۔ مہدی کے لغوی معنی ہیں 'وہ (خدا) جس کی ہدایت کرے'۔

۱۴۔ معارج الولائت، جلد II ص ۲۹

۱۵۔ سیرت، ص ۸۳

۱۶۔ ایک مرتبہ مہدی نے اپنی تلوار سونت لی اور کہا "اب ان کے ساتھ فیصلے کا طریقہ صرف تلوار رہ گئی ہے۔ یہ لوگ علم سے قائل نہیں ہوتے" انصاف نامہ ص ۹۴۔

۱۷۔ 'بندگی سید خوندمیر نے کہا کہ انھیں (یعنی مہدویوں کو) چاہیے کہ تیار ہو کر اچھے کپڑے پہن کر اور ہتھیار لے کر گروہ کی شکل میں (تبلیغ کے لیے) جامع مسجد اور عیدگاہ جانا چاہیے تاکہ مخالفین حسد کی آگ میں جل جائیں (مہدویوں) سچے ایمان والوں سے خوف کھائیں اور کہیں "یہ لوگ تو واقعی بہت ہیں)

انصاف نامہ، ص ۲۰۵

'دوسروں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ مہدی کی آواز پر لبیک کہیں اگر لوگ ان پر یقین نہ کریں گے تو ان کا حشر دوزخ میں ہوگا... جو بھی محمد کو جو کہ مہدی ہیں

نہیں پہچانتا وہ محمدؐ یعنی اللہ کے رسول کو نہیں پہچانتا''۔ ایضاً ص ۱۵

۱۸۔ یہاں کتابوں سے مراد غالباً حدیث، تفسیر اور فقہ وغیرہ کی کتابوں سے ہے۔

۱۹۔ خدا کے ناموں میں سے کسی نام یا کلمے یا کسی روحانی اہمیت کے لفظ یا جملے کے مسلسل ورد کو ذکر کہتے ہیں۔ ذکر کے وقت بیٹھنے کا طریقہ عام طور پر وہی تھا جو نماز میں ہوتا ہے۔ ذکر اجتماع میں بھی ہو سکتا ہے اور انفرادی طور پر بھی، بہ آواز بلند بھی اور زیر لب بھی۔ یہ مقررہ وقت پر بھی ہو سکتا ہے یا کسی وقت بھی۔

۲۰۔ المعیار ص ۳ ۔ ۲۱، سیرت میں بھی اسی نقطۂ نظر کو پیش کیا گیا ہے۔ ص ۹۰

۲۱۔ انصاف نامہ ص ۵ ۔ ۸۴

۲۲۔ ایضاً ص ۱۳۴

۲۳۔ ایضاً ص ۲۰ ۔ ۲۱۹

۲۴۔ ایضاً ص ۲۵۴

۲۵۔ حاشیۂ انصاف نامہ ص ۳۰

۲۶۔ ایضاً ص ۸۱

۲۷۔ ایضاً ص ۲۰

۲۸۔ انصاف نامہ ص ۲۴۹

۲۹۔ ایضاً۔ باب ۱۲۔ مہدویوں پر جو مظالم ہوئے وہ بہت ہی سخت تھے اور انصاف نامہ کے باب ۱۲ میں جہاں دشمنوں کے خلاف جنگ کے سوال سے بحث کی گئی ہے وہاں یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو کس حالت میں پہونچا دیا گیا تھا۔

۳۰۔ مثال کے لیے دیکھیے غزالی کی کتاب احیاء العلوم کتاب II باب III (اردو ترجمہ مذاق العارفین کے نام سے شائع ہوا ہے) نول کشور پریس، لکھنؤ۔

۳۱۔ بدایونی انھیں سلیم شاہ کہتا ہے (۱۵۴۵ء تا ۱۵۵۴ء)

۳۲۔ تمام مسلمان کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں۔ یہ ان کا قبلہ ہے۔

۳۳۔ بدایونی ایضاً جلد I ص ۳۹۴

باب چھ

صوفیائے کرام اور تصوّف

ہم نے اب تک ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے دو پہلوؤں سے یعنی قدامت پسندی اور مذہبی فکر سے بحث کی ہے۔ ان دونوں کا مقصد یہ تھا کہ ایک نظام قائم ہو، ایک تعین پیدا ہو سکے اور کل کے ساتھ جزو کا تال میل پیدا ہو۔ مفروضہ یہ تھا کہ انفرادی طور پر مسلمان اور اس کی زندگی کی تنظیم کو شریعت کے نظام کے تحت ہونا چاہیئے اور یہ کہ عقائد اور اعمال کا تعین ہو اور زندگی کی تفصیلات کی منطقی یک جہتی ہو تاکہ وہ ایک بے جھول کُل کی شکل اختیار کر سکیں تو اس طرح اسلام کی سچائی زیادہ واضح ہو سکے گی، اس دنیا میں کامیابی حاصل ہوگی اور عاقبت بھی سنور سے گی۔ صحیح عمل کا استخراج صحیح اعتقاد پر تھا۔ قدامت پسندی اور مذہبی فکر دونوں کی نظر میں ذاتی تجربے کا ایک مقام تھا بشرطیکہ وہ عقیدے کی توثیق کرتا ہو۔ اگر اس نے توثیق نہیں کی تو وہ سمجھتے تھے کہ تشکک کی طرح یہ ذاتی تجربہ بھی گمراہی کی طرف لے جائے گا اور اس لیے اسے مسترد کرنا ضروری ہے۔ ان کی قوت اس میں مضمر تھی کہ وہ فرائض کی نشان دہی کر سکتے تھے اور مسلمانوں کو یقین دلا سکتے تھے کہ شریعت کی طرف سے ان پر جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کو پورا کرنے کے عوض انھیں یہ آزادیاں ملیں گی اور یہ انعام ملیں گے۔ لیکن دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی کچھ حاملان اسرار ذہن ایسے رہے ہیں جو اپنی ساخت کی بنا پر خود اپنے انفرادی تجربے کے ذریعہ عقیدے کی توثیق تلاش کرتے رہے ہیں۔ یہ تجربہ اس قسم کے ذہن کو ایسے راستے پر بھی لے جا سکتا ہے کہ موجودہ اور مستند عقیدے کو زیادہ مکمل طور پر اور زیادہ بار آور طور پر

قبول کرے یا اسے ایسی کوششوں کی طرف لے جاتا ہے کہ لوگوں اور حالات کے مطابق کچھ ردو بدل کرلے۔ اولین مسلم حاملان اسرار کو زہاد اور بکائین کہا جاتا تھا یعنی ایسے لوگ جو گوشت پوست کی گنہ گاری سے ایسے خوف زدہ ہوتے تھے کہ انتہائی شدید مجاہدے اور ریاضتیں کرتے تھے یا ایسے لوگ تھے جن کے لیے جسمانی وجود خود معرفتِ الٰہی کی راہ میں ایسی رکاوٹ تھا کہ یہ لوگ دنیوی بندھنوں سے آزادی حاصل کرنے کے لیے مسلسل آہ و بکا کرتے رہتے تھے۔ جب اسلام عرب سے دوسرے ملکوں میں پھیلا تو لازمی تھا کہ اس کا اظہار بھی مختلف شکلیں اختیار کرے۔ اسلامی تصوف نے غناسطی اور نوفلاطونی تصورات کو سمویا، نظام خانقاہی کو اپنایا اور اجتماعی زندگی کی بنیاد کے طور پر فتوت کو آدرش بنایا لیکن تنظیم کی شکل کیا ہو اس کا انحصار اپنی اپنی پسند اور آسانیوں پر تھا۔ اسلامی تصوف کسی وقت بھی کسی ایک خاص چوکھٹے میں بند ہو کر نہیں رہا اور حالانکہ ایسی خانقاہیں تھیں جہاں عبادات کا ایک معمول تھا اور ایک قسم کی اجتماعی زندگی بھی تھی لیکن اس کے باوجود مسلم صوفی نے اپنی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی کبھی ہاتھ سے نہ جانے دی۔ غالباً بھائی چارے اور فتوت کے اپنے آدرشوں کی وجہ سے نویں صدی آتے آتے صوفی اپنی وضع قطع میں بھی اپنے آپ کو ممیز کرنے لگے اور موٹے اون (صوف) کا لبادہ پہننے لگے اور اس طرح صوفی کہلانے لگے۔

جس طرح فقہا اور علمائے دین نے قرآن اور سنت، قیاس اور اجماع کی بنیاد پر عقیدے اور قانون کا ایک نظام مرتب کیا تھا اسی طرح مسلم صوفی روحانی دنیا کی تلاش میں قرآن اور سنت کو اپنا رہنما بناتا تھا اور انہیں سے روشنی حاصل کرتا تھا۔ اپنی ان مہمات کے دوران وہ اپنے اعمال اور اقوال کے ذریعہ وہ راہ بتانے کی کوشش کرتا تھا جس پر وہ چلا تھا اور کن کن حالات یا مقامات سے گزرا تھا۔ یہ نشانیاں ان لوگوں کے لیے تھیں جنھیں روحانی مہم کی ایسی ہی پیاس تھی۔ اور یہ بہت سے الگ الگ راستے جو ایک دوسرے سے ملتے اور جدا ہو جاتے تھے شریعت سے اصولاً ممیز کرنے کے لیے طریقت یعنی راستہ کہلائے۔ طریقت یا تصوف ایک عام اصطلاح ہے۔ تصوف کی تعریف مشکل ہے کیونکہ اس کا کوئی اذعانی عقیدہ نہیں ہے اور اصول اور عمل دونوں میں ہر صوفی کے ساتھ اس میں کچھ نہ کچھ فرق آتا گیا۔ مثال کے طور پر ہم ذیل میں صوفی اور تصوف کے متعلق کچھ تعریفیں پیش کر رہے ہیں جو عطار نے تذکرۃ الاولیاء اور قشیری کے رسالے سے لی ہیں۔

٭تصوف یہ ہے کہ کوئی شخص ایسے اعمال (یا حالات) سے گزر رہا ہو جن کا علم صرف اللہ کو ہے اور وہ ہمیشہ اس طرح اللہ کے ساتھ رہے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ہو۔ (ابو سلیمان الدارانی وفات ۸۳۰ء)

٭یہ (صوفی) وہ لوگ ہیں جنہوں نے اللہ کو ہر چیز پر ترجیح دی ہے چنانچہ اللہ نے بھی ہر چیز پر ان کو ترجیح دی ہے، (ذالنون مصری وفات ۸۵۹ء)

٭صوفی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی اور وہ ہر چیز کو پاک کر دیتا ہے۔ (ابو تراب النخشبی وفات ۸۵۹ء)

٭یہ (صوفی) وہ ہے جس کی معرفت کی الوہی روشنی اس کی پارسائی کی روشنی کو بجھاتی نہیں ایسا کوئی مخفی اصول اس کی زبان پر نہیں آتا قرآن اور سنت کی ظاہری روشنی جس کی نفی کرتی ہو اور اسے جو کرامت سپرد کی گئی ان کے ذریعہ وہ اللہ کے احکام پاک کی خلاف ورزی نہیں کرتا۔ (سری السقطی وفات ۸۶۷ء)

٭تصوف تمام تر تزکیۂ نفس ہے، (ابو حفص الحداد وفات ۸۷۴ء)

٭صوفی وہ ہے جس نے اپنے پاس کچھ باندھ کے نہیں رکھا اور جو کسی چیز سے بندھا نہیں! (ابو الحسن النوری وفات ۹۰۷ء)

٭تصوف آزادی ہے اور فتوت ہے اور پابندیوں سے رہائی ہے اور فیاضی ہے، (ایضاً)

٭صوفی زمین کے مانند ہے جس پر ہر غلیظ چیز پھینکی جاتی ہے اور جس سے صرف اچھی چیزیں ہی باہر آتی ہیں، (جنید بغدادی وفات ۹۰۹ء)

٭صوفی وہ ہے جو اپنی دین داری کو جرم سمجھتا ہے جس کے لیے اللہ سے عفو کا طالب ہوتا ہے، (ابو بکر الکتانی)

٭صوفی اسی وقت (سچا) صوفی ہوتا ہے جب ساری نوع انسانی کو اپنا متوسل سمجھتا ہے (ابو بکر شبلی وفات ۹۴۵ء)

٭اوامر و نواہی کے تحت صبر کا نام تصوف ہے، (ابو عمرو بن النجید۔ وفات ۹۷۶ء)

٭صوفی وہ ہے جس کا عشق ہی اس کی حیات ہے اور جس کی صفات اس کا وجود ہیں، (ابو الحسن خرقانی۔ وفات ۱۰۳۴ء)

،صوفی اپنے خرقے یا سجادے کی وجہ سے صوفی نہیں ہوتا، وہ اپنے معمولات اور عادات کی وجہ سے صوفی نہیں ہوتا۔ صوفی وہ ہوتا ہے جو فنا ہو جاتا ہے، (ابوالحسن خرقانی) وفات ۱۰۳۳ء)

یہ تعریفیں مشتے از خروارے ہیں۔ ان کو صرف اس بات کا اشارہ سمجھیے کہ طریقت کی اصطلاح میں خیال اور احساس کی کتنی بڑی اور وسیع دنیا آباد ہے۔ جو تعریفیں اوپر دی گئیں ان میں سے کچھ میں ایک رجحان نمایاں ہے اور وہ ہے مابعد الطبیعاتی غور و فکر اور تجسس کا اور کچھ دوسری تعریفوں میں ہمیں نظر آتا ہے کہ تصوف کا بہت نمایاں پہلو اس کا سماجی اور فلاحی کردار تھا۔ منصور حلاج (۸۵۸ء تا ۹۲۲ء) کو اپنے مابعد الطبیعاتی عقائد کے لیے اپنے سر کی بازی لگانی پڑی لیکن ان کا نعرۂ انا الحق (میں حق ہوں) تصوف کی علامت بن گیا۔ القشیری (۹۸۶ء تا ۱۰۷۲ء) اور امام غزالی (۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء) جیسے ممتاز علماء اور تصوف کے مداحوں نے تصوف کو بدعت کے الزام سے بری کیا اور محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵ء تا ۱۲۴۰ء) کے زمانے تک پہونچتے پہونچتے قدامت پسند علماء صوفیوں کے باطنی عقائد کو اتنا خطرناک نہیں سمجھنے لگے کہ ان کو دبانے کے لیے سخت اقدام کریں۔ ابتدا میں صوفی لوگوں کو اپنا مرید بنانے کے معاملے میں بہت سخت تھے۔ شیخ ابوسعید ابوالخیر (۹۶۷ء تا ۱۰۴۹ء) غالباً پہلے صوفی تھے جنھوں نے بلا روک ٹوک ہر اس شخص کو اپنا مرید بنانا شروع کیا جو مرید بننا چاہتا تھا قادریہ سلسلے کے بانی محی الدین عبد القادر جیلانی (۱۰۷۷ء تا ۱۱۶۶ء) کے لیے مریدوں کی بھرتی مذہبیت کی اشاعت کا ذریعہ بن گئی اور شیخ شہاب الدین عمر سہروردی نے بھی (۱۱۴۵ء تا ۱۲۳۴ء) جنھوں نے سہروردیہ سلسلہ قائم کیا یہی طریقہ اختیار کیا۔ ان میں قدیم ترین سلسلہ غالباً چشتی سلسلہ ہے جس کے پہلے ممتاز نمائندے چشت کے خواجہ ابو اسحٰق تھے (وفات ۹۴۰ء) ان میں کا چوتھا سلسلہ جو سب کے سب قدامت پسند سمجھے جاتے تھے، اولاً سلسلہ خواجگان کہلایا اور بعد میں شیخ بہاالدین نقشبند (۱۳۱۷ء تا ۱۳۸۹ء) کے نام پر نقشبندی کہلایا۔ تیرھویں صدی تک پہونچتے پہونچتے تصوف نے تحریک کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ وہ اسلام کو عوام الناس کے پاس اور عوام الناس کو اسلام کی طرف لایا۔ شیخ ابوسعید ابوالخیر شاعر بھی تھے۔ اور انھوں نے جو رباعیاں لکھیں وہ ادب کے ساتھ تصوف کے اس ملاپ کی ابتدا تھی جس کی بدولت اس

نے تصورات، معاشرتی زندگی اور تہذیب پر گہرا اثر ڈالا۔

تصوف میں پھیلنے کی جو قوت تھی وہ اسے ہندوستان لے آئی۔ اس بات کی شہادت تو ہے لیکن بہت کم کہ جنوبی ہندوستان میں مسلمان تبلیغی کام کر رہے تھے اور انھوں نے غالباً عوام میں ایک عام روحانی بیداری پیدا کر دی تھی لیکن ان مبلغوں کی شخصیت، ان کے خیالات اور کام کے طریقوں کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ہیں۔ ہندوستان میں تصوف کی اصل بڑی لہر شمال سے آئی۔ تصوف اور صوفیائے کرام پر مشہور کتاب کشف المحجوب کے مصنف شیخ علی ہجویری لاہور میں آکر بسے اور وہیں ۱۰۷۲ء اور ۱۰۷۹ء کے درمیان ان کا انتقال ہوا۔ شیخ معین الدین چشتی غالباً شہاب غوری اور پرتھوی راج کے درمیان فیصلہ کن جنگ کے کچھ عرصے کے بعد آکر اجمیر میں بسے۔ شیخ بہاء الدین زکریا اور شیخ جلال الدین تبریزی سے ان کے پیر شیخ شہاب الدین عمر سہروردی نے کہا کہ ہندوستان میں جاکر سہروردیہ سلسلے کا کام پھیلائیں۔ یہ لوگ اور اسی قسم کے دوسرے سربرآوردہ لوگ ایران، خراسان، ترکستان اور ہندوستان کے صوفیائے کرام کے درمیان ایک کڑی بن گئے اور ان کے ساتھ تصوف اپنی پوری روایت کے ساتھ ہندوستان آگیا اور پھر کسی رخنے کے بغیر جاری وساری رہا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بارھویں صدی کی ابتدا تک تصوف نے اپنا ایک خاص کردار اختیار کر لیا تھا۔ یہ جن اجزا پر مشتمل تھا یعنی مابعد الطبیعاتی نظریے، اخلاقیات اور تصورات نوافل اور روزے، ذکر، شیخ یا پیر اور مرید کا نظام، خانقاہ کی اجتماعی زندگی، یہ سب مل کر ایک بے جھول، پائدار اور تقریباً ناقابل تقسیم کل کی صورت حاصل کر چکے تھے۔ لیکن چونکہ تصوف بنیادی طور پر خود رو تھا اور اس کا عیاری عنصر حکم یا نظام نہیں بلکہ شخصیت تھا اس لیے اس کل کے کسی جز کو کل تصوف سمجھا جا سکتا تھا۔ ابتدا میں ہندوستان میں صوفیوں نے مابعد الطبیعات سے احتراز کیا اور ان میں سے زیادہ تر نے شریعت کے چوکھٹے میں رہ کر ہی اپنے مریدوں کو ذاتی طور پر تعلیم وتربیت دی۔ لیکن یہ تصوف ہی تھا جس نے سب سے پہلے نئے ماحول کے اثرات کو محسوس اور قبول کیا۔ قدامت پسندوں کے ساتھ ساتھ غیر قدامت پسند صوفی بھی تھے۔ بعد میں مابعد الطبیعات کے متعلق رجحان مضبوط ہوا اور

محی الدین ابن عربی کی تعلیمات پر مبنی وحدت الوجود کا تصور صوفیوں میں اتنا مقبول ہوا کہ اس کو تصوف سمجھ لیا گیا۔ جو قدامت پسند صوفی تھے وہ ان حدود سے باہر نہیں نکلے جو ابتدائی غیر ہندوستانی روایت نے مقرر کر دیئے تھے اور ہندوستان میں قدامت پسند صوفیوں نے تصوف کے فکر و عمل میں کوئی اوریجنل پارٹ نہیں ادا کیا۔ لیکن قدامت پسندی کے برخلاف تصوف نے ابتدا ہی سے کبھی اپنے آپ کو بیرونی عنصر تصور نہیں کیا۔ اس نے عوام کی زندگی میں فوراً ہی جڑیں پکڑ لیں اور اپنے کردار اور اظہار میں اس قدر ہندوستانی ہو گیا کہ قدامت پسندی کبھی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی تھی۔

اس تصنیف کے دائرے سے یہ بات خارج ہے کہ مابعد الطبیعاتی موشگافیوں پر تفصیل سے بحث کی جائے یا مختلف قدامت پسند یا غیر قدامت پسند صوفیوں کے سلسلوں کی پوری کہانی کہی جائے۔ ہم اپنی بات صرف یہاں تک محدود رکھیں گے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی اور تاریخ کے ایک پہلو کی حیثیت سے تصوف کا کیا مقام ہے اور اس میں بھی ہم صرف نمائندہ تصورات صوفیا کی اقسام اور تصوف کے اثرات کو لیں گے۔ اس لیے زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کے ایک بنیادی عنصر کی حیثیت سے ہم پہلے شیخ اور شیخ اور اس کے مرید کے رشتوں کو لیں لیکن یہ یاد رکھیں کہ ایسے بھی شیخ تھے جو مرید کرنے کے زیادہ قائل نہیں تھے کیونکہ انھیں اس میں کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ کوئی نظامِ فکر یا نظامِ عمل قائم کریں یا کسی قسم کا ادارہ بنائیں۔ ایسے بھی صوفی تھے جن کا کوئی شیخ نہیں تھا اور انھوں نے صوفی بننے کے لیے باقاعدگی سے کسی قسم کی ریاضت بھی نہیں کی تھی۔

سیر الاولیاؒ نے ان صفات کی فہرست دی ہے جو ایک شیخ میں ہونی چاہئیں:

(ا) اسے وہ روحانی مرتبہ حاصل ہونا چاہیئے جس کا وہ خواستگار تھا تاکہ وہ دوسروں کو راہ دکھا سکے۔

(ب) وہ اسی مسلک کا سالک ہو تاکہ دوسروں کی رہنمائی کر سکے۔

(ج) اسے قاعدوں کا علم ہونا چاہیئے تاکہ وہ مریدوں کو سکھا سکے۔

(د) اسے فیاض اور مخلص ہونا چاہیئے۔

(ر) اسے ان چیزوں کی خواہش نہ ہونی چاہیئے جو مرید کے پاس ہوں۔

(س) اسے چاہیئے کہ محبت اور سختی سے مرید کو تعلیم دے۔

(س) جہاں تک ممکن ہو سکے اس کی تعلیم بالواسطہ ہو۔
(ط) اس کے احکام شریعت کے مطابق ہونے چاہئیں۔
(ع) جو چیزیں منع ہیں ان سے اسے پرہیز کرنا چاہیئے۔ اور مریدوں کو بھی ایسا ہی کرنے کے لیے کہنا چاہیئے۔

ان خصوصیات کو بنیادی، نصابی، خصوصیات سمجھنا چاہیئے۔ مفروضہ یہ تھا کہ شیخ ولی ہوگا۔ ولی (ولایت) ہونے کی خصوصیت یہ تھی کہ نہ تو خود ولی کو اور نہ دوسرے لوگوں کو اس کا علم ہو یا دوسروں کو تو اس کا علم ہو لیکن خود اس کو نہ ہو[۹] اس لیے یہ سوال ہی نہیں اٹھتا تھا کہ فلاں صوفی ولی بھی ہے کہ نہیں۔ کرامت کا معاملہ اس سے مختلف تھا۔ نظری اعتبار سے یہ ایک ایسی قوت تھی جس کے ذریعہ تین چیزیں حاصل ہو سکتی تھیں: پڑھے بغیر علم، عالم بیداری میں ایسی چیزیں دیکھ پانے کی صلاحیت جو دوسرے لوگ عالم خواب میں دیکھتے ہیں اور جو کچھ اپنے دماغ میں دکھائی دے اسے دوسروں کے دماغوں تک پہونچا دینے کی صلاحیت[۱۰] لیکن حقیقت میں اس کے معنے کچھ زیادہ ہی تھے یعنی ایسی مافوق الفطرت قوت جس کے ذریعہ صوفی تقریباً کوئی بھی چیز کر سکتا اور خدا کے حضور میں کوئی بھی درجہ حاصل کر سکتا تھا۔ یہ ایک ایسا معیار بن گیا جس پر تصوف اور صوفیوں کو جانچا جانے لگا اور ایک ایسا مشترکہ سبب بن گیا جس کی وجہ سے لوگ ان پر اعتقاد کرنے لگے۔ صوفیوں کے متعلق تمام کتابیں کرامت کی کہانیوں سے بھری پڑی ہیں اور ان میں سے کچھ تو اتنی دور از فہم یا مہمل ہیں کہ جب تک ان کہانیوں کی کوئی معقول تاویل نہ پیش کی جائے خود تصوف کی قدر و قیمت ہماری نظروں میں گر جاتی ہے۔

اگر صوفی کے پاس کرامت کی قوت ہو تب بھی اسے دکھانا صوفی کے لیے نامناسب سمجھا جاتا تھا۔ شیخ نظام الدین اولیا کا کہنا تھا کہ جس طرح پیغمبروں پر یہ فرض تھا کہ معجزہ دکھائیں اسی طرح صوفی کا فرض ہے کہ وہ اپنی کرامت کو چھپائے[۱۱] کشف اور کرامات راستے کی رکاوٹیں ہیں[۱۲] کیونکہ تصوف کی راہ میں سیکڑوں منزلیں ہیں۔ اور کرامت کو ان میں سترھواں مقام حاصل ہے۔ جو اس منزل پر رک گیا وہ باقی کی تراسی منزلوں تک نہیں پہونچ سکتا[۱۳] انھوں نے ایک واقعہ سنایا جس میں خرق عادت واقعات کی نمائش کی مذمت کی گئی ہے شیخ ابوالحسن نوری دریائے دجلہ کے ساحل پر بیٹھے ہوئے تھے۔ انھوں نے ایک مچھیرے

سے کہا دریا میں اپنا جال ڈالو۔ انھوں نے پیش گوئی کی کہ تمہارے جال میں اتنے وزن کی مچھلیاں آجائیں گی۔ مچھیرے نے جال پانی میں پھینکا اور بالکل اتنے ہی وزن کی مچھلیاں اس کے ہاتھ آئیں جو شیخ نے کہا تھا۔ جب لوگوں نے اس واقعہ کا ذکر شیخ جنید سے کیا تو انھوں نے فرمایا، افسوس۔ کتنا بہتر ہوتا کہ جال میں ایک ناگ ہوتا جو ابوالحسن کو کاٹ لیتا اور وہ مر جاتے' لوگوں نے سوال کیا، آپ ایسا کیوں فرماتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا، اگر انھیں سانپ نے ڈس لیا ہوتا تو وہ ایک شہید کی موت مرتے اب جبکہ وہ زندہ ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا انجام کیا ہوگا۔[15] لیکن اس قسم کے خیالات کے اظہار اور ایسے قصے بیان کرنے کے ساتھ ہی ساتھ شیخ نظام الدین اولیا، جو ہندوستانی مسلمان صوفیوں میں انتہائی عالم اور سنجیدہ بزرگ تھے بغیر کسی تبصرے یا تاویل کے ایسے قصے بھی بیان کرتے ہیں جن پر یقین کرنا مشکل ہے۔ ہمیں فرض کرنا پڑتا ہے کہ کرامت کے اظہار کے متعلق ان کے خیالات کے یہ معنے نہیں تھے کہ وہ کرامت پر یقین نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان لوگوں کو ایک عاقلانہ مشورہ دے رہے تھے جو صوفی بننا چاہتے تھے کہ اس چیز میں پڑ کر کہیں پھنس نہ جائیں۔[16]

لیکن انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم یہ نہ بھولیں کہ صرف صوفی ہی ایسے لوگ نہیں تھے جو مافوق الفطرت قوت حاصل کرنے اور اسے استعمال کرنے کے امکان پر یقین رکھتے ہوں۔ ہر مذہب کے پیروؤں میں اس قسم کا عقیدہ پایا جاتا ہے اور حالانکہ محمد رسول اللہ نے کوئی معجزہ نہیں دکھایا لیکن قرآن میں ان سے پہلے کے پیغمبروں کے معجزات کا ذکر ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ قرآن سچے دیندار کو مسلسل ہدایت کرتا ہے کہ خود سوچو۔ صوفی بھی سنجیدہ غور و فکر کی دعوت دیتے تھے۔ بلکہ کچھ تو دوسرے سرے پر پہونچ گئے اور ایسی باتیں کہنے لگے کہ غور و فکر کو اس طرف متوجہ ہونا پڑا۔ لیکن ایسے معاشرے میں جہاں مافوق الفطرت واقعات عقیدے کا جزو بن چکے ہوں وہاں اگر صوفی چاہتے بھی تو یہ دعویٰ نہیں کر سکتے تھے کہ روحانی مدارج طے کرنے کا تعلق مافوق الفطرت قوت سے بالکل نہیں ہے اور یہ کہ کوئی بھی شخص کرامت نہیں دکھا سکتا چاہے وہ خدا کے کتنا ہی نزدیک کیوں نہ ہو۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ صوفیوں کی کرامت کے قصے کب سے کہے جانے لگے لیکن ایسے قصے کہنا ناگزیر تھا۔ اور ایک بار جب یہ سلسلہ شروع ہو گیا تو اسے روکا نہیں

جا سکتا تھا۔ کسی ایک کہانی کو مسترد کرنے کا مطلب تھا پوری روایت سے منحرف ہونا کسی ایک واقعہ پر شبہہ کرنے کے معنے تھے ترسیل وابلاغ کے پورے نظام کی صداقت پر شبہہ کرنا۔

کرامت کی یہ کہانیاں کیوں رائج ہوئیں اور کیوں دہرائی جانے لگیں اس کی کچھ اور وجہیں بھی تھیں جیسے ہی تصوف نے ایک ادارے کی شکل اختیار کرلی اسے یہ دکھانا پڑا کہ اس کے وجود کا استناد کیا ہے۔ زیادہ تر صوفی شجرے تصوف کے روحانی سلسلے کا آغاز حضرت علیؓ سے کرتے ہیں جو رسول اللہ کے داماد تھے اور جنھیں اگر سیاسی نہیں تو روحانی جانشیں تو کہا ہی جاسکتا ہے۔ لیکن یہ کافی نہیں تھا۔ تصوف کی دینیاتی بنیادوں میں جو خامیاں تھیں ان کی جگہ پر صوفیوں کو لازمی طور پر مافوق الفطرت کا سہارا لینا پڑا قدامت پسندی سے اس کا ٹکراؤ بھی ناگزیر تھا۔ قدامت پسندی کو دنیوی ادارے (یعنی ریاست) کی تائید حاصل تھی اور کم سے کم ظاہر میں اور کلیہ کے طور پر اس کی بنیاد قرآن اور سنت پر قائم تھی، صوفیوں کے خیالات چاہے جتنے سچے اور روحانی افادہ رکھتے ہوں لیکن وہ تھے غیر قدامت پسند۔ ان حالات میں صوفی کی کامیابی کا کوئی امکان نہیں تھا اولاً اس کی رائیں عام طور پر سمجھ میں نہیں آتی تھیں اور اگر سمجھ میں آبھی جائیں تو قرآن اور سنت کی جن تاویلوں کو تسلیم کیا جاچکا تھا ان کے مقابلے ان کا پلہ بھاری ہو نہیں سکتا تھا۔ صوفی تو اپنے خاص عقائد کے نتائج برداشت کرنے کے لیے شاید تیار بھی تھے لیکن ان کے مرید اس کے لیے تیار نہیں تھے اور جو چیز حقیقت میں حاصل نہیں ہوسکتی تھی اس کے عوض میں کہانیوں اور افسانوں کی ضرورت پیش آئی۔ کرامت نے صوفی کو ذاتی طور پر قدامت پسندی کے نمائندوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ بلند کردیا اور اس طرح گویا خود قدامت پسندی کے مقابلے میں اعلیٰ مقام دے دیا۔

لیکن غالباً کرامت کی روایت کے فروغ کی سب سے اہم وجہ یہ تھی کہ اس نے ایک حقیقی ضرورت کو پورا کیا۔ قدامت پسند علما ریاست کے اقتدار کی یا اذعانی عقیدے اور قانون کے اختیار کی نمائندگی کرتے تھے۔ انھیں نجی اور ذاتی مسائل سے دلچسپی نہیں تھی۔ ایک عام آدمی کسی عالم کے پاس یہ کہنے کے لیے تو جا نہیں سکتا تھا کہ مجھے نماز اور روزے سے روحانی تسکین حاصل نہیں ہوتی یا نماز اور روزے سے

تسکین حاصل ہوتی ہے اور اس لیے اس سے کچھ زیادہ کرنے کی خواہش دل میں پیدا ہوتی ہے۔ عالم کے دل میں ایک گناہ گار کے لیے بھی کوئی جگہ نہیں تھی وہ بنیادی طور پر ایک قانون داں تھا اور اس لیے صرف عمل اور اس کے صلے کی بات کر سکتا تھا۔ جرم اور سزا کی بات کر سکتا تھا۔ تصوف اسلام کو عوام میں لے گیا اور اس عمل میں اس نے اپنے سر ایک زبردست اور نازک ذمہ داری لے لی یعنی بے شمار مسائل کو ذاتی سطح پر حل کرنے کی ذمہ داری۔ عوام الناس کی رہنمائی کا کرشمہ وہ اس وقت تک نہیں انجام دے سکتا تھا جب تک کرامت پر یقین کے لیے خاصی جگہ نہ چھوڑ دے۔

اور پھر اگر ہمیں اس کا جواز مل بھی جائے کہ خرق عادت واقعات کے قصے کہانیاں کیوں مقبول ہوئے تب بھی ہم پر لازم تو نہیں آتا کہ ان قصوں پر اعتبار بھی کر لیں۔ یہ سب کی سب کہانیاں اور افسانے ہیں۔ ایسے قصے جن کے لیے خود صوفیائے کرام ذمہ دار نہیں ہیں[۱۵]۔ یہ بالکل ہی الگ سوال ہے کہ مافوق الفطرت واقعات پر یقین کرنا بھی چاہیے کہ نہیں اور اسے ہم یہاں بحث میں نہیں لا سکتے۔ صوفی خود مافوق الفطرت واقعات پر یقین رکھتے تھے[۱۶] لیکن اگر سچے صوفیائے کرام کی حیات اور افکار کا معروضی جائزہ لیا جائے تو ہم غالباً اسی نتیجے پر پہونچیں گے کہ انھوں نے کرامات کے واقعات کو اصل میں اس لیے استعمال کیا کہ اس سے ایک فضا تیار ہو جاتی ہے اور اس فضا میں وہ اپنے ناظرین کے ذہنوں میں ایسی باتیں بیٹھا سکتے تھے جو درحقیقت ضروری اور عاقلانہ تھیں۔

ہم ذیل میں کرامات کے کچھ قصے، فوائد الفواد، سیر الاولیاء، اور خیر المجالس سے پیش کر رہے ہیں۔ یہ سب کی سب مستند تصنیفات ہیں۔

" جب بھی خواجہ مودود چشتی کے دل میں کعبہ جانے کی خواہش پیدا ہوتی تھی تو فرشتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ کعبہ کو لا کر ان کے سامنے رکھ دیں۔ خواجہ موصوف کعبے کا طواف کرتے تھے اور مقررہ نماز ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد کعبہ واپس لے جایا جاتا تھا[۱۷]"

" کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان کی (یعنی شیخ لقمان سرخسی کی) نماز جمعہ قضا ہو گئی یا کسی ایک حکم الٰہی کے ادا کرنے میں بھول ہو گئی ..... شہر کے مذہبی رہنما ان سے مواخذے کے لیے جمع ہوئے۔ لوگوں نے ان سے کہا "شہر کے بزرگ آپ سے بحث کے لیے آرہے ہیں" انھوں نے دریافت کیا "وہ لوگ پیدل آرہے ہیں یا گھوڑے پر؟" لوگوں نے جواب دیا "وہ

لوگ گھوڑوں پر آ رہے ہیں، شیخ اُس وقت ایک دیوار پر بیٹھے ہوئے تھے۔ انھوں نے دیوار سے کہا، اللہ کے حکم سے چل۔ دیوار نے فوراً چلنا شروع کر دیا۔[۲۰]

کئی لوگ شیخ نظام الدین سے ملنے آئے۔ ہر شخص نذر کے لیے کچھ نہ کچھ اپنے ساتھ لایا تھا، بجز ایک دانش مند کے جس نے ایک مٹھی مٹی ایک پڑیا میں باندھ لی اور تحائف میں اسے رکھ دیا۔ جب ملازم یہ سب تحائف سمیٹ کر الگ رکھنے کے لیے لے جا رہا تھا تو شیخ نظام الدین نے اس سے فرمایا "یہ کاغذ کی پڑیا یہیں چھوڑ دو۔ اس میں وہ سرمہ ہے جو بالخصوص میری آنکھوں کے لیے ہے"[۲۱]

مندرجہ ذیل کہانی اس قسم کی ہے جو جوش و ولولہ پیدا کرنے کے لیے سنائی جاتی تھی:

"ایک درویش حج کے لیے گیا۔ جب حج ادا کر چکا تو اس نے دیکھا کہ ہر شخص کوئی نہ کوئی قربانی پیش کر رہا ہے۔ اونٹ، بھیڑ، یا جو بھی جس کے پاس تھا وہ اللہ کے حضور میں قربان کر رہا تھا۔ درویش اس جگہ کھڑا ہو گیا اور اس نے کہا یا اللہ تو واقف ہے کہ میرے پاس قربانی کے لیے کچھ نہیں ہے۔ میں تیری راہ میں خود اپنے کو قربان کر دوں گا اگر میرا حج تیرے لیے قابل قبول تھا تو میری قربانی بھی قبول کر"۔ یہ کہہ کر اس نے اپنے کلمہ کی انگلی اپنے گلے پر پھیری۔ اس کا سر اس کے دھڑ سے الگ ہو گیا"[۲۲]

شیخ کی اس صلاحیت کی مریدوں کو بہت فکر رہتی تھی اور بہت سی کہانیاں یہ احساس پیدا کرنے کے لیے کہی جاتی تھیں کہ کرامت ایک عظیم اور پراسرار طاقت ہے جو ایک صوفی جب بھی چاہے استعمال کر سکتا ہے۔ یہاں ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔

شیخ فریدالدین گنج شکر کے بیٹے جو زمین پر کاشت کرتے تھے بار بار اپنے والد سے لگان وصول کرنے والے مقامی عہدے دار کے مخالف رویہ کی شکایت کرتے تھے شیخ ہر بار ان سے صبر کرنے کو کہتے تھے۔ ایک بار وہ وضو کر رہے تھے کہ ان کے بیٹے ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ اگر ہمیں ایسے شخص کے ہاتھوں مسلسل بے انصافی کا شکار ہونا پڑے تو آپ کی یہ روحانی طاقت اور بلندی کس کام کی۔ شیخ موصوف نے اپنی لاٹھی اٹھائی اور اسے ایسے گھمایا جیسے کسی کو مار رہے ہوں۔ لگان وصول کرنے والے عہدے دار کے پیٹ میں فوراً سخت درد اٹھا۔ لوگ اسے شیخ موصوف کے

در پے آئے لیکن انھوں نے فرمایا کہ اسے یہاں سے لے جاؤ کیونکہ تیر نشانے پر بیٹھ چکا ہے۔ اسے وہاں سے لے گئے لیکن اسی وقت وہ شخص مر گیا۔ جب شیخ موصوف کو اس کی خبر کی گئی تو انھوں نے فرمایا: چالیس برس تک اللہ کے بندے مسعود[23] نے صرف وہی کیا تھا جس کا اس نے حکم دیا تھا۔ اب کئی برس سے اللہ وہی کرتا ہے جس کا خیال اس کے بندے مسعود کے ذہن میں آتا ہے یا جو وہ اس سے مانگتا ہے[24]

ایک دوسری قسم کی کرامات ہیں جن کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی رہنمائی فوق الفطری تھی۔

ایک دانش مند کی تنخواہ کا کاغذ کھو گیا۔ وہ مدد کے لیے شیخ نظام الدین کے پاس آیا۔ شیخ موصوف نے اس سے کہا جاؤ ایک جیتل[25] کی مٹھائی لا کر اس پر شیخ فریدالدین کی نیاز دلاؤ[26]۔ دانش مند قریب کی ایک دوکان سے مٹھائی خریدنے گیا۔ جب حلوائی نے مٹھائی باندھنے کے لیے کاغذ نکالا تو دانش مند نے دیکھا کہ یہ تو وہی کاغذ ہے جو اس سے کھو گیا تھا۔ اس نے حلوائی سے کاغذ لیا اور آکر شیخ موصوف کے قدموں پر گر پڑا[27]۔

کرامت کی ایسی بھی کہانیاں ہیں جن میں مزاح کا پہلو ہے۔

ایک بزرگ درویش نابینا تھے۔ ان کا ایک مخالف آیا اور ان کے سامنے بیٹھ گیا۔ اور ان کا امتحان لینا چاہا اس نے دل میں سوچا یہ شخص ہے اندھا۔ اس لیے اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے اندر بھی کوئی سقم ہوگا: تو وہ نابینا شخص سے مخاطب ہوا اور سوال کیا: ولی کی کیا پہچان ہے؟ جب وہ یہ سوال کر رہا تھا اسی وقت ایک مکھی آکر اس کی ناک پر بیٹھ گئی۔ اس نے مکھی اڑا دی لیکن وہ پھر آکر اسی جگہ بیٹھ گئی۔ دوسری بار پھر اس نے مکھی اڑائی، پھر تیسری بار بھی یہی کیا۔ اس درمیان وہ سوال کر چکا تھا۔ نابینا شخص نے کہا ولی کی ایک پہچان یہ ہے کہ اس کی ناک پر مکھی نہیں بیٹھتی[28]

اس قسم کی کہانیاں بھی ہیں جنھیں بے معنی کہہ کر مسترد کر دینا چاہیے۔ مثلاً شیخ لقمان پرندہ کی یہ کرامت بیان کی جاتی ہے کہ وہ کبوتر بن کر اڑ جاتے تھے[29] اور شیخ سیف الدین کزرونی سے جب ایک یوگی بحث کرنے آیا تو وہ اپنی نشست پر بیٹھے بیٹھے ہوا میں یوگی سے بہتر طور پر معلق ہو گئے[30]

جب لوگ اپنے فائدے کے لیے کسی سچے صوفی سے روحانی کرامت دکھانے کی

توقع کرتے تھے تو اس سچے صوفی کا ردِّ عمل کیا ہوتا تھا اس کی مثال ذیل کی کہانی ہے۔
غزنی میں قحط پڑا۔ لوگ شیخ اجل شیرازی کے پاس آئے اور ان سے کہا آپ اللہ سے کہیئے کہ بارش کرے۔ شیخ موصوف فوراً اٹھ کھڑے ہوئے اور لوگوں کو لے کر ایک باغ میں پہونچے۔ باغبان ایک درخت کے سایہ میں سو رہا تھا۔ شیخ موصوف نے اسے جگایا کہ اٹھو اور درختوں کو پانی دو۔ ظاہر ہے باغبان کو یہ بات ناگوار ہوگی ہے۔ اس نے شیخ موصوف سے کہا آپ اپنی راہ لیجئے۔ باغ کا مالی میں ہوں اور میں ہی بہتر جانتا ہوں کہ درختوں کو پانی کی ضرورت کب ہوتی ہے۔ تب شیخ موصوف نے بہ آواز بلند سوال کیا کہ پھر لوگ مجھے کیوں پریشان کرتے ہیں جب کہ ساری زمین کا مالک اللہ ہے اور وہی بہتر جانتا ہے کہ اس کی پرورش کب اور کس طرح کی جائے۔ یہ کہہ کے وہ واپس گھر چلے گئے[اسلئے]
کرامت کی جو کہانیاں لوگوں میں مقبول تھیں وہ ان کے لیے یہ فیصلہ کرنے کا ذریعہ تھیں کہ اپنی ضرورت کے لیے کس شیخ کے پاس جائیں۔ اس کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ مرید بننا ضروری سمجھا جانے لگا کیونکہ یہ عقیدہ آہستہ آہستہ مضبوط ہوتا جا رہا تھا کہ جب منکر نکیر قبر میں سوال کرنے[۲۲] آئیں گے تو شیخ اپنے مرید کی شفاعت کریں گے اور روز حشر اللہ کے سامنے بھی شفاعت کریں گے۔ صوفیوں کے متعلق کتابوں میں[۲۳] اس عقیدے کا پرچار ہوتا تھا لیکن اس کی کوئی دینیاتی بنیاد نہیں تھی۔ تصوف کی تحریک کا ایک مقصد یہ تھا کہ شیخ کا درجہ جہاں تک ممکن ہو بلند کیا جائے۔ چنانچہ اس عام عقیدے کو جوں کا توں رہنے دیا گیا کہ قیامت کے دن رسول اللہ اپنی امت کی شفاعت کریں گے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی سمجھا دیا گیا کہ خدا کے سامنے بخشش اور جنت میں جانے کی قوی ترین امید اسی بات میں مضمر ہے کہ انفرادی طور پر ہر مرید کی شفاعت شیخ کریں گے۔ جو مذہبی رجحان کے لوگ تھے ان کے دلوں میں خوف تھا کہ موت کے بعد اور قیامت کے دن ہمارا حشر نہ جانے کیا ہوگا اور جو دنیا دار تھے وہ اپنے گناہوں کے احساس میں مبتلا تھے اور اس لیے ان سب کی نظروں میں شیخ اور نظم و ضبط کے ادارے کی اہمیت بہت بڑھ گئی۔
شیخ یا پیر ایک روحانی رہنما تھا۔ مرید بغیر کسی جھجھک کے مکمل طور پر اپنے کو پیر کے سپرد کر دیتا تھا۔ اسی لیے شیخ نظام الدین نے رائے دی کہ ایک مرید کا صرف ایک ہی پیر ہونا چاہیئے[۲۴] مرید کا فرض ہے کہ پیر کا حکم بجا لائے لیکن پیر ایسا ہو کہ وہ شریعت کے تمام احکام سے

واقف ہو تاکہ وہ کوئی ایسا حکم نہ دے جس کی اجازت نہیں ہے۔ اگر وہ کوئی ایسا حکم دیتا ہے جس کے جائز ہونے کے متعلق اختلاف رائے ہو تو بھی اس کا حکم ماننا چاہیے" شیخ نظام الدین سے یہ الفاظ بھی منسوب ہیں "پیر کا حکم نبی کے حکم کی طرح ہے" کچھ ایسے واقعات بھی ہیں جب پیر نے مرید کی نظروں میں رسول اللہ کے برابر درجے کا دعویٰ کیا۔ ایک شخص شیخ شبلی کے پاس آیا اور کہا کہ میں آپ کا مرید ہونا چاہتا ہوں۔ شیخ شبلی نے کہا "میں تمہارے عہد کو ایک شرط پر قبول کروں گا کہ میں جو بھی کہوں تم وہ کرو گے" (امیدوار) مرید نے وعدہ کر لیا۔ شبلی نے سوال کیا "تم دین کا کلمہ کس طرح پڑھتے ہو؟" اس نے جواب دیا اس طرح: "لا الہ الا اللہ، محمد الرسول اللہ" شبلی نے کہا "تم کلمہ کس طرح پڑھتے ہو؟ اسے اس طرح پڑھو: لا الہ الا اللہ شبلی الرسول اللہ" مرید نے بلا جھجک اسی طرح پڑھ دیا۔ تب شبلی نے کہا "شبلی تو رسول اللہ کا حقیر ترین غلام ہے۔ یقیناً وہی خدا کے رسول ہیں۔ میں تو صرف تمہارے یقین کی آزمائش کر رہا تھا"

لیکن ایسے بھی صوفی تھے جو اپنے اعمال کی تاویلیں پیش کرتے تھے وہ خود ان اعمال سے زیادہ عجیب و غریب ہوتی تھیں۔ سیر الاولیا میں اس واقعہ کے بعد ایک دوسرا واقعہ شیخ ابوالحسن خرقانی کے متعلق درج ہے: "کچھ لوگ سفر پر جا رہے تھے وہ ان کے پاس آئے اور درخواست کی کہ دعا کیجیے کہ ہمارا سفر بخیریت گزر جائے۔ انھوں نے جواب دیا، اللہ کا نام لے کر روانہ ہو جاؤ کہ وہی قابل احترام نام ہے۔ لیکن اگر راستے میں کسی چیز کا خطرہ پیدا ہو تو میرا نام لے کر پکارنا، ابوالحسن خرقانی۔ اس طرح تم اس خطرے اور خون سے بچ جاؤ گے، کچھ مسافروں کو اُن پر اعتقاد تھا کچھ کو نہیں تھا۔ راستے میں ان پر ڈاکوں نے حملہ کیا۔ جن لوگوں نے شیخ ابوالحسن خرقانی کا نام لے کر انھیں مدد کے لیے پکارا وہ اپنی جان اور مال کے ساتھ حفاظت سے رہے۔ جنھوں نے خدا کو مدد کے لیے پکارا ان میں سے کچھ کا مال گیا کچھ کی جان گئی۔ جن لوگوں نے خدا کو مدد کے لیے پکارا تھا ان میں سے ایک شخص بعد میں شیخ موصوف کے پاس گیا اور دریافت کیا کہ یہ سب کیسے ہوا۔ شیخ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے خدا کو پکارا انھوں نے ایسا نام لیا جس سے وہ واقف نہیں تھے۔ اور یہ ایسا ہی تھا جیسے کسی سے مدد طلب نہ کی جائے جن لوگوں نے میرا نام لے کر مدد مانگی انھوں نے ایک ایسے شخص کا نام لیا جو خدا کو جانتا تھا۔ اس لیے دراصل وہ خدا سے مدد کے طالب تھے۔ یہ حکایت بیان

کر کے شیخ نظام الدین نے فرمایا، اس بات کی تصدیق ہر شخص نہیں کرسکتا۔ صرف وہی اس کی تصدیق کرے گا جو حقیقت کا ذوق چکھے ہو اور کام کی اصلیت کا مشاہدہ کیے ہو[38]
شیخ نظام الدین خود تربوز کی ایک قاش کھانے کو آمادہ تھے کیونکہ یہ ان کے شیخ نے دی تھی حالانکہ وہ روزے سے تھے۔ اور افطار کے وقت سے پہلے جان بوجھ کر روزہ توڑنا بڑا گناہ ہے[39] شیخ فریدالدین کے ایک اور مرید شیخ بدرالدین اسحٰق نماز میں مشغول تھے کہ ان کے شیخ نے انھیں آواز دی اور انھوں نے نماز کی نیت توڑ کر جواب دیا[40] جن لوگوں میں استطاعت ہے ان کے لیے اسلام نے حج کو لازم قرار دیا ہے کہ یہ ایک رکن دین ہے۔ ایک بار شیخ فریدالدین حج کے عزم سے روانہ ہوئے لیکن ابھی اُچ تک ہی پہونچے تھے کہ انھیں خیال آیا کہ میرے شیخ تو کبھی حج پر نہیں گئے۔ انھوں نے سوچا کہ جو کام میرے شیخ نے نہیں کیا وہ میں کیوں کروں۔ چنانچہ انھوں نے اپنا ارادہ ترک کر دیا[41] ان صوفیائے کرام میں بھی جو شریعت کی پابندی پر اصرار کرتے تھے شیخ کا رتبہ اور اختیار ایک سچے مرید کے لیے سب سے اہم مقام رکھتا تھا۔ لیکن اس بات کو نہ جزو عقیدے کے طور پر پیش کیا گیا نہ عمل میں کھلم کھلا اس کا اظہار کیا گیا۔ شیخ نظام الدین اپنے قول اور فعل دونوں میں انتہائی محتاط رہتے تھے۔ لیکن انھوں نے بھی کہا جو مرید صرف پنج وقتہ نماز ادا کرتا ہے اور کچھ دیر کے لیے وظائف کا ورد کر لیتا ہے لیکن جسے اپنے پیر پر مکمل اعتماد ہے اور وہ دل و جان سے اس سے وابستہ ہے وہ اس مرید سے بہتر ہے جو سارا وقت نماز، روزے اور ورد وظائف میں صرف کرتا ہو اور حج بھی کر آیا ہو لیکن جس کے دل میں اپنے پیر پر اعتماد اور وابستگی میں کمی ہو[42]۔ انھوں (شیخ نظام الدین) نے فرمایا، شیخ شیوخ العالم فریدالحق والدین قدس سرہ العزیز کی وفات کے بعد مجھے حج کا شوق ہوا۔ میں نے خیال کیا کہ میں پہلے اجودھن جاؤں اور شیخ کی زیارت کروں۔ چنانچہ جب میں شیخ شیوخ العالم کے آستانے پر پہونچا تو میرا مقصد حاصل ہو گیا بلکہ اپنے مقصد سے کچھ زیادہ ہی حاصل ہوا۔ ایک بار پھر یہی خیال آیا اور میں پھر شیخ کے آستانے پر پہونچا اور میری ضرورت پوری ہو گئی[43]

اب ہم مرید کو لیتے ہیں۔ شیخ یا پیر جب روحانی رہنمائی کی ذمہ داری اپنے سر لیتا تھا تو وہ بھی جو کہتا یا کرتا مرید اس کو مسلسل جانتا تولتا رہا۔ اس لیے یہ بات قابل فہم ہے کہ

پیر اس کے بدلے میں مستحکم اور بے چوں چرا وفاداری کا مطالبہ کرتا تھا۔ لیکن جن مریدوں سے ایسی توقع کی جاتی تھی ان کی تعداد کم تھی۔ لوگوں کی اکثریت جو صوفی کے پاس آتی تھی وہ اس غرض سے کہ پیر اپنی روحانی قوت سے کسی بیماری کو ٹھیک کر دیں یا کوئی خواہش پوری کر دیں ہم انھیں قابل الزام بھی نہیں گردان سکتے خاص طور پر ان کو جو بیمار ہوتے تھے کیونکہ ان کے پاس صوفی کی دعا ہی آرام یا علاج کی واحد امید تھی۔ اس مقصد کے لیے تعویز لکھنے کی ابتدا بہت پہلے ہو چکی تھی۔ شیخ فریدالدین نے اپنے پیر شیخ قطب الدین بختیار کاکی سے دریافت کیا کہ اتنی بڑی تعداد میں لوگ میرے پاس تعویز مانگنے آتے ہیں اس کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ کیا میں ان کو تعویز لکھ کر دوں؟ فرمایا: لکھنا میرے ہاتھ میں ہے نہ تمہارے ہاتھ میں اور تعویز خدا کا نام ہے لکھو اور دو۔ شیخ فریدالدین نے ایک مرتبہ قلم دان شیخ نظام الدین کے سامنے رکھ دیا۔ شیخ نظام الدین فرماتے ہیں:

"لوگوں کے بہت تعویز لینے کے لیے آتے تھے۔ شیخ کبیر کا مجھے حکم ہوا کہ تم تعویز لکھو۔ جب میں بہت سی تعویز لکھ چکا تو شیخ نے میری طرف دیکھ کر فرمایا کہ تم کچھ ملول نظر آتے ہو۔ میں نے عرض کیا حضور کو معلوم ہے۔ آپ نے اسی وقت فرمایا کہ میں تمہیں اجازت دیتا ہوں کہ تم تعویز لکھو اور لوگوں کو دو۔ تم صرف دعا لکھنے سے ملول ہو۔ اگر بہت سے ضرورت مند لوگ تمہارے در پر آ کر نماز کے لیے کہیں تو تمہارا کیا حال ہو گا؟"

جو شخص بھی دعا یا رہنمائی کے لیے آتا تھا صوفیائے کرام عملاً اس سے انکار نہیں کر سکتے تھے۔ شیخ فریدالدین بڑی شدت سے گوشہ نشینی کے خواہاں تھے لیکن لوگوں کو اپنے سے دور نہ رکھ سکے۔ ایک بوڑھے فراش نے ان سے کہا کہ اگر آپ لوگوں سے کترائیں گے تو اپنے فرض سے منہ چرائیں گے۔ اس نے کہا: شیخ فرید تم لوگوں سے پریشان ہونے لگے ہو۔ خدا کا شکر ادا کرنے کا کوئی بہتر راستہ تلاش کرو۔ شیخ نظام الدین آنے والوں پر کوئی پابندی عائد نہ کرتے تھے اور روایت ہے کہ ایک دن جب وہ قیلولہ کر رہے تھے تو ایک فقیر کو خالی ہاتھ واپس کر دیا گیا۔ تب شیخ فریدالدین ان کے خواب میں آئے اور ان کی فہمائش کی: اگر گھر میں کچھ نہ ہو تو بھی آنے والے کے ساتھ انتہائی اخلاق کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ یہ کہاں لکھا ہے کہ ایک تھکا ہارا (جیسے فقیر) شخص آئے اور اسے واپس کر دیا جائے؟ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی دنیا سے مکمل طور پر کنارہ کش ہو کر ذکر خداوندی میں زندگی بسر کرنا

چاہتے تھے لیکن ان کے پیر شیخ نظام الدین نے ان کو دہلی میں ٹھہرنے کی ہدایت کی۔ تمہیں لوگوں کے درمیان ہی رہنا چاہیے۔ اور لوگوں کی جفا اور ناگوار باتیں برداشت کرنی چاہئیں ان کی تلافی فیاضی، ایثار اور داد و دہش سے کرنی چاہیے۔

ہم بعد میں ان سماجی خدمات کا ذکر کریں گے جو صوفیائے کرام نے اصولاً یا غیر ارادی طور پر انجام دیں۔ جو لوگ کسی سفارش کے لیے یا امداد کے لیے آتے تھے اور جو لوگ مرید ہونے کے لیے آتے تھے صوفیائے کرام عام طور پر ان کی نیت کا اندازہ لگالیا کرتے تھے۔ شیخ نظام الدین نے فرمایا کہ مرید دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری اور دوسرا اصلی۔ ظاہری مرید وہ ہوتا تھا جس کو پیر ہدایت کرتا تھا کہ جو کچھ دیکھو اسے ان دیکھا سمجھو جو کچھ سنو اسے ان سنا سمجھو اور اہل سنت والجماعت کے طریقے پر عمل کرو۔ اس قسم کے مرید کو کیا اور کس طرح کی ہدایت دی جاتی تھی اس کی مثال وہ ہدایت ہے جو شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے ایک سید کو دی تھی۔ یہ جوہریوں کی بازار کے نگراں تھے اور ان کے مرید ہو گئے تھے۔ انھوں نے سید صاحب کو ہدایت دی کہ شریعت پر کاربند رہو، جو کرنے کا حکم ہے وہ کرو اور جو چیزیں منع کی گئی ہیں وہ مت کرو، جھوٹ کبھی نہ بولو اور خریداروں کی خواہشوں یا ضرورتوں سے فائدہ اٹھا کر کبھی منافع مت کماؤ۔[51] ایک سید صاحب اور بھی تھے جو شیخ نصیر الدین کے مرید تھے لیکن یہ کچھ زیادہ راسخ تھے کیونکہ یہ حافظ قرآن بھی تھے شیخ نصیر الدین نے ان سے کہا کہ ہمیشہ نماز باجماعت ادا کیا کرو خاص طور پر نماز جمعہ، ایام بیض یعنی قمری مہینے کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں کو روزہ رکھا کرو اور اسے فرض تصور کرو اور اوامر و نواہی کا خیال رکھو۔ شیخ نے فرمایا، اگر کوئی شخص ہر وقت تلاوت قرآن کرتا رہتا ہے خواہ وہ گھر پر ہو یا سفر پر اور ذکر میں مشغول رہتا ہے تو اس کا پیشہ کوئی رکاوٹ نہیں بنتا۔ وہ صوفی ہے۔[52] مریدوں کی یہی قسم تھی جن کے لیے صوفی اصرار کرتے تھے کہ شریعت پر کاربند رہنا طریقت کا ایک اصول ہے۔ شیخ نظام الدین کہتے تھے کہ میں مریدوں کی تعداد پر پابندی نہیں لگاتا اس لیے ان میں سے ایسے لوگ بھی جن میں تلاش و جستجو کی خواہش بہت کم ہوتی ہے وہ بھی کم از کم مذہبی اور روحانی قدروں کو محسوس کرنے لگتے ہیں اور گناہ کی زندگی بسر کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔[53] قدروں کے بارے میں یہ احساس اپنی رائے ظاہر کر کے اور اسی کی مناسبت سے کوئی قصہ بیان کر کے پیدا کیا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک وقت کی نماز کا قضا ہونا

موت کے برابر ہے[86] شیخ نصیرالدین نے ایک قصہ بیان کیا کہ ایک شخص کی قوت گویائی اس لیے چلی گئی کہ صرف ایک بار اس نے نماز باجماعت ادا نہیں کی تھی[87] نماز اور وظائف کی پابندی اوقات پر بھی زور دیا جاتا تھا۔ شیخ نظام الدین نے مولانا عزیزالدین زاہد کی مثال بیان کی۔ انھوں نے سورۃ یٰس کا ورد روزانہ کا معمول بنالیا تھا لیکن ایک دن جب انھوں نے سورۃ یٰس نہیں پڑھا تو گھوڑے سے گرے اور ہاتھ ٹوٹ گیا[88] لیکن صوفیائے کرام کے طریقوں کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ یہ لوگوں کو خوف زدہ کرکے مذہب کی طرف نہیں لاتے تھے۔ ایک دن شیخ نصیرالدین نے دوزخ کی آگ کی شدت کا ذکر شروع کیا، اس کے بعد انھوں نے مولانا شہاب الدین اوشی کا قصہ بیان کیا جو برسوں تک دہلی کی جامع مسجد کی مینار کے نیچے وعظ دیا کرتے تھے۔ وہ ہمیشہ سزاؤں اور اذیتوں کا ذکر کرتے تھے اور کبھی رحمت کا ذکر نہ کرتے تھے۔ ایک بار لوگوں نے آپس میں مشورہ کیا اور ان سے سوال کیا: "آپ ہمیشہ عذاب کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن رحمت کا ذکر کبھی نہیں کرتے" آج ہم (خدا کی) رحمت کا ذکر بھی سننا چاہتے ہیں"۔ مولانا نے جواب دیا "میں کئی برس سے عذاب کی بات کر رہا ہوں تب بھی تم اللہ کی طرف رجوع نہیں ہوئے۔ اگر میں اس کی رحمت کی بات کرتا تو حالت کیا ہوتی"؟[89] صوفیوں اور قدامت پسندوں کے رویہ میں کیا فرق تھا اس کی طرف اشارہ کس نازک پیرایہ سے کیا گیا ہے۔ لیکن مولانا شہاب الدین اوشی قسم کے لوگوں کو صوفیوں نے اور بھی زیادہ سخت جواب دیا۔ اور کہا کہ ساری زندگی کی لنگڑی پارسائی کے مقابلے میں ایک گناہ گار کی دلی توبہ اسے خدا کے زیادہ قریب کر دیتی ہے[90]

شیخ نظام الدین نے جس ظاہری اور اصلی مرید کا ذکر کیا ہے اس کے بیچ میں ایک اور بھی مرید ہوتا تھا جسے ہم درمیانی قسم کا مرید کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جن کے پاس اخلاقی اور روحانی احساس تھا جس کی وجہ سے وہ ظاہری مرید سے بلند تھے لیکن جو کسی نہ کسی وجہ سے اصلی مرید نہ بن پاتے تھے اس معنے میں کہ وہ کسی ایک پیر کے آستانے سے وابستہ ہو کر دنیا ترک کرنے کے موقف میں نہیں تھے۔ ایسے لوگوں کو صوفیائے کرام خیالات اور عملی تجویزوں سے نوازتے تھے جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی کو پاک و منزہ کرسکتے تھے وہ کہتے تھے روحانی تسکین کے لیے صوفی بننا ضروری نہیں ہے۔ دنیا ترک کرنے کے معنے یہ نہیں ہیں کہ کوئی شخص تہمد چھوڑ کر اپنے سارے کپڑے اتار دے اور کسی ایک

جگہ جا کے بیٹھ رہے۔ ترک دنیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان کپڑے بھی پہنے اور کھانا بھی کھائے لیکن جو کچھ ملتا ہے اس پر قناعت کرے اور اسے جمع کرنے کی طرف مائل نہ ہو۔ شیخ نصیر الدین نے فرمایا، اپنی معاش کمانے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ شخص خدا پر بھروسہ نہیں رکھتا۔ اگر کوئی شخص جس کے اہل و عیال ہوں کچھ کماتا ہے اور اس کا دل خدا کی طرف رجوع رہتا ہے نہ کہ اپنی کمائی کی طرف تو وہ ایسا شخص ہے جو خدا پر بھروسہ کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ کماتا ہے اور اس کا دل اپنی کمائی میں لگا رہتا ہے تو (ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ) یہ رشتہ بے وقوفی اور لاعلمی پر مبنی ہے۔ شیخ نظام الدین نے دہلی کے ایک قصاب کا واقعہ بیان کیا جسے پہونچا ہوا بزرگ سمجھا جاتا تھا۔ شیخ نصیر الدین محل کے ایک دربان کا قصہ بیان کرتے ہیں جسے سرکاری ملازم ہونے کے باوجود زمرۂ اولیاء میں شمار کیا جاتا تھا۔ عبداللہ نے اپنا روزانہ کا جو معمول بتایا ہے وہ دلچسپ ہے۔

''جو مجاہدے اور ریاضتیں صوفی خانقاہ کے گوشے میں کرتے ہیں وہ میں سڑکوں اور بازاروں، اپنے گھر اور محل میں کرتا ہوں۔ میں رات کو تیسرے پہر بیدار ہو جاتا ہوں۔ وضو کرتا ہوں اور تلاوت قرآن اور ذکر میں مشغول ہو جاتا ہوں۔ صبح کو میں پھر وضو کرتا ہوں۔ گھر پہ سنتیں اور فجر کی نمازیں ادا کرتا ہوں اور پھر مسجد میں جا کر فرض پڑھتا ہوں۔ واپس آکر قبلہ رو جا نماز پر بیٹھتا ہوں اور سورج نکلنے تک وظائف کا ورد کرتا ہوں۔ اس کے بعد اشراق کی نماز ادا کرتا ہوں اور محل چلا جاتا ہوں۔ محل جاتے ہوئے سارے راستے زبان پر کوئی نہ کوئی ذکر رہتا ہے۔ جب محل میں داخل ہوتا ہوں تو کہتا ہوں ''یا اللہ میں تیرے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا، تیرے ہی حضور میں اپنے آپ کو کھڑا پاتا ہوں''۔ اس کے بعد جا کر امیر کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہوں۔ اللہ کے ساتھ میرا ایک میثاق ہے کہ امیر کے ساتھ جس کسی کا بھی کام ہوگا تو خدا نے مجھے جو بھی طاقت دی ہے اس کے ذریعہ اس شخص کی مدد کروں گا۔ چاشت کی نماز کے وقت میں گھر واپس آتا ہوں، وضو کرتا ہوں گھر پر ظہر کی سنتیں ادا کرتا ہوں اور فرض مسجد میں پڑھتا ہوں۔ اس کے بعد ذکر میں مشغول محل کی طرف جاتا ہوں۔ عصر کی نماز کے وقت گھر جاتا ہوں اور مسجد میں عصر اور مغرب کی نماز پڑھتا ہوں۔ اس کے بعد مسجد سے گھر آتا ہوں اور بین العشائین پڑھتا ہوں۔ اس کے بعد نماز عشاء ادا کرتا ہوں اور آدھی رات تک اوراد و وظائف میں مشغول رہتا ہوں''[65]

جو صوفی شریعت کی پابندی کرتے تھے ان کا یہی معمول تھا اور یہ مثال پیش کرتے

وقت شیخ نصیر الدین کا مقصد غالباً یہ بتانا تھا کہ کوئی بھی شخص یہ سب کر سکتا ہے جو ایک ایسا صوفی کرتا تھا جس نے سب کچھ خدا کی راہ میں تج دیا ہو اور دنیا میں رہتے ہوئے بھی روحانی بزرگی حاصل کر سکتا ہے۔ اصل چیز خلوص نیت تھی۔

تمام امور میں خلوص نیت ضروری ہے۔۔۔۔۔ اگر کوئی نماز اس لیے پڑھتا ہے کہ لوگ اسے دیکھیں اور اسے عابد کہیں تو کچھ کے مطابق ایسی نماز بے قاعدہ ہوگی اور دوسروں کے مطابق وہ شخص کافر ہو گیا کیونکہ عبادت میں اس نے غیر اللہ کو شامل کیا[47]

اس قسم کے مریدوں کو یقین دلایا جاتا تھا کہ روزے، نماز اور اوراد و وظائف روحانی زندگی کے متعلق صوفی تصور کا صرف ایک پہلو ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ اجل شیرازیؒ کے پاس ایک شخص مرید ہونے کے لیے آیا۔ اور اسے امید تھی کہ اس کی رہنمائی کے لیے اس سے کوئی بات کہی جائے گی۔ شیخ نے کہا جو بات تم خود نہ برداشت کر سکو یہ توقع مت رکھو کہ دوسرے برداشت کر سکیں گے۔ دوسروں کے لیے بھی وہی چاہو جو اپنے لیے چاہتے ہو۔ مرید چلا گیا۔ کچھ دیر بعد پھر آیا اور شیخ کو یاد دلایا کہ میں آپ کا مرید ہو گیا ہوں اور اب مجھے بتائیے کہ کن وظائف کا ورد کروں کیونکہ اب تک آپ نے یہ نہیں بتایا۔ شیخ نے اب مرید کو یاد دلایا کہ میں نے تمہیں ایک سبق دیا تھا جو تم نے یاد نہیں کیا۔ جب تک پہلا سبق نہ یاد کر لو گے دوسرا سبق نہیں مل سکتا۔[48] ایک دوسرے شیخ نے اپنے ایک مرید سے کہا دو چیزیں کبھی نہ کرنا۔ ایک تو خدا ہونے کا دعویٰ مت کرنا اور دوسرے رسول ہونے کا دعویٰ مت کرنا۔ مرید پریشان ہو گیا کیونکہ اس کی سمجھ ہی میں نہیں آیا کہ شیخ کا کیا مطلب تھا۔ اس نے شیخ سے درخواست کی کہ ذرا اس بات کو سمجھائیے۔ شیخ نے کہا خدائی کے دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ تم یہ مطالبہ کرنے لگو کہ ہر چیز تمہاری مرضی کے مطابق ہو اور رسول ہونے کا دعویٰ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تم ہر شخص سے یہ توقع رکھو کہ وہ تمہارا فائدہ چاہے اور تمہاری طرف متوجہ رہے۔ اور تمہیں اپنا دوست گردانے[49] شیخ فرالدین اپنے تعلیم یافتہ اور اخلاقی طور پر حساس مریدوں کے سامنے کچھ اصول بیان کیا کرتے تھے۔ ان کی چند مثالیں یہ ہیں: بھلائی کرنے کے لیے کوئی بہانہ ڈھونڈو، اپنی خامیوں کے ذریعہ بصیرت حاصل کرو، اور کسی چیز کو دین کا بدل مت سمجھو، لیکن صوفی اقدار کو غالباً سب سے زیادہ خوبی سے شیخ نظام الدین نے بیان کیا ہے:

طاعت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک لازمی اور دوسری متعدی۔ طاعتِ لازمی یہ ہے

کہ اس کا نفع صرف اطاعت کرنے والے کو پہونچے، وہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور اوراد ہیں۔
وطاعت متعدّی یہ ہے کہ جس کی منفعت اور راحت دوسروں کو بھی پہونچے۔ اس کا ثواب بے حد و بے شمار ہے۔ اطاعت لازمی اخلاص قبولیت کی شرط ہے، لیکن طاعت متعدّی جس طرح بھی کرے اس میں ثواب ملتا ہے۔
شیخ ابوالخیر قدس سرہٗ سے لوگوں نے پوچھا کہ اللہ تعالےٰ تک پہونچنے کی کتنی راہیں ہیں؟ فرمایا یوں تو کائنات کا ہر ذرہ حق تعالےٰ کی رہنمائی کرتا ہے لیکن کوئی راستہ قریب تر دلوں کے راحت پہونچانے سے نہیں۔ ہم نے جو کچھ پایا ہے اسی راہ میں پایا ہے اور میں اسی کی وصیت کرتا ہوں[۶۹]
اب ہم اس مرید پر آتے ہیں جسے شیخ نظام الدین نے اصلی کہا ہے جو خود روحانی زندگی بسر کرنے کا خواہش مند تھا۔ عام طور پر پیر ایسے مرید کو پہلی نظر میں پرکھ لیا کرتا تھا کہ یہ شخص میرے اعتماد اور ذاتی توجہ کا مستحق ہے اور اس کی شخصیت کو میں اسی طرح سنوار سکتا ہوں جس طرح ایک مشاطہ[۷۰] دلہن کو سنوارتی ہے۔ ایسے شخص سے پیر کا ارشاد ہوتا تھا میری صحبت میں رہو یا مجھے اپنی صحبت میں رہنے دو کیونکہ علما لوگوں کی ہدایت کے لیے جو کام اپنی زبان سے کرتے ہیں صوفی وہ کام اپنے عمل سے کرتے ہیں[۷۱]
تصوف کو پیر اور اس قسم کے مرید کے رشتے کے اندر ہی رہ کر سمجھا جا سکتا ہے جس کی بنیاد تھی گوشت پوست میں اور روحانی طور سے منزل کی طرف ساتھ ساتھ چلنا۔
بظاہر یہ رشتہ بیعت کے ذریعہ قائم ہوتا تھا۔ مرید جب عہد کرتا تھا کہ میں اپنے آپ کو روحانی زندگی کے لیے وقف کر دوں گا تو اس قول کی ضمانت کے طور پر سر منڈوا دیتا تھا وہ کسی قسم کا حلف نہیں اٹھاتا تھا۔ وہ ذمہ دار تھا اپنے پیر کے سامنے اور اپنے ضمیر کے سامنے لیکن اس ذمہ داری کو کوئی ظاہری شکل نہیں دی جاتی تھی۔ رشد و ہدایت کا کوئی باقاعدہ نصاب بھی نہیں تھا۔ مرید کے لیے اوراد و نوافل اور روزے کا معمول مقرر ہوتا تھا جس میں بتدریج اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ وہ مراقبے میں بھی جاتا تھا۔ قدامت پسند سلسلوں کے صوفی عام طور پر عالم لوگ تھے اور کبھی کبھی مرید کی درخواست پر پیر کوئی خاص کتاب بھی پڑھاتا تھا لیکن یہ کوئی عام قاعدہ نہیں تھا[۷۲] اگر مرید محسوس کرتا تھا کہ میری تمام عبادتیں مجھ میں وہ جذب نہیں پیدا کر رہی ہیں تو وہ اپنے پیر سے مشورہ کرتا تھا اگر اس نے ثابت کر دیا کہ وہ اس لائق ہے

تو وقت آنے پر اسے خلیفہ مقرر کر دیتا تھا اور اسے خلافت نامہ دے کر خود مرید بنانے کا اختیار دے دیتا تھا۔ شیخ نظام الدین نے اپنے ہر خلیفہ کے لیے زندگی کا وہی طریقہ مقرر کیا جس کے لیے وہ بہت موزوں تھا۔ ایک خلیفہ سے کہا، اپنی زبان اور دروازہ ہمیشہ بند رکھو، دوسرے سے کہا، کوشش کرو کہ جتنے مرید بنا سکو بناؤ، اور تیسرے کو ہدایت کی تمہیں لوگوں کے درمیان ہی میں رہنا چاہیئے اور لوگوں کی جفا اور ناگوار باتیں برداشت کرنی چاہئیں۔ ان کی تلافی فیاضی، ایثار اور داد و دہش سے کرنی چاہیئے۔ ان خلفاء میں صرف چند کو پیر خرقہ اور دوسری نشانیاں دیتا تھا یعنی سجادہ، عصا وغیرہ اور اس طرح اسے اپنا روحانی جانشین مقرر کرتا تھا۔

یہ بات کہ مرید نے روحانی زندگی بسر کرنے کا عہد کیا ہے اس کا اظہار توبہ سے ہوتا تھا۔ شیخ نظام الدین نے فرمایا، جب سالک سلوک کی راہ میں قدم رکھتا ہے تو پہلے توبہ کرتا ہے توبہ کی دو قسمیں ہیں: توبۂ عوام اور توبۂ خواص۔ توبۂ عوام گناہوں سے توبہ ہے اور توبۂ خواص ماسوای اللہ سے توبہ کرنا ہے۔ یہ توبہ سالک کرتے ہیں۔ انھیں چاہیئے کہ اس پر استقامت اختیار کریں کیونکہ سلوک کی راہ سے اس وقت گزرا جا سکتا ہے کہ اس پر استقامت ہو اور سالک کا مقصد طلب جاہ و کرامت نہ ہو اور اس راہ میں جو استقامت مطلوب ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اتباع سے ہے۔ یہ استقامت اس درجے کی ہونی چاہیئے کہ کوئی مستحب و آداب ترک نہیں ہونا چاہیئے۔ پھر فرمایا، توبہ تین قسم کی ہے اس میں پہلی قسم حال ہے دوسری ماضی اور تیسری مستقبل ہے۔ حال کی توبہ یہ ہے کہ انسان اپنے کیے ہوئے پر نادم۔ دوسری ماضی کی توبہ یہ ہے کہ اپنے دشمنوں کو راضی کرے۔ تیسری قسم کی توبہ کا تعلق مستقبل سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ پختہ نیت کرے کہ پھر دوبارہ وہ گناہ نہیں کرے گا۔ ظاہر ہے کہ ماسوائے اللہ کے ہر چیز سے منہ موڑ لینا صرف سلوک کی راہ میں ایک قدم نہیں تھا بلکہ یہ ایک ایسی کوشش تھی جس کا کوئی اختتام نہیں تھا۔ سرّ توبہ اور تمام اسرار پر محیط ہے۔

مرید اپنی توبہ کے ذریعہ تمام دنیوی امور سے دور ہو جاتا تھا۔ اور اس طرح زندہ رہنے کے لیے خدا پر بھروسہ کرنا پڑتا تھا۔ اسے توکّل سے کام لینا ہوتا تھا۔ توکّل کے متعلق قدامت پسند اور صحیح اسلامی تصور یہ ہے کہ انسان کو چاہیئے کہ اپنی معاش کے

لیے پوری کوشش کرے، جو بھی ذرائع میسّر ہیں ان سب کو زندگی بسر کرنے کے لیے استعمال کرے اور کوششوں میں کامیابی کے لیے خدا پر بھروسہ کرے۔ توکل کے لیے صوفی تصوّر ہے گزر بسر کے لیے خدا پر مکمل اور غیر مشروط انحصار[7] ابتدائی عہد کے تین سربرآوردہ صوفیائے کرام یعنی شیخ فرید الدّین، شیخ نظام الدین اور شیخ نصیر الدین کے حالات زندگی سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی ریاضت میں روزے کو بہت اہم مقام حاصل تھا ان روزوں کا مقصد خواہشات نفسانی کو دبانا نہیں تھا۔ نفس کُشی اسلام میں منع ہے۔ صوفی جو مجاہدے اور ریاضتیں کرتے تھے ان کا مقصد ان پر قابو حاصل کرنا نہیں تھا جسے مذہبی بول چال میں سفلی جذبات کہتے ہیں جنس کوئی مسئلہ نہیں تھا کیونکہ صوفی شادی کر سکتے تھے۔ تجرد کی زندگی استثنا تھی قاعدہ نہیں۔ یہ تو یقین تھا کہ شیطان ہے لیکن یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ابتدائی دور کی تین انتہائی مستند کتابوں یعنی فوائد الفواد، سیر الاولیاء اور خیر المجالس میں اس کا کتنا کم ذکر ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ اس دور کے صوفی جو روزے رکھتے تھے تو بنیادی طور پر اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ جسم کی بھوک کو کچل دیا جائے۔ وسائل یا ذرائع کی کمی بھی اس کی وجہ نہیں تھی[8] اس کا ایک مثبت مقصد تھا اور وہ یہ کہ جوش و ولولہ زیادہ پیدا ہو، روح کو گوشت پوست سے نہیں بلکہ انسانی شخصیت کو اس چیز سے آزاد کرایا جائے جسے صوفی دنیوی زندگی کے حقیر مقاصد سمجھتے تھے۔ توکل پیدا کرنے کی خاطر روزہ رکھنے سے نہ صرف پیر کو تقویت حاصل ہوتی تھی بلکہ خدا کے لیے محبت کا شدید اور پاکیزہ جذبہ بھی پیدا ہوتا تھا۔ شیخ نظام الدین اس خوشی کو ساری زندگی نہ بھولے جو انھیں نوجوانی کے زمانے میں اس وقت محسوس ہوئی تھی جب ان کی والدہ نے ان سے کہا تھا کہ آج گھر میں کھانے کو کچھ نہیں ہے۔ آج ہم خدا کے مہمان ہیں[9] بعد میں جب شیخ فرید الدین نے انھیں اپنا خلیفہ اور جانشین مقرر کیا اور ان کے گرد مرید جمع ہونے لگے تو انھوں نے ایک موقع پر فرمایا، ہم جو کچھ کر رہے ہیں اس میں اب بھی بہت بھلائی ہے کیونکہ ہمیں بھوکا رکھا جا رہا ہے[10] لیکن روزے کے ذریعہ روحانی لذّت کی خواہش نفس کُشی کی طرف بھی لے جا سکتی تھی اس لیے اسے وقتاً فوقتاً لگام دینا بھی ضروری تھا۔ شیخ فرید الدین نے ایک بار اپنے پیر شیخ قطب الدین سے انتہائی سخت مجاہدوں اور ریاضتوں کی اجازت مانگی۔ پیر نے اجازت نہیں دی۔ انھوں نے فرمایا

،اس کی ضرورت نہیں ہے ایسی چیزوں سے بد نامی ہو سکتی ہے[143] شیخ نظام الدین کو بتایا گیا کہ آپ کے منتخب جانشین شیخ نصیر الدین بہت روزے رکھتے ہیں اور بہت کم کھاتے ہیں۔ شیخ نظام الدین نے انھیں بلایا، روٹی اور بہت سا حلوہ منگایا اور ان کو حکم دیا کہ کھاؤ[144] روزہ — یا جیسا کہ اسے فاقہ بھی کہتے تھے۔ چاہے وہ بالارادہ ہو یا کھانے کی کمیابی کی وجہ سے اس طرح رکھنا پڑتا تھا کہ لوگوں کو پتہ نہ چلے ورنہ اس کا مقصد ہی فوت ہو جاتا تھا اور روزہ رکھنے والے پر خود نمائی کا الزام لگتا تھا۔

جو لوگ روحانی زندگی بسر کرنے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتے تھے ان کو لازمی طور پر اپنے اقارب اور دوستوں کی تنقید سننی پڑتی تھی۔ یہ تنقید ان کے فیصلے کی آزمائش ہوتی تھی کیونکہ یہ تو دکھا نہیں سکتے تھے کہ دنیا میں انھوں نے جو کچھ کھویا یا چھوڑا ہے اس کے بدلے میں انھیں روحانی دنیا سے یہ سب ملا ہے۔ سیر الاولیاء میں اس کی ایک مثال دی گئی ہے جو اس لیے قابل توجہ ہے کہ یہ صوفی شائستگی و اداب کی بھی ایک مثال ہے۔ شیخ نصیر الدین جو حال ہی میں شیخ نظام الدین کے مرید ہوئے تھے ایک دن خانقاہ میں ایک درخت کے نیچے کھڑے ہوئے تھے۔ شیخ نظام الدین کی ان پر نظر پڑی تو انھیں اپنے پاس بلا بھیجا۔ فرمایا، یہ بتاؤ کہ تمہارا کیا ارادہ ہے اور اس کام سے تمہارا مقصد کیا ہے اور تمہارے والد کیا کام کرتے تھے۔ شیخ نصیر الدین نے عرض کیا، میرا مقصد اس کام سے مخدوم عالمیاں کی مزید حیات کے لیے دعا کرنا ہے اور میرا مقصد یہ بھی ہے کہ درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی جائیں اور سر آنکھوں سے ان کی خدمت بجالائی جائے۔ میرے والد کے پاس غلام تھے جو پشمینہ کی تجارت کیا کرتے تھے۔ یہ سن کر سلطان المشائخ نے شفقت فرمائی اور فرمایا غور سے سنو، جب میں خواجہ شیخ العالم قدس سرہٗ العزیز کا مرید ہوا تھا تو اس کے چند دن بعد اجودھن میں ایک دانش مند آیا جو میرا ہم سبق اور دوست بھی تھا۔ مجھے میلے اور پھٹے ہوئے کپڑوں میں دیکھ کر کہنے لگا کہ مولانا نظام الدین تمہیں کیا مصیبت پیش آئی کہ تم نے اپنا یہ حال بنایا اگر اب تک تم شہر میں تعلیم دیتے تو مجتہدِ زمانہ ہو جاتے اور سامان اور وسائل معیشت بھی اچھے ہو جاتے۔ میں نے اپنے دوست کی یہ بات سن کر اسے کوئی جواب نہیں دیا اور معذرت کر کے خاموش ہو گیا اور اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ شیخ العالم نے مجھ سے

فرمایا کہ نظام، اگر تمہارے دوستوں میں سے کوئی تمہارے پاس آئے اور تم سے کہے کہ تمہیں کون سی مصیبت پیش آئی کہ تم نے تعلم کو چھوڑ کر جو تمہارے لیے موجب فراغت و رفاہیت تھا، اس کام میں مشغول ہو گئے ہو تو تم کیا جواب دو گے؟ میں نے عرض کیا جو آپ فرمائیں گے وہی جواب دوں گا۔ فرمایا تو اس سے کہو:

نہ ہمرہی تو مرا راہ خویش گیر برو
ترا سعادت بادا مرا نگو ساری

پھر شیخ شیوخ العالم نے فرمایا باورچی خانے میں جاؤ اور وہاں کے منتظمین سے کہو کہ ایک خوان مختلف نعمتوں اور پر تکلف کھانوں سے سجا کر لائیں۔ جب وہ خوان لایا گیا تو شیخ شیوخ العالم نے فرمایا نظام اس خوان کو سر پر رکھ کر اس جگہ لے جاؤ جہاں تمہارا دوست ٹھہرا ہوا ہے۔ میں نے اپنے شیخ کے حکم کے مطابق اس خوان کو سر پر رکھا اور اس سرائے میں لے گیا جہاں میرا دوست ٹھہرا ہوا تھا۔ جیسے ہی اس دوست کی نظر مجھ پر پڑی وہ روتا ہوا میری طرف دوڑا اور خوان کو میرے سر سے اتارا اور پوچھنے لگا کہ یہ کیا حال ہے؟ میں نے اپنے شیخ کی ملاقات کا واقعہ اور آپ کے نور باطن سے اس کی گفتگو کے منکشف ہونے کا واقعہ جو میرے اور اس دوست کے درمیان ہوتی تھی بیان کیا پھر میں نے اس دوست سے یہ تمام باتیں بیان کرنے کے بعد کہا کہ میرے شیخ نے تمہارا جواب اس شعر میں دیا ہے۔ اس دوست نے میری تمام باتیں سن کر کہا الحمدللہ کہ تم ایسا بزرگ ترین شیخ رکھتے ہو کہ جس نے تمہارے نفس کی تربیت ریاضتوں سے اس حد تک کی ہے۔ اب مجھے بھی اپنے شیخ کی خدمت میں لے چلو تاکہ ایسے عظیم المرتبت بزرگ کی قدم بوسی کا شرف میں بھی حاصل کروں۔ جب کھانا کھا چکے تو اس دانش مند نے اپنے خادم سے کہا کہ اس خوان کو سر پر اٹھاؤ اور ہمارے ساتھ آؤ۔ میں نے کہا نہیں۔ اس خوان کو میں اسی طرح سر پر لے جاؤں گا جس طرح لایا ہوں۔ وہ دانش مند شیخ شیوخ العالم کی خدمت میں آیا اور سر رعونت کو اس بادشاہ اہل محبت کے آستانے کی خاک پر رکھا۔

تنقید کے بعد مرید کو ترغیب پر قابو پانا ہوتا تھا۔ اگر پیر کی نظروں میں اس کا ایک مقام بن گیا تو ہر طرح کے لوگ اس کی طرف متوجہ ہونے لگتے تھے۔ اگر یہ لوگ صاحب ثروت ہوتے تو اپنے گھر کی دعوتوں اور محفلوں میں شیخ اور اس کے مریدوں یا ممتاز

مریدوں کو دعوت میں مدعو کر کے عزت کمانا چاہتے تھے۔ ایک بار شیخ نصیر الدین نے شیخ نظام الدین سے شکایت کی کہ جب میں اودھ سے دہلی آتا ہوں تو آپ سے ملاقات کا موقع ہی نہیں ملتا کیونکہ بے شمار دعوتیں مجھ پر لادی جاتی ہیں[86]۔ عام طور پر یہ اس منزل پر ہوتا تھا جب مرید کی مقبولیت اور اثر جانچنے کی بنیاد یہ ہوتی تھی کہ عوام نے اسے کس حد تک قبول کیا ہے اور معاشرتی عزت و وقار حاصل کرنے کی ترغیب اتنا زیادہ ہوتی تھی کہ شیطان بھی منع چیزوں کو ہاتھ لگانے کے لیے کیا استعمال کرے گا۔ جو مرید خلیفہ اور نامزد جانشین ہو جاتا تھا اس کے لیے خطرہ سب سے زیادہ تھا۔ سمجھا جاتا تھا کہ وہ اپنے پیر اور اس سلسلے کے تمام پیروں کی روحانی قوتوں کا وارث ہوگا۔ لوگ اسے تحفے بھیجتے، ملاقات کے لیے آتے، اس کا احترام کرتے یا اس کے خلاف بات کرتے جس کی پشت پر ہر قسم کی نیت کارفرما ہوتی تھی۔ یہی وہ منزل تھی جہاں صوفی کا روحانی کردار تشکیل پاتا تھا۔ اور پھر وہ اپنی پسند کے مطابق وہ راستہ اختیار کر لیتا تھا جس پر ساری زندگی اسے چلنا تھا اور وہ اخلاقی اور مادی آلات سے اپنے کو لیس کرتا تھا جن کی اس سفر پر ضرورت ہو۔

حواشی

۱ فتوّت کی اصطلاح فتا سے بنی ہے۔ قبل اسلام عرب میں اس کے معنے تھے نوجوان مرد، اور اس کا تعلق مروت سے تھا یعنی مردانگی کا آدرش۔ اسلام سے قبل مشرق قریب میں کچھ تنظیمیں تھیں جو خاص مقصد سے بنائی گئی تھیں۔ ان کی رکنیت محدود تھی اور ان کا طرز زندگی ایک خاص قسم کا تھا۔ مسلم صوفیا نے نیکی پیدا کرنے کے تصور کو تنظیمیں بنانے کے نظام کے ساتھ جوڑ دیا۔ ان کے اراکین نے پاکبازی، فیاضی، پڑوسی اور اجنبیوں کی خدمت میں امتیاز حاصل کرنے کا عہد کیا۔

۲ صوفی کی اصطلاح کی یہ تاویل عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے لیکن یہ واحد تاویل نہیں ہے لفظ کا ماخذ غیر یقینی ہے۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ لفظ صوفیہ یعنی عقل مندی سے بنا ہے۔

3. Journal of the Royal Asiatic Society, 1906, P 330.

صوفیائے کرام کے سلسلوں کی تعداد کہتے ہیں ۱۶۱ سے زیادہ ہے۔ یہ طریقت کی مختلف شکلیں ہیں۔ زیادہ تر سلسلے اپنی ابتدا حضرت علیؓ سے شروع کرتے ہیں ماسوا سلسلہ خواجگان جو اپنی ابتدا حضرت ابوبکر سے شروع کرتا ہے۔ خانقاہی زندگی کے متعلق ہر سلسلے کا اپنا الگ تصور تھا اور اپنے اوراد و وظائف، نوافل اور روزوں کا ایک دستور العمل تھا۔

4. See Encyclopaedia of Islam, Art, Tarika.

۵ سیر الاولیاء ص ۳۴۷

6. Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, Indian Press, Allahabad, 1936, P 40.

۷ ص ۹ ۴۴ ۳۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کی کتاب "عوارف المعارف" تصوف کی بنیادی نصابی کتاب تھی۔ سیرالاولیاء سے اس لیے اقتباس پیش کیے گئے ہیں کہ یہ ہندوستانی مسلم تصنیف ہے نہ کہ اس لیے کہ تصوف پر یہ مستند کتاب ہے۔

۸ ولی کے معنے ہیں "محافظ"، "سرپرست"، "ساتھی"، "دوست"۔ یہ اصطلاح "عارف باللہ" کے ہم معنے استعمال ہوتی ہے جس کا مطلب ہے "وہ جسے اسرار خداوندی کا علم ہو"۔ "وہ جو خدا کو جانتا ہو"۔ ولی ایک سلسلہ مدارج کا حصہ ہیں جس میں قطب یا غوث سب سے اوپر ہیں اور ان کے نیچے نقبا، اوتاد، ابرار، ابدال اور اخیار ہیں۔ کہتے ہیں کہ اولیاء کی تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے خواہ وہ پوشیدہ ہوں یا غیر مخفی۔ جو ولی انتقال کر جاتے ہیں ان کی جگہ نیچے سے لوگ لے لیتے ہیں۔

۹ سیرالاولیاء ص ۲۵۰

۱۰ مافوق الفطرت قوت چار قسم کی ہوتی ہے: معجزہ، کرامت، معاونت اور استدراج معجزہ نبیوں سے مخصوص ہے۔ کرامت ولی سے۔ معاونت مجذوبوں کا کام ہے جن کے پاس نہ علم ہوتا ہے نہ زہد و اتقا۔ استدراج جادو ہے۔ سیرالاولیاء ص ۵۲-۲۵۱

۱۱ ایضاً ص ۲۵۴

۱۲ امیر حسن سجزی۔ فوائد الفواد ص ۳۲

۱۳ سیرالاولیاء ص ۲۵۴

۱۴ متن میں نوائی لکھا ہے جو غالباً سہو کاتب ہے۔ شیخ ابوالحسن نوری شیخ جنید بغدادی کے ہم عصر تھے۔

۱۵ فوائد الفواد ص ۱۳۷

۱۶ انھوں نے اپنے ایک مرید سے کہا: کرامت نہ معلوم کے در کے سامنے استقامت کا نام ہے۔ اپنے (روحانی) فرائض (کی بجاآوری) میں پختہ رہو۔ غیر معمولی چیزیں کرنے کی طاقت کی خواہش کیوں کرتے ہو؟ سیرالاولیاء ص ۲۶۲

۱۷ بعد میں ایسے صوفی ہوئے جو اپنی روحانی بلندی کے متعلق غیر معمولی دعوے کرتے تھے یہ کرامت سے بالکل الگ چیز ہے۔

۱۸ لیکن یہاں بھی ہمیں ایسے دو بیانوں میں ہم آہنگی پیدا کرنی ہوگی: دعا دل کے لیے اطمینان ہے۔ خدا ہی جانتا ہے کہ اسے کیا کرتا ہے، اور جب کوئی مصیبت اوپر سے اترتی ہے تو دعا نیچے سے اوپر جاتی ہے۔ ہوا میں دونوں ٹکراتی ہیں۔ اگر دعا میں زیادہ طاقت ہے تو وہ مصیبت کو پیچھے ڈھکیل دیتی ہے ورنہ مصیبت نازل ہو جاتی ہے۔ فوائد الفواد ص ۶۲، ۵۳

شیخ نظام الدین نے شیخ فریدالدین کی ریش کا ایک بال یادگار کے طور پر رکھ لیا تھا جس کی برکت سے بیماریاں اچھی ہو جاتی تھیں۔ لیکن ایک موقع پر جب ایک بچے کے لیے انھیں اس کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہ نہیں ملا۔ بچہ مرگیا۔ بعد میں یہ وہیں ملا جہاں رکھا جاتا تھا۔ شیخ نے فرمایا وہ اس لیے غائب ہوگیا کہ مرنا بچے کی قسمت میں لکھا تھا، اس یادگار کے ساتھ وہ کون سی مافوق الفطرت قوت وابستہ کرتے تھے؟

۱۹ سیر الاولیا، ص ۴۲

۲۰ فوائد الفواد ص ۹

۲۱ سیر الاولیا، ص ۱۴۲۔ ابتدائی صوفی رسالوں میں دانش مند کا لفظ ایسے پڑھے لکھے انسان کے لیے استعمال ہوتا تھا جو حکومت کی ملازمت میں داخل ہونے کے لیے تعلیم حاصل کرتا تھا۔ جو شخص خلوص اور مذہبی نیت سے تعلیم حاصل کرتا تھا اسے عالم کہتے تھے۔

۲۲ خیر المجالس ص ۲۱۴

۲۳ شیخ فریدالدین کا اصل نام

۲۴ خیر المجالس ص ۱۸۲

۲۵ اس وقت کا سب سے چھوٹا سکہ

۲۶ مٹھائی یا کھانے پر کسی مرے ہوئے شخص کی روحانی فائدے کے لیے فاتحہ دلانے کو نیاز کہتے ہیں۔ فاتحہ کے بعد عام طور پر کھانا یا مٹھائی غریبوں میں تقسیم کر دی جاتی ہے۔

۲۷ ایضاً ص ۲۰۳

۲۸ فوائدالفواد ص ۳۹
۲۹ خیرالمجالس ص ۱۶۰
۳۰ فوائدالفواد ص ۵۰
۳۱ خیرالمجالس ص ۲۲۶

۳۲ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی نے بیان کیا کہ کس طرح مردے کو دفن کرنے کے بعد یہ دونوں فرشتے آتے ہیں اور تین سوال کرتے ہیں: تمہارا خدا کون ہے؟ تمہارا دین کیا ہے؟ اور تمہارا رسول کون ہے؟ جس شخص نے پاکباز زندگی بسر کی ہے وہ بلا جھجک ان سوالوں کے جواب دیتا ہے۔ اللہ میرا خدا ہے، اسلام میرا دین ہے اور محمدؐ میرے رسول ہیں اس کے بعد اس کے لیے جنّت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ جس دنیادار آدمی نے مذھب کی طرف کوئی دھیان نہیں دیا جھجکتا ہے، جواب دیتے وقت لڑکھڑاتا ہے اور فرشتے قبر کو اس طرف کھول دیتے ہیں جدھر سے دوزخ کا راستہ جاتا ہے۔ خیرالمجالس۔ ص ۵۔۳۴

۳۳ سیرالاولیاء ص ۳۰۰۔ کسی نے شیخ نظام الدین سے پوچھا کہ کیا یہ کوئی حدیث ہے کہ اگر کسی شخص کا کوئی پیر نہ ہو تو اس کی جگہ شیطان لے لیتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ صوفیوں کا قول ہے (فوائدالفواد ص ۱۶۵) ایک پیر اپنے مرید کی کس طرح شفاعت کرتا ہے اس کی ایک بھونڈی سی مثال سیرالاولیاء ص ۴۵ پر دی ہوئی ہے

۳۴ لیکن یہ کوئی اصول نہیں تھا۔ کوئی بھی شخص ایک پیر کے بعد دوسرے پیر اور پھر تیسرے پیر کا مرید ہو سکتا تھا یہاں تک کہ اسے قابل اطمینان پیر مل جائے۔ کوئی شخص چاہتا تو صوفیوں کے ایک سے زیادہ سلسلوں سے روحانی فیض حاصل کر سکتا تھا اور اس لیے ایک سے زیادہ پیر رکھ سکتا تھا۔

۳۵ ایضاً ص ۳۳۲
۳۶ فوائدالفواد ص ۲۳۱
۳۷ سیرالاولیاء ص ۳۴۸
۳۸ ایضاً ص ۳۳۸

۳۹ ایضاً ص ۳۳۷
۴۰ ایضاً ص ۳۳۷
۴۱ ایضاً ص ۳۴۷ یہ سوال بھی تھا کہ شیخ نظام الدین نے حج کیوں نہیں کیا تھا
ص ۱۴۳
۴۲ ایضاً ص ۳۳۹
۴۳ فوائد الفواد ص ۱۵۵
۴۴ قرآن کی کوئی آیت، خدا کا کوئی نام یا کوئی دعا جو لفظوں یا عدد میں کاغذ کے پرزے پر لکھی جائے۔ عربی کی ابجد میں ہر حرف کی ایک قیمت مقرر ہے۔ اسے تعویذ کہتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ شیخ نظام الدین شیخ فرید الدین کی ریش کے ایک بال کو مریض کی شفا کے لیے تعویذ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ تعویذ استعمال کرنے کے طریقے الگ الگ تھے۔
۴۵ سیر الاولیاء ص ۴۲۹
۴۶ ایضاً ص ۳۴۸
۴۷ اس کا کام فرش بچھانا اور صفائی کرنا تھا۔
۴۸ ایضاً ص ۷۹
۴۹ ایضاً ص ۱۲۹
۵۰ ایضاً ص ۲۳۷
۵۱ ایضاً ص ۳۲۱
۵۲ خیر المجالس ص ۵-۹۴
۵۳ ایضاً ص ۲۴۲
۵۴ سیر الاولیاء ص ۲۲۴
۵۵ خیر المجالس ص ۳-۳۲
۵۶ سیر الاولیاء ص ۱۴۴
۵۷ خیر المجالس ص ۱۸۰
۵۸ فوائد الفواد ص ۲۱۱

۵۹ ایضاً ص ۹

۶۰ خیر المجالس ص ۵۶

۶۱ فوائد الفواد ص ۲۲۴

۶۲ مسلمان کو دن بھر میں پانچ وقت نماز پڑھنی ہوتی ہے۔ پہلی سورج نکلنے سے قبل (فجر) دوسری بعد دوپہر (ظہر) تیسری غروب آفتاب سے پہلے (عصر) چوتھی غروب آفتاب کے بعد (مغرب) اور پانچویں غروب آفتاب اور آدھی رات کے درمیان (عشاء) نماز میں رکعتیں ہوتی ہیں۔ کچھ نمازیں واجب ہیں کچھ سنت ہیں اور کچھ نفل، بعد میں جن اشراق، چاشت اور بین العشائین نمازوں کا ذکر ہوا ہے سب نوافل ہیں۔ اشراق کی نماز کا وقت طلوع آفتاب کے بعد ہے۔ چاشت کا طلوع آفتاب کے کوئی دو گھنٹہ بعد اور بین العشائین (جنھیں اوابین بھی کہتے ہیں) شام اور رات کے درمیان ہے۔

۶۳ یہاں امیر سے مطلب غالباً امیر حاجب سے ہے۔

۶۴ خیر المجالس ص ۱۴۰

۶۶ ایضاً ص ۱۵۷

۶۷ سیر الاولیاء ص ۲۲۵

۶۸ ایضاً ص ۲۲۵

۶۹ ایضاً ص ۲۱۱

۷۰ ایضاً ص ۱۸۷۔ مشاطہ وہ عورت تھی جس کا پیشہ عورتوں، خاص طور پر دلہنوں کا بناؤ سنگار کرنا تھا۔

۷۱ ایضاً ص ۲۲۱

۷۲ شیخ نظام الدین کے کچھ مرید بہت پڑھے لکھے لوگ تھے۔ شیخ حسام الدین ملتانی ہدایہ کی دونوں جلدوں، قوت القلوب اور احیاء العلوم دونوں کے حافظ تھے شیخ فخر الدین زرادی فقہ کے ماہر تھے۔۔۔ اتنی ہی ممتاز حیثیت کے اور لوگ بھی تھے۔ ایضاً ص ۲۲۸ اور ص ۲۵۶

۷۳ ایضاً ص ۲۳۸

۷۴ لغوی معنی ہیں 'مسافر'

۷۵ ایضاً ص ۳۲۸۔ توبہ کی استقامت کے لیے شیخ نظام الدین خاص وظائف تجویز کیا کرتے تھے۔ یہ وظائف تھے: "اے اللہ میرا مقدر کر اس توبہ کو جو تیری محبت کو میرے قلب میں لازم کر دے۔ اسے توبہ کو محبوب رکھنے والے، اور اے اللہ اپنی رحمت سے مجھے ایسی جگہ پہونچا جہاں دوستی، خلوص اور استقامت ملے یا رحمن الرحیم"، بین العشائین نمازوں کے بعد سجدے میں جا کر انھیں تین مرتبہ پڑھنا ہوتا تھا۔ اس کے فوراً ہی بعد ایک دوسرے قسم کا وظیفہ دیا گیا ہے: نیز سلطان المشائخ نے فرمایا کہ شیخ ابو سعید ابوالخیر نے ایک مرید سے فرمایا کہ اگر تم خدا سے نزدیک ہونا چاہتے ہو تو یہ شعر پڑھا کر و یہاں تک کہ وہ وقت آجائے:

بے یادِ تو قرار نتوانم کرد
احسان ترا شمار نتوانم کرد
کہ برتنِ من زباں شود ہر موے
یک شکرِ تو از ہزار نتوانم کرد

(تیری یاد کے بغیر مجھے قرار نہیں آسکتا۔ تیرا احسان میں گنا نہیں سکتا۔ اگر میرے بدن پر ہزار زبانیں پیدا ہو جائیں تب بھی ہزار میں سے تیرا ایک شکر ادا نہ کر پاؤں گا)

ایضاً ص ۳۳۴

۷۶ ایضاً ص ۳۳۰

۷۷ لیکن ایسے بھی صوفی تھے جو کاشت کے ذریعہ یا تجارت کے ذریعہ اپنی معاش پیدا کرتے تھے۔ لیکن یہ لوگ اپنی ضرورتوں کو بہت محدود رکھتے تھے اور ضرورت کے لیے اٹھا کر نہیں رکھتے تھے۔

۷۸ شیخ نصیر الدین کا تعلق ایک کھاتے پیتے گھرانے سے تھا۔

۷۹ ایضاً ص ۱۱۴

۸۰ ایضاً ص ۱۱۴

۸۱ ایضاً ص ۹۸

۸۲ حلوہ ایک مٹھائی جو مختلف طریقوں سے تیار ہوتی ہے۔ ایضاً ص ۲۴۱

۸۳ وہ عالم جس کو درجہ اجتہاد یعنی فقہ اور صحیح اعمال کے متعلق فتوہ دینے کا حق ہو۔

۸۴ شیخ فرید الدین نے مرید کو یہ بھی مشورہ دیا: "اپنے عمل کو لوگوں کی سرد گرم باتوں پر نہ چھوڑنا چاہیئے۔ سیر الاولیا، ص ۷۵۔ بعد میں شیخ نظام الدین نے یہ اصول پیش کیا "عشق میں مشورہ نہیں ہوتا، فوائد الفواد ص ۲۴۴

۸۵ سیر الاولیا ص ۴۰ - ۲۳۹

۸۶ خیر المجالس ص ۷ - ۱۸۶

باب سات

صوفیائے کرام اور تصوّف

گذشتہ سے پیوستہ

چشتی، وردی، قادری اور نقش بندی یہ چاروں سلسلے آپس میں اختلاف رکھتے تھے مثلاً چشتی سماع یعنی روحانی جذبے کو ابھارنے کے لیے گانے اور موسیقی کو جائز سمجھتے تھے اور ان کا اصرار تھا کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہے۔ بہت سے قدامت پسند علماء اور دوسرے سلسلوں سے متعلق لوگ اس کو جائز نہیں سمجھتے تھے مشترک سند شریعت کی تھی اور فیصلہ اس پر منحصر تھا کہ شریعت میں جائز یا ناجائز ثابت کرنے کا طریقہ کیا تسلیم کیا گیا ہے روحانی رہنما کی حیثیت سے شریعت کو چاروں سلسلے ایک ہی درجہ دیتے تھے لیکن شیخ کے لیے احترام اور فرماں برداری میں ذاتی اور مکمل اطاعت کا عنصر داخل کر کے چشتیوں نے اسے بالکل تبدیل کر دیا اور اس طرح استاد اور شاگرد کے درمیان رشتہ ایک شاعرانہ صورت اختیار کر گیا۔ چاروں سلسلوں کا کہنا تھا کہ صوفیوں کے پاس دنیوی مال ومتاع نہ ہونا چاہیئے لیکن سہروردی کہتے تھے کہ اگر دل ان چیزوں میں پھنسا ہوا نہیں ہے تو دولت حاصل کرنے اور اسے تقسیم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کم سے کم ابتدائی دور میں چشتیوں کا کہنا تھا کہ زندہ رہنے کے لیے خدا پر مکمل انحصار ایک روحانی ضرورت ہے اور کبھی کبھی وہ فاقے کی شدید مسرت کی تمنا بھی کرتے تھے۔ چاروں سلسلوں کا کہنا تھا کہ شریعت پر کاربند رہنا ضروری ہے لیکن اگر قادری اور نقش بندی سلسلے اس پر قانونی حد تک سختی سے کاربند تھے تو چشتی رجحان ایک طرف یہ تھا کہ راہ راست سے بھٹکنے والوں اور گناہ گاروں کی طرف عفو کا اور درگذر کا طریقہ اختیار کرنا چاہیئے اور دوسری طرف قول و فعل کے ذریعہ شریعت پر کاربند رہنے کی ہدایت

کرنی چاہیئے۔

سہروردیوں نے شمالی مغرب میں نمایاں کام کیا اور اشارتاً چشتیوں سے کہہ دیا کہ اس علاقے میں دخل نہ دیں۔ لیکن شمالی مغرب کے اس گوشے کو چھوڑ کر چشتی سارے ملک میں پھیل گئے۔ شیخ فریدالدین نے اپنے ایک خلیفہ کو سوستان اور اس کے نواحی علاقوں میں بھیجا۔ ان کے بیٹے اجودھن میں رہے اور ان کے سب سے بزرگ خلیفہ شیخ نظام الدین دہلی میں بس گئے۔ یہ شیخ نظام الدین ہی تھے جنھوں نے چشتی سلسلے کو پھیلنے کا دم خم دیا۔ ان کے مرید شمالی اور وسطی ہندوستان کے مختلف حصّوں میں بس گئے۔ طریقہ یہ تھا کہ جس مرید کو خلیفہ کا درجہ ملتا تھا اس کے سپرد کوئی شہر کر دیا جاتا تھا جو عام طور پر اس کا وطن ہوتا تھا۔ اس کے ساتھ اس کے اپنے مرید یا شیخ کے بھیجے ہوئے وہ مرید آتے تھے جو وہاں جانے کے لیے راضی ہوتے تھے۔ اس طرح خلیفہ گویا اس شہر کا روحانی سرپرست ہو جاتا تھا یا یوں کہنا چاہیئے کہ شہر کو اس کی پناہ میں دے دیا جاتا تھا۔ یہ طریقہ صرف چشتیوں تک محدود نہیں تھا لیکن یہ صحیح ہے کہ یہ لوگ اس طریقے پر جم کر اور کامیابی سے عمل کرتے تھے۔ چنانچہ جب محمد تغلق نے شیخ نظام الدین کے ممتاز خلفاء سے ان جگہوں پر بسنے کے لیے کہا جہاں اس کی نگاہ میں ان کی ضرورت تھی تو اس کی وجہ سے سخت برہمی پیدا ہوئی۔ لیکن یہ اس لیے ہوا کہ سمجھا جاتا تھا کہ سلطان کو اس معاملے میں دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ ہم صوفیائے کرام کی سرگرمیوں سے بحث کریں ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ حکمرانوں کے متعلق ان کا رویہ کیا تھا کیونکہ ان پر اور ان کے مشن پر اس کا فیصلہ کن اثر پڑ سکتا تھا۔ سوال یہ تھا کہ حکمراں نے قدامت پسندی کا جو مقام دے رکھا ہے اسے تسلیم کیا جائے یا تسلیم نہ کیا جائے۔ ایسا لگتا ہے کہ سہروردی قدامت پسندی سے بالکل متفق تھے اور سمجھتے تھے کہ اگر ہم سیاسی حاکموں سے تعلقات بڑھائیں گے تو اپنا کام زیادہ موثر طریقے پر کر سکیں گے۔ شیخ بہاءالدین زکریا نے سندھ اور ملتان کے حاکم قباچہ کے خلاف التمش کے نام درخواست پیش کی اور اس طرح بھی وہ سیاسی معاملات میں حصّہ لیتے رہے۔ ان کے پوتے شیخ رکن الدین دربارِ دہلی میں اکثر نظر آتے تھے۔ ان کے ڈوسلے کی چھت پر ضرورت مند لوگوں کی درخواستوں کا انبار لگا رہتا تھا جن کے

معاملات وہ دربار میں پیش کرنا چاہتے تھے۔ واقعہ یہ تھا کہ وہ وہی بات ایک باقاعدگی سے کررہے تھے جو کسی بھی با اثر صوفی کو کرنا پڑتا تھا۔ ان میں صوفی کا ایثار تھا اور انھیں احساس تھا کہ میں جس طرح کا کام کررہا ہوں اس میں دنیاداری سے آلودہ ہونے کا امکان ہے۔ ایک مرتبہ ان کی ملاقات شیخ فریدالدین کے پوتے شیخ علاؤالدین سے اجودھن میں ہوگئی۔ دونوں نے معانقہ کیا۔ بعد میں شیخ رکن الدین کو بتایا گیا کہ آپ کے آنے کے بعد شیخ علاؤالدین نے غسل کیا اور کپڑے تبدیل کئے۔ شیخ رکن الدین نے جواب دیا کہ انھوں نے بالکل صحیح کیا کیونکہ مجھ میں دنیا کی بو بسی ہوئی ہے اور شیخ علاؤالدین اس سے پاک ہیں جب قطب الدین مبارک شاہ نے شیخ نظام الدین کی عزت اور اثر کو ختم کرنے کی بھونڈی کوششیں کیں تو شیخ رکن الدین نے اس میں شامل ہونے سے انکار کردیا۔ دو موقعوں پر جب ملتان بغاوتوں میں ملوث ہوا تو سزائیں معاف کرانے میں سہروردیوں کے اثر کو کامیابی سے استعمال کیا گیا۔ لیکن دنیا میں اس حد تک رہتے اور پھر بھی اس کا جزو نہ بننے کے لیے کردار کی ایسی مضبوطی اور روحانی خوداعتمادی کی ضرورت تھی جو کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہے۔ شیخ رکن الدین بہت کارکرد ناظم تھے اور سچّے صوفی تھے۔ ان کے فوری جانشینوں میں سے ایک شیخ ہود بہت فضول خرچ تھے اور شاہانہ امارت کے ساتھ رہتے تھے۔ جب محمد تغلق کو اس طرف توجہ دلائی گئی تو اس نے ان کے معاملات کی چھان بین کا حکم دیا۔ اور آخر کار شیخ ہود کی بے عزتی ہوئی اور انھیں قتل کردیا گیا۔ لیکن سہروردیوں نے اپنا طریقہ پھر بھی نہیں بدلا۔ فیروز تغلق کے عہد میں جب شیخ جلال الدین بخاری جو مخدوم جہانیاں کے نام سے مشہور ہیں دہلی آئے تو انھیں سرکاری مہمان کی حیثیت سے ٹھہرایا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس زمانے کی سیاسی پالیسی پر ان کا اثر بہت صحت مند تھا۔ لیکن اس کی وجہ سے اس سلسلے کو جو روحانی یا تنظیمی خطرات دوچار تھے ان میں کوئی کمی نہیں آئی۔ ملتان میں سہروردی سلسلے کا تقرر اور اس کی املاک کی نگرانی واقعتاً حکومت کے ہاتھ میں آگئی۔

چشتی سلسلے کی پہلی پانچ نسلوں نے سیاسی اقتدار کی طرف برابر وہی رویّہ اختیار کیا جو متقی علما دین کا تھا یعنی یہ وہ اثر ہے جس سے بچ کر رہنا چاہیے۔ جیسے کوئی بری صحبت سے بچتا ہے۔ لیکن انھوں نے یہ واضح کرنے کی کوشش نہیں کی کہ وہ کس قسم

کے سیاسی نظام کو عادلانہ نظام کہیں گے۔ انھوں نے دربار کی طرف سے پیش ہونے والے اعزاز و اکرام قبول کرنے اور دربار میں حاضر ہونے سے انکار کیا حالانکہ حکومت کے عہدے دار اُن کی محفلوں میں آتے رہے اور شاہ زادے ان کے مرید ہوتے رہے۔ ظاہر ہے اس کا بہت کچھ انحصار خود عہدے داروں اور حکمرانوں پر تھا۔ التمش (۱۲۱۱ء تا ۱۲۳۶ء) ایسا حکمراں تھا جسے پارسا کہا جا سکتا تھا اور اسی وجہ سے صوفیائے کرام نے اسے تسلیم کیا۔ لیکن غیاث الدّین بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ء) ایسا نہیں تھا۔ ہم بیان کر چکے ہیں کس طرح مولانا کمال الدّین زاہد نے اس کا امام بننے سے انکار کر دیا تھا۔ اس نے شیخ فریدالدین کو زمینیں دینے کی پیش کش کی تو شیخ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا شیخ فریدالدین نے اس کے نام جو ایک سفارشی خط لکھا ہے اس سے ایک قسم کی مخالفت کا اظہار ہوتا ہے جس میں فخر تو ہے لیکن بے چارگی کے ساتھ۔ "اِس کا حال پہلے اللہ کے سامنے پھر تمہاری طرف پیش کرتا ہوں۔ پس اگر تم اسے کچھ دوگے تو حقیقی دینے والا اللہ ہے اور تمہارا شکریہ ادا کیا جائے گا اور اگر کچھ نہ دوگے تو حقیقی مانع اللہ تعالیٰ ہے اور تم معذور ہوگے[5]۔" ان کے آخری ایّام میں بھی جب ان کی شہرت کے ڈنکے بج رہے ہوں گے مقامی عہدے داروں سے ان کے بیٹوں کے تعلقات کشیدہ تھے جیسا کہ لگان وصول کرنے والے عہدے دار کی سزا کے واقعے سے ظاہر ہوتا ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے[6]۔

یہ نہ سوچنا چاہیئے کہ سیاسی اقتدار کی طرف سے کہنے کو کچھ نہیں ہے۔ ریاست کے ہاتھ میں طاقت تھی اور وہ یہ جبراً اطاعت کرا سکتی تھی۔ لیکن اس کی طاقت پائدار نہیں تھی اور نہ اس کا حلقہ وسیع تھا۔ صوفی سماج کے ہر طبقے کے لوگوں کے ساتھ تعلقات رکھتا تھا اور اگر چاہتا تو اپنی خانقاہ میں بیٹھ کر حکمراں کے تحفظ کے لیے خطرہ پیدا کر سکتا تھا۔

سیدی مولد کے لیے صوفیائے کرام کے دل میں کوئی خاص مقام نہ تھا۔ جلال الدین خلجی کے عہد حکومت میں انھیں بڑی مقبولیت حاصل ہو گئی اور وہ سیاست میں دخل دینے لگے۔ ان کا افسوس ناک انجام غالباً صوفیوں کے لیے ایک مثال رہا ہوگا۔ انھوں نے اپنے اثر کو جس طرح غلط طور پر استعمال کیا وہ ایسی وارننگ تھی جسے حکمراں فراموش نہیں کر سکتے تھے۔ اسی لیے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ علاؤ الدین خلجی شیخ نظام الدین کی طرف سے مشکوک ہو گیا اور بڑی مشکل سے یہ بات اس کے دل میں اتر پائی کہ شیخ نظام الدین کو حکومت

کے معاملات میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ قطب الدین مبارک کو یہ شکوک اپنے باپ سے ورثے میں ملے اور یہ دیکھ کر بڑا پشیمان ہوا کہ میں کچھ کر ہی نہیں سکتا۔ اس کے قتل کے بعد خسرو خاں نے تخت پر ناجائز طور پر قبضہ کرلیا اور مقبولیت حاصل کرنے کی غرض سے شاہی خزانے کا منہ کھول دیا۔ اس کا ایک بڑا حصہ شیخ نظام الدین کے پاس بھی بھیجا۔ ہمارے معیاروں کے مطابق تو شیخ نظام الدین کو چاہیئے تھا کہ یہ رقم واپس کر دیتے یا اس وقت تک اسے حفاظت سے رکھے رہتے جب تک کوئی قانونی وارث تخت و تاج نہ سنبھال لیتا۔ لیکن انھوں نے یہ رقم قبول کرلی اور اسے فوراً غریبوں میں تقسیم کرادیا کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ یہ رقم عوام کے خزانے یعنی بیت المال سے آئی ہے اس لیے واپس عوام میں جانی چاہیئے۔ یہ عمل حکومت کے پورے نظام کے خلاف ایک فردِ جرم بن گیا۔ یہی بات شیخ نظام الدین کے ان ممتاز خلفا پر صادق آتی ہے جنھوں نے محمد تغلق کی اس تجویز پر معروضی طور پر غور کرنے سے انکار کر دیا کہ تبلیغی سرگرمیوں اور سیاسی توسیع کے درمیان تال میل پیدا کیا جائے۔ وہ اسی وقت دربار گئے جب وہ اپنے ضمیر کو اطمینان دلا سکے کہ ہم زبردستی دربار لے جائے جا رہے ہیں۔ ایک مرتبہ شیخ فریدالدین زرّادی نے محمد تغلق کو ڈانٹا، کہ اپنے غصّے کو لگام دو۔ سلطان نے پوچھا، کیسا غصّہ؟ شیخ نے جواب دیا جنگلی درندوں کا غصّہ۔ شیخ نصیرالدین نے بھی اسی طرح سلطان کی فہمائش کی تھی۔ ایک مرتبہ جب محمد تغلق شیخ قطب الدین منور کی جائے قیام ہانسی سے ہو کر گزر رہا تھا تو اس سے تذکرہ ہوا کہ شیخ آپ کے پاس حاضر نہیں ہوئے۔ اس نے انھیں بلا بھیجا۔ وہ اسی وقت سلطان کے پاس جانے کو راضی ہوئے جب ان پر واضح کر دیا گیا کہ اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے۔ اس پر انھوں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ میں اپنی مرضی سے نہیں زبردستی لے جایا جا رہا ہوں۔ سلطان انھیں اپنے ساتھ دہلی لے گیا۔ جب وہ دہلی میں شیخ سے ملا تو بے انتہا متاثر ہوا اور ان کی خدمت میں دو لاکھ تنکے کی نذر پیش کی۔ شیخ نے اس میں سے صرف دو ہزار لے لیے وہ بھی دوستوں اور مداحوں کے اصرار پر جن کو یہ خوف تھا کہ اگر شیخ اسی طرح کچھ بھی لینے سے انکار کرتے رہے تو نہ جانے سلطان کیا کر بیٹھے۔

لیکن چشتی صوفیا بھی اس دنیا کے جال سے بچ نہیں سکے۔ شیخ معین الدین

کے بیٹوں کے پاس زمینیں تھیں جو یا تو انھیں براہ راست عطا ہوئی تھیں یا شیخ نے ان کے لیے قبول کر لی تھیں۔ مقامی افسروں سے ان کے جھگڑے تھے اور ایک بار شیخ کو ان کی خاطر دہلی کا سفر بھی کرنا پڑا تھا۔[8] شیخ فریدالدین کچھ مدت کے لیے اتنے تنگ دست تھے کہ ان کے بچے فاقوں سے تقریباً مرنے لگے اور وہ اپنے آپ کو بے بس محسوس کرتے تھے۔[9] خود شیخ نے تو اپنی سادہ زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں آنے دی لیکن بعد میں ان کے اہل خاندان کے حالات بہتر ہو گئے۔ جیسا کہ اوپر بیان کئے ہوئے قصے سے پتہ چلتا ہے شیخ نظام الدین اور ان کے بعد شیخ نصیرالدین نے شادی نہیں کی اور اس سوال کا اسی لیے دو ٹوک فیصلہ کر سکے کہ مال و متاع ہونا چاہیئے یا نہ ہونا چاہیئے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ شیخ نظام الدین کو اس وقت کتنی روحانی مسرت حاصل ہوئی تھی جب ایام جوانی میں ان کے پاس کھانے کو کچھ نہیں تھا اور وہ 'خدا کے مہمان' تھے جب شیخ فریدالدین نے انھیں اپنا خلیفہ مقرر کیا اور وہ شیخ فریدالدین کے دوسرے مریدوں اور خود اپنے مریدوں کے ساتھ دہلی آئے اور یہیں بس گئے تو ایک مدت تک مفلسی کی زندگی بسر کرتے رہے۔ ایک بار ایسا ہوا کہ جب دو دن تک ان کے اور ان مریدوں کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا تو سلطان جلال الدین خلجی نے کچھ تحائف بھیجے اور مدد معاش کے طور پر زمین کی پیش کش کی۔ شیخ نظام الدین نے اس میں سے کوئی بھی چیز قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے مرید ان کے گرد جمع ہوئے اور ان سے کہا کہ آپ تو شاید ساری زندگی صرف پانی پر گزارا کر سکتے ہیں لیکن اب فاقہ اور یہ تنگ دستی ہماری قوت برداشت کے باہر ہے۔ شیخ نظام الدین نے سوچا کہ یہ موقع اچھا ہے کہ گیہوں کو بھوسی سے الگ کر دیا جائے۔ شیخ فریدالدین کے مریدوں کی اخلاقی تائید کی قوت پر وہ اپنے فیصلے پر اٹل رہے۔ لیکن حالات بدل گئے۔ بعد میں غریبوں کو شیخ نظام الدین کے باورچی خانے سے کھانا ملتا تھا۔ خود ان کے اعزاز میں دعوتیں ہوتی تھیں اور ان کے دسترخوان پر ہمیشہ مدعو اور غیر مدعو لوگ بڑی تعداد میں موجود رہتے تھے۔ ان کے لیے جو فتوح آتی تھیں وہ ان کے بدلے میں کچھ نہ کچھ ضرور دیا کرتے تھے۔[10] ان کی خانقاہ ایک ایسا ادارہ بن گئی جہاں پیسہ، کھانا اور اشیاء آزادی سے گردش میں رہتے تھے۔ جوامع الکلم میں شیخ نظام الدین کے متعلق جو کہانیاں درج ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ نظام الدین کی فیاضی صرف ان لوگوں تک ہی محدود نہیں تھی جو

جو ان کے پاس مدد کے لیے خانقاہ آتے تھے۔

ایک دن شیخ نے دیکھا کہ جمنا کے کنارے ایک کنوئیں سے ایک عورت پانی بھر رہی ہے۔ وہ جا کر اس کے قریب کھڑے ہو گئے اور دریافت کیا "نیک خاتون یہ بتاؤ کہ جب دریا اتنا قریب ہے تو کنوئیں سے پانی کھینچنے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہو؟" عورت نے جواب دیا "کیا کروں۔ میرا شوہر فقیر ہے۔ ہمارے پاس کھانے کو زیادہ ہے نہیں اور جمنا کا پانی پی کر بھوک بہت جلدی لگتی ہے۔ اس لیے میں کنوئیں سے پانی بھر رہی ہوں اور جمنا سے نہیں تاکہ بھوک جلدی نہ لگا کرے۔" شیخ نے جب یہ سنا تو ان کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ (خانقاہ واپس آ کر) انھوں نے (اپنے مرید اقبال سے جو خانقاہ کے امور کا انتظام کرتا تھا) کہا "اقبال ہمارے غیاث پور میں ایک فقیر کے گھر میں ایک عورت ہے جو اس ڈر سے جمنا کا پانی نہیں پیتی کہ اس سے جلدی جلدی بھوک لگتی ہے۔ اس سے پوچھ کے آؤ کہ ایک دن کے لیے اسے کتنا کافی ہو گا۔ اسی حساب سے ہر مہینے اسے بھیج دیا کرو۔" اس سے دریافت کیا گیا اور حساب لگایا گیا۔ شیخ نے خود اتنی رقم اسے بھجوائی اور کہلا بھیجا "اس سے کہنا کہ اتنا کھانا (مجھ سے) لے لیا کرو اور جمنا کا پانی پیا کرو۔"

ایک بار غیاث پور میں آگ لگنے کی واردات ہوگئی۔ گرمی اپنے شباب پر تھی۔ جب تک آگ بجھا نہیں دی گئی شیخ چلچلاتی دھوپ میں ننگے سر اپنی طاقیہ (ٹوپی) ہاتھ میں لئے کھڑے رہے۔ انھوں نے اپنے ملازم خواجہ اقبال کو بلایا اور فرمایا "جاؤ اور پتہ چلاؤ کہ کتنے گھر ہیں (جو نذر آتش ہو گئے ہیں) پھر ہر گھر کے لیے دو چاندی کے تنکے، دو زلّہ اناج اور ایک سبو[12] ٹھنڈے پانی کا پہونچاؤ۔" گھر جل کر راکھ ہو چکے تھے اور ان کے مکین حیران و پریشان تھے۔ دفعتاً شیخ کے بھیجے ہوئے کھانے کے خوان اور ٹھنڈا پانی پہونچ گیا۔ ان دنوں چاندی کے دو تنکے نہ صرف (گھر کی ضروری اشیاء کے لیے کافی ہوتے تھے بلکہ کچھ بچ بھی رہتا تھا) دو زلّہ کھانا پورے خاندان کے لیے کافی تھا اور ایسی حالت میں ٹھنڈے پانی کا ایک سبو کتنا خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔[13]

اس بڑے پیمانے پر خیرات شیخ نظام الدین کی شخصیت اور اثر کی وجہ سے ممکن تھی لیکن وہ اس دنیوی عزت کی وجہ سے روتے تھے کہ انھیں یہ بالکل پسند نہیں تھی اور اگر کبھی قیمتی فتوح آجاتی تھیں تو ان پر اور بھی زیادہ رقت طاری ہوتی تھی اور اپنی روحانی سرگرمیوں

میں اور زیادہ مصروف ہو جاتے تھے[۱۲] کچھ فتوح اپنے ساتھ کوئی ذمہ داری نہیں لاتی تھیں سوا اس کے کہ اسی قدر و قیمت کی کوئی چیز اس کے عوض میں دے دی جاتی تھی لیکن کچھ فتوح اپنے ساتھ فریضہ بھی لاتی تھیں۔ شیخ نظام الدین زمین کا تحفہ قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے جن کی آمدنی سے ان کی خانقاہ کا کام چل سکتا تھا۔ آخر دم تک وہ اس اصول پر قائم رہے کہ کوئی ایسی ملکیت حاصل نہ کی جائے جسے وہ فوراً تقسیم نہ کر سکیں۔ ان کے سب سے بڑے خلیفہ شیخ نصیر الدین بھی انھیں کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ محمد تغلق نے صدر الصدور قاضی کمال الدین کے ذریعہ شیخ نظام الدین کے ایک مرید شیخ قطب الدین منور کو دو گاؤں بخشے جانے کا حکم بھجوا دیا۔ شیخ قطب الدین اور قاضی کمال الدین کے درمیان اس مسئلے پر بڑی لمبی بحث ہوئی۔ قاضی کو فکر تھی کہ اگر شاہی تحفے سے انکار کر دیا گیا تو نہ جانے اس کا کیا انجام ہوگا۔ بالآخر شیخ نے قاضی صاحب سے کہا کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اپنے پیروں کی روایات توڑ دوں؟ قاضی صاحب کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں تھا۔

قدامت پسند سلسلوں کے صوفیائے کرام اس بات پر متفق تھے کہ ہمارا اصل کام روحانی رہنمائی کرنا ہے۔ ان میں سے کچھ اس کام کی جامعیت میں جاتے تھے اور دنیا اور عاقبت دونوں کی اقدار کو اپنا معاملہ سمجھتے تھے۔ کچھ اتنی جامعیت کے ساتھ نہیں سوچتے تھے۔ شیخ نظام الدین اور شیخ نصیر الدین کے جو اقوال ہم تک پہونچے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی محنت کی کمائی پر گزر اوقات کرتا تھا تو ان کی نظر میں اس کمائی کے ذریعہ کی عزت تھی اور جو سرکاری ملازمت کر کے روٹی کماتے تھے ان کے لیے کوئی خاص عزت نہیں تھی[۱۵] فوائد الفواد میں لکھا ہے کہ ایک نوجوان شخص شیخ نظام الدین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے ابھی ابھی تعلیم مکمل کی تھی۔ شیخ نے دریافت کیا اب کیا کرنے کا ارادہ ہے۔ اس نے جواب دیا حکومت میں کوئی عہدہ حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ شیخ خاموش رہے جب وہ نوجوان رخصت ہوا تو فرمایا شاعری بہت اچھی چیز ہے لیکن لوگ تعریف میں قصیدے لکھتے ہیں اور طرح طرح کے لوگوں کے پاس لے کر جاتے ہیں تو بہت ناگوار ہوتا ہے۔ اسی طرح علم بذات خود بہت ہی اعلیٰ چیز ہے لیکن جب اسے پیشہ بنا لیا جائے اور کوئی اسے ایک در سے دوسرے در لیے لیے پھرے تو اس کا سارا وقار ختم ہو جاتا ہے[۱۶] ان کے ایک

عالم مرید تھے قاضی محی الدین کاشانی۔ جب انھیں قاضی اودھ کا موروثی عہدہ پیش ہوا تو شیخ نظام الدین کو سخت صدمہ ہوا اور انھوں نے اپنے اس شک کو پوشیدہ نہیں رکھا کہ قاضی یقیناً اس عہدے کا خواستگار رہا ہوگا۔ اپنی گفتگو میں شیخ نصیر الدین بھی ذریعہ معاش کے متعلق انھیں خیالات کا اظہار کیا کرتے تھے۔ جب ایک عمر سپاہی نوکری کی تلاش میں ان کے پاس دعا کے لیے آیا تو شیخ نے ایسا جواب دیا جو نہ ہاں میں تھا نہ نہیں میں۔ انھوں نے فرمایا کہ اس وقت لوگ ملازم رکھے جا رہے ہیں۔ ملازمت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ انسان خود اپنے پر نظر رکھ سکے[لے] دوسری طرف انھوں نے ایک کاشت اور تاجر کی ہمت افزائی کی اور کہا کہ تم جو ایک نوالہ کماتے ہو تو یہ اچھا نوالہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ باعزت پیشے میں ہو[لے] ہمارے پاس اس بات کی زیادہ شہادتیں نہیں ہیں کہ بڑے لوگ صوفیائے کرام سے ملنے آتے ہوں لیکن خیر المجالس کے مصنف نے بیان کیا ہے کہ ایک امیر اپنے تمام غرور و تمکنت کے ساتھ شیخ نصیر الدین سے ملنے آیا۔ وہ مصنف اور اس کے دوستوں کو سلام کیے بغیر جو دروازے پر بیٹھے تھے، خانقاہ کے اندر چلا گیا لیکن جب ملاقات کے بعد واپس آیا تو بہت مسکین اور شریف معلوم ہو رہا تھا[لے]

وقت کی سماجی ناانصافی چاہے ان کے لیے کتنی ہی تکلیف دہ کیوں نہ رہی ہو لیکن صوفیائے کرام جانبدار نہیں بن سکتے تھے۔ ان کا کام تھا دریافت، و تالیف قلوب جو ان کے پاس دردمندی کے لیے آتے تھے ان کے دکھ درد بانٹنا۔ ایک بار ایک شخص شیخ فریدالدین کے پاس آیا۔ اس شخص کے بھائی کی حالت بہت نازک تھی اور وہ بہت افسردہ تھا۔ شیخ نے اس سے فرمایا ساری زندگی میری یہی حالت رہی ہے جو تمہاری اس لمحے ہے۔ اتنا ہے کہ میں نے اس کا ذکر کسی سے نہیں کیا[لے] شیخ بہت سادہ مزاج اور گوشہ نشین قسم کے بزرگ تھے لیکن ساتھ ہی ساتھ لوگوں کی ضرورتوں اور خواہشوں کی طرف سے بہت حساس تھے۔ ایک زمانے میں شیخ ہانسی میں رہا کرتے تھے جب ہانسی کے ایک شخص سرہنگا نے شکایت کی کہ شیخ سے دہلی میں ملاقات کرنا بہت مشکل ہے تو شیخ خود دہلی سے ہانسی تشریف لے گئے[لے] شیخ فریدالدین کا احترام اس بلندی پر پہونچا کہ اجودھن میں ان کی درگاہ ان لوگوں کے لیے جائے پناہ بن

گئی جو ناانصافی سے بھاگ کر یہاں پناہ ڈھونڈتے تھے[21] شیخ نظام الدین نے لوگوں کی تالیف قلب کو اپنی زندگی کا مشن ہی بنالیا۔ انھوں نے فرمایا، حقیقت یہ ہے کہ مجھے ایک کتاب دی گئی جس میں لکھا تھا، "جہاں تک تم سے ممکن ہو دلوں کی تالیف کرو کیونکہ ایک دین دار کا دل اسرارِ ربوبیت کا محل ہے"[22] ان کے پاس جو لوگ آتے تھے ان کی کوئی انتہا نہ تھی اور سیاسی اور معاشی نظام نے ان لوگوں کے دلوں پر جو زخم لگائے تھے ان کے اندمال کے لیے شیخ کی کوششوں کی اور ان کی فراخ دلی کی بھی کوئی انتہا نہ تھی۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا، جتنا دکھ میں نے اٹھایا ہے دنیا میں کسی نے نہ اٹھایا ہوگا کیونکہ میرے پاس اتنے لوگ آتے اور اپنے دکھوں اور تکلیفوں کی داستانیں بیان کرتے ہیں۔ یہ سب میرے دماغ پر بوجھ بنے رہتے ہیں اور مجھے تکلیف ہوتی ہے اور جھنجھلاہٹ ہوتی ہے۔ وہ دل واقعی عجیب ہوگا جس پر اپنے مسلمان بھائی کے دکھوں کا اثر نہ ہو[24] ان سے کھانا بھی نہیں کھاتے بنتا تھا حالانکہ زیادہ تر تو وہ روزے سے رہتے تھے "اتنے غریب اور لاچار لوگ مسجدوں اور دکانوں کے گوشوں میں بھوکے، فاقہ زدہ بیٹھے رہتے ہیں۔ میرے حلق سے کھانا کیسے اترے؟"[25] ان کے جانشین شیخ نصیر الدین بہت سختی سے ان کے نقش قدم پر چلتے رہے۔ ان کی طرف یہ بات منسوب ہے، "جو شخص میرے پاس آتا ہے وہ یا تو دنیا دار ہوتا ہے یا دنیا ترک کر چکا ہوتا ہے۔ اگر وہ دنیا دار ہوتا ہے تو وہ پوری طرح دنیاوی چیزوں میں غرق رہتا ہے۔ جب وہ آتا ہے تو میں اس کی طرف دیکھتا ہوں اور اس کے حالات دریافت کرتا ہوں۔ وہ کچھ بتاتا ہے لیکن میں جان جاتا ہوں کہ اس کے دل میں کیا ہے کیونکہ اس کا عکس خود میرے دل میں ہوتا ہے۔ اسی لیے میں رنج اور بے چینی محسوس کرتا ہوں۔" انھوں نے فرمایا، کچھ لوگ اتنے منھ پھٹ اور بھونڈے ہوتے ہیں کہ جو وہ چاہتے ہیں اگر وہ فوراً پورا نہ ہو جائے تو الزام تراشنا اور لڑنا جھگڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ انھیں یہ علم نہیں کہ ایک درویش کو صبر سے کام لینا چاہیے۔۔۔۔۔ شیخ نجیب الدین متوکل کے پوتے خواجہ عطا بدمزاج قسم کے انسان تھے۔ ایک بار وہ شیخ نظام الدین کی خدمت میں آئے، ان کا قلم اور دوات اٹھائی اور شیخ کے سامنے رکھ کر بولے کہ فلاں امیر کے نام خط لکھ دیجیے کہ مجھے کچھ دیدے۔ شیخ نے معذرت کی اور کہا کہ وہ امیر تو کبھی میرے پاس آیا نہیں میں ایسے اجنبی شخص سے ایسی درخواست کیسے کر سکتا ہوں؟ لیکن انھوں نے خواجہ عطا سے

پوچھا کہ تمہیں کتنے کی توقع ہے۔ جتنے کی ہو وہ مجھ سے لے لو۔ خواجہ عطا نے جواب دیا کہ آپ کے جی میں جو آئے مجھے دے دیجیے لیکن شفارش کا یہ خط تو آپ کو لکھنا ہی ہوگا۔ شیخ نے فرمایا: تم پر اللہ کی رحمت ہو۔ خط لکھنا درویشوں کا طریقہ نہیں خاص طور پر ایسے لوگوں کو جنھیں انھوں نے دیکھا نہ ہو اور نہ انھوں نے انھیں دیکھا ہو اور نہ کبھی ان کے پاس آئے ہوں۔ اتنا کہہ کر شیخ نصیرالدین کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ انھوں نے فرمایا: اس بھلے آدمی نے شیخ کو برا بھلا کہنا شروع کیا اور بولا "تم میرے دادا کے مرید ہو، تم میرے غلام ہو اور میں تمہارے آقا کا پوتا ہوں۔ میں نے تم سے ایک خط لکھنے کے لیے کہا تو تم سے وہ بھی نہ لکھتے بنا۔" یہ کہہ کر انھوں نے دوات زمین پر پھینک دی اور جانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے لیکن شیخ نے ہاتھ بڑھا کر ان کی عبا کا دامن پکڑ لیا اور فرمایا "ناخوش ہو کر مت جاؤ" ۔[52] صوفیائے کرام جس لیت ولعل میں اپنے آپ کو پاتے تھے اس کی ایک دوسری مثال ایک دانش مند کا واقعہ ہے جو شیخ نظام الدین کا مرید بننے کا بہت خواہاں تھا۔ اس شخص میں کوئی ایسی بات تھی جو شیخ کی نظر میں کچھ مشکوک تھی۔ اس لیے دانش مند کی منتوں کے باوجود وہ مطمئن نہیں ہوئے۔ انھوں نے فرمایا، سچ سچ بتاؤ تم یہاں کس نیت سے آئے ہو۔ بالآخر اس نے اعتراف کیا کہ ناگور میں میرے پاس زمین ہے اور گاؤں جس افسر کی تحویل میں دیا گیا ہے وہ کچھ مشکلات پیدا کر رہا ہے۔ "فرض کرو کہ میں خط لکھ کر تمہیں دے دوں تو کیا پھر تم میرے مرید بننے کا خیال چھوڑ دو گے؟" اس نے کہا چھوڑ دوں گا۔ اسے وہ خط دے دیا گیا کہ وہی اس کا اصل مقصد تھا۔[53]

افلاس، سیاسی یا سماجی امداد حاصل کرنے سے انکار، لوگوں کی ضرورتوں اور دکھوں اور ان کی کمزوریوں اور گنہ گاریوں کے ساتھ مسلسل ربط وہ چاک تھا جس پر صوفی کی شخصیت بن کر نکھرتی تھی۔ اسے جس پہلو سے بھی دیکھو وہ ایک نمایاں مثال ہی نظر آئے گا۔ اگر نماز اور روزے میں خضوع وخشوع روحانی زندگی کا اعلیٰ ترین اظہار سمجھا جائے تو صوفی اس سے قریب تر تھا۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ جو لوگ ہمدردی اور امداد کے ضرورت مند ہیں ان کی طرف سے مسلسل فکر مندی اور بھی اعلیٰ قدر ہے تو یہاں بھی صوفی ہی نظر آئے گا جو ذاتی یا نظریاتی مفاد سے بالاتر ہو کر پوری تندہی کے ساتھ اسے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ صوفیوں اور ان کے کام کے متعلق روایتی رویہ کا ذکر پہلے کیا جاچکا

ہے۔ان کے متعلق خیال تھا کہ انھیں مافوق الفطرت جوہر عطا ہوا ہے جس کی بدولت انھیں مافوق الفطرت قوت حاصل ہے۔ یہ ایک ایسی سادہ سی توجیہ ہے جو حقیقت کو چھپاتی ہے یا کم سے کم اسے حقیقت کو چھپا دیتی ہے بالکل اسی طرح جیسے اس بنیاد پر ان کو جانچنے کی کوشش کی جاتی تھی کہ ان کے اعمال شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں۔ان کا ایک بہت ہی اہم کام جس کی طرف ہم بعد میں توجہ دلائیں گے، براہ راست یا معنی خیز طور پر قدروں کو از سر نو پرکھنے کا کام تھا۔ان کے اوراد و نوافل اور روزوں نے جنھیں فقہ پر چلنے والا کافی سمجھتا تھا اس تصور کی جڑوں کو کلہاڑا مارا کہ مذہبی شعائر کی پابندی ہی روحانی زندگی کے حصول کے لیے کافی ہونی چاہیئے۔اس کے برعکس انھوں نے ایک صحت مند شک ذہنوں میں پیدا کر دیا کہ کیا روزے اور نماز کے ذریعہ جو کچھ کیا جاسکتا ہے وہ کافی ہے؟ شیخ فریدالدین نے اپنے عزیز مرید سے فرمایا روزے رکھنا آدھا راستہ طے کرنا ہے اور نماز اور حج جیسی دوسری چیزیں صرف آدھا راستہ ہیں، اور ان کے اس مرید نے اپنے مریدوں سے کہا:

'بہت نماز پڑھنا اور وظائف میں بکثرت مشغول رہنا، بہت روزے رکھنا، قرآن مجید کی تلاوت میں بہت مصروف رہنا۔ یہ کام چنداں مشکل نہیں ہیں۔ ہر باہمت شخص کرسکتا ہے بلکہ ایک ضعیف بڑھیا بھی کرسکتی ہے کہ وہ روزے پر مداومت کرے، رات میں عبادت کرے، قرآن مجید کے چند سپارے پڑھے، لیکن مردانِ خدا کا کام کچھ اور ہی ہے۔ اول یہ کہ روٹی اور کپڑے کا غم اس کے پاس نہ پھٹکے کیونکہ جس درویش کے دل میں ان دونوں چیزوں کا غم گزرتا رہتا ہے وہ زندگی کے اعلیٰ مقصد کو حاصل نہیں کرسکتا۔ دوسرے یہ کہ وہ جلوت اور خلوت میں ذکر الٰہی میں مشغول رہے۔ یہ تمام مجاہدوں کی بنیاد ہے۔ تیسرے یہ کہ اس نیت سے کبھی بات نہ کرے کہ لوگوں کے قلوب اس کی طرف مائل ہوں [54]

یہ ہے تصوف کی روح۔ یہ ایک انسان کی بہت اہم تعریف بھی ہے جو اخلاقی طور پر مردِ آزاد ہوتا ہے، جو اپنے اوپر ایسے فرائض اور ارادے مسلط کرتا ہے جو اسے تمام دنیاوی حدود سے بلند و بالا کردیتے ہیں۔ شیخ معین الدین نے فرمایا، جو بھی روزِ حساب کی صعوبتوں سے بچنا چاہتا ہے اسے چاہیئے کہ طاعت کا وہ کام انجام دے جو اللہ کی نظروں

میں دوسرے کاموں سے زیادہ عزیز ہے، لوگوں نے پوچھا یہ طاعت کاکون سا کام ہے؛ انھوں نے جواب دیا جو لوگ مصیبت میں گرفتار ہوں ان کی آواز پر کان دھرنا، بے سہارا لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنا، بھوکوں کو کھانا کھلانا، انھوں نے یہ بھی فرمایا جس شخص میں یہ تین صفات ہوں تو سمجھو کہ اللہ اسے اپنا دوست سمجھتا ہے: پہلی ایسی فیاضی جیسے دریا کی فیاضی، دوسری ایسی فیض رسانی جیسے سورج کی فیض رسانی اور تیسری ایسی میزبانی جیسے زمین کی میزبانی ......، انھوں نے یہ بھی فرمایا جس شخص کے دکھ اور کوششیں لوگوں کے دکھوں اور کوششوں کا آئینہ ہیں وہی شخص سچ مچ اللہ پر بھروسہ کرتا ہے[11]۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس سلسلے میں نہ شریعت کا ذکر ہے نہ طریقت کا۔

III

تمام صوفیائے کرام یہ نہیں محسوس کرتے تھے کہ اپنے فرائض کی بجاآوری کے لیے کسی ایک جگہ بس جانا ضروری ہے اور نہ اس پر اتفاق تھا کہ اگر بس بھی جائیں تو اپنی پبلک زندگی کو کیا شکل دیں۔ لیکن کسی ایک خاص برادری میں طویل عرصے تک کام کرنے کے فائدے ظاہر تھے۔ اس طرح خانقاہ یا درس گاہ ان صوفیوں کے لیے ایک ادارہ بن گئی جو اس سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک ادارے کی حیثیت سے اس کی زندگی اس کے بانی یا انفرادی طور پر اس کے مکینوں سے زیادہ ہوتی اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ اس میں کچھ ایسی خصوصیات بھی پیدا ہو سکتی ہیں جو ان اصولوں اور آدرشوں سے میل نہ کھائیں جن کی خدمت کے لیے اسے بنایا گیا تھا۔ اس لیے اس پر جو بھی حکم لگایا جائے تو اس کی ذات پر۔

ایک ادارے کا ایک مستقل مفاد بن جانا ناگزیر ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ملتان کے سہروردی اس معاملے میں خاصے بے باک تھے۔ اپنی خانقاہ میں داخلے کا حق بھی انھوں نے محدود کر دیا تھا۔ اور ایک مرتبہ تو شیخ بہاء الدین زکریا نے خانقاہ کا پھاٹک بند کروا دیا تھا کیونکہ جوالقین کا ایک گروہ زبردستی اندر آنا چاہتا تھا[12]۔ خانقاہ کے مکین اس میں شک نہیں کہ نماز روزے کے معمولات میں بہت مصروف رہتے تھے لیکن ان پر یہ بھی شک کیا جا سکتا تھا کہ یہ لوگ بڑے آرام کی زندگی گزار رہے ہیں جس کی وجہ سے ان کی روحوں کو نقصان پہونچتا ہے۔ چشتی خانقاہوں کو فروغ بتدریج حاصل

تھا۔ بہت سخت مجاہدوں کے علاوہ شیخ فریدالدین نے اجتماعی طور پر رہنے کا بھی تجربہ
کیا۔ اجودھن میں جب بالکل افلاس کا دور دورہ ہوتا تھا تو وہ اور ان کے مرید آپس
میں کام تقسیم کرلیا کرتے تھے، کچھ پانی بھر کے لاتے تھے، کچھ سوکھی لکڑی اور جنگلی پھل جمع
کرکے لاتے تھے اور کچھ کھانا پکاتے تھے۔ بالآخر ان کی خانقاہ نے مستقل شکل اختیار کرلی
وقت کے ساتھ ساتھ اس میں اضافہ ہوا ہوگا۔ ہم جانتے ہیں کہ شیخ فریدالدین زندگی
کے آخری دن تک فقیر رہے لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ فتوح آتی تھیں اور تقسیم ہوتی تھیں
یہ بات عام طور پر ہر خانقاہ کے متعلق کہی جا سکتی تھی کہ برے دنوں میں بھی اگر کوئی شخص
انتظار کرسکتا تھا تو اسے کھانا ضرور مل جاتا تھا اور قسمت نے یاوری کی تو جو پیسہ اور چیزیں فتوح
کے طور پر تقسیم کی جاتی تھیں اس میں کا ایک حصہ اسے بھی مل جاتا تھا جس کی مدد سے وہ آنے
والے دوسرے بحران کا مقابلہ کرسکتا تھا۔ فاقہ کرتے تھے تو شیخ اور وہ لوگ جو روحانی زندگی
کے لیے زندگی وقف کردیتے تھے خانقاہ کے مکینوں کو ضرورت کی چیزیں مل جاتی تھیں
کبھی ضرورت سے کم، کبھی ضرورت سے زیادہ۔ دہلی میں شیخ نظام الدین کے گرد جو مختصر سا حلقہ
جمع ہوا اس نے تعلیم کی ابتدا فاقے سے کی۔ لیکن آہستہ آہستہ حالات بدلنے لگے شیخ تاعمر
پوشیدہ، فاقے پر عمل کرتے رہے۔ ان کے اصل مرید بھی یہی کرتے رہے۔ لیکن کھانا
اور مدد معاش دوسری خانقاہوں کی طرح ان کی خانقاہ کی بھی کشش بن گئے۔ ہم مختصر طور
پر کہہ سکتے ہیں کہ ہر خانقاہ میں سادگی کے آدرش جسمانی ضروریات کی تکمیل کے خلاف
لڑ رہے تھے۔ جنرل اور کمانڈر اپنی ذاتی جنگوں میں کامراں رہے۔ وہ اپنی فوج کی کامرانی
کو یقینی نہ بنا سکے۔ بہ الفاظ دیگر خانقاہی زندگی کا ایک پہلو جو کسی حیثیت سے قابل
تعریف نہیں ہے یہ تھا کہ اس نے بہت سے لوگوں کو اس کا موقع دیا کہ شیخ کے
کھاتے پیتے بہی خواہوں کی فیاضی پر زندگی بسر کریں۔ اس طرح خانقاہ کے اندر طفیلی پن
یا کاسہ کسی کی بو داخل ہوگئی۔ ہم اس زمانے کے معاشی اور سماجی حالات کی طرف اشارہ
کرکے اس کی توجیہہ اور معذرت پیش کرسکتے ہیں اور یہ بھی ثابت کرسکتے ہیں کہ آخر
ان لوگوں کی بھی کچھ جسمانی ضرورتیں تھیں جن میں روحانی خواہش اتنی مضبوط نہیں تھی کہ
انھیں مذہبی زندگی کی طرف کھینچتی۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اگر خانقاہ کا ادارہ قائم نہ کیا
گیا ہوتا تو شیخ کا اثر چند گنے چنے لوگوں کے باہر مشکل ہی سے ہوتا۔ جو زوال وقت کے

ساتھ آیا وہ ایک ادارے کی حیثیت سے خانقاہ کے کردار کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کا سربراہ روحانی طور پر اتنا جاندار نہیں رہا تھا۔

خانقاہ کی مالی حالت کا انحصار اس پر تھا کہ شیخ کا کتنا اثر ہے اور وہ کس حد تک فتوح اور مدد معاش قبول کرنے کے لیے تیار ہیں۔ خانقاہ کے معمول کے دو پہلو تھے، شیخ کے معمولات اور خانقاہ کے مکینوں کے معمولات۔ جہاں تک ممکن تھا کھانے یا کسی نہ کسی شکل میں فتوح سے کسی کو محروم نہیں رکھا جاتا تھا لیکن جو شخص مرید ہونے کی نیت سے آتا تھا اور جسے پہلی ہی نظر میں شیخ قبول کر لیتے تھے یا جس کی سفارش ممتاز مرید کرتے تھے اسے ایسے ہی دوسرے مریدوں کے ساتھ جماعت خانے میں رہنے کی اجازت مل جاتی تھی۔ نماز کے وقت سب لوگ جمع ہوتے تھے ورنہ ہر شخص اپنے مطالعے، وظائف اور استغراق کے معمول میں مصروف رہتا تھا۔ ہر مرید کو امید ہوتی تھی کہ وہ شیخ کی نظر میں چڑھ جائے گا اور ان کی ذاتی توجہ کا مستحق ہو جائے گا۔ اس لیے مریدوں کے درمیان جو برادرانہ جذبات ہوتے تھے اس میں کم سے کم کبھی کبھی رقابت کا جذبہ بھی در آتا تھا سب مل کر وہ ایک برادری بن جاتے تھے جو شیخ کی طرف ہدایت کے لیے دیکھتی تھی اور جس کی طرف شیخ ایک روحانی ہادی کی حیثیت سے خود اپنی کامیابی کے نشان تلاش کرتے تھے۔ اگر کوئی بھی مرید ان کی توقع پر پورا نہیں اترتا تھا یا بہت کم ایسے مرید ہوتے تھے تو شیخ اپنے کو ناکام سمجھتے تھے۔ اگر مریدوں سے امید نظر آتی تھی تو شیخ مطمئن ہوتے تھے۔ لیکن اجتماعی طور پر ان کے مرید ان سے الگ ایک جماعت تھے اور شیخ کے اپنے معمولات تھے جن سے مریدوں کا کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

خانقاہ کی تنظیم کی ایک دلچسپ ضمنی مثال شیخ نظام الدین کے ذاتی ملازم اقبال کی پوزیشن اور کام سے ملتی ہے۔ شیخ جب بھی اکیلے کھانا کھاتے تھے تو اقبال ہی کھانا کھلاتا تھا اور جب وہ بہت کم کھاتے تھے تو ان کی فہمائش کرتا تھا۔ وہ شیخ نظام الدین کی خدمت میں ایسے معاملات پہونچاتا تھا جن کو کوئی دوسرا پہونچانے کی جرأت نہ کر سکتا تھا یا جن کو اس کا موقع ہی نہ مل پاتا تھا[12]۔ جو بھی فتوح اور تحائف آتے تھے اقبال انھیں اکٹھا کر کے جمع کر دیا کرتا تھا اور جب شیخ کوئی تحفہ دینا چاہتے تھے تو وہی لاکر دیا کرتا تھا۔ دوسری خانقاہوں میں بھی ایسے منتظم رہے ہوں گے اور بہت

سے موقعوں پر وہ شیخ اور مریدوں کی برادری کے درمیان ایک رابطے کا کام دیتے رہے ہوں گے۔

شیخ کے معمولات ہی خانقاہ کی زندگی کا مرکزی عنصر تھے۔ شیخ کی کوشش ہوتی تھی کہ وہ مسلسل یادِ الٰہی میں مصروف رہیں لیکن انھیں لوگوں سے ملنے اور بات کرنے کا فریضہ بھی پورا کرنا ہوتا تھا۔ شیخ کی عزت کتنی ہے اسے عام لوگ اس طرح جانچتے تھے کہ ان سے ملاقات کے لیے کتنے اور کس حیثیت کے لوگ آتے ہیں اور خود شیخ اور ان کے ملاقاتیوں کا آدرش یہ تھا کہ جو بھی ملنے آئے اس سے شیخ ملاقات ضرور کریں گے جہاں تک جسمانی طور پر ممکن تھا شیخ نظام الدین اور شیخ نصیر الدین اس آدرش کو پورا کرتے تھے۔ لیکن انفرادی طور پر ان سے جو مطالبے کیے جاتے تھے ان سے یہ لوگ بھی گھبرا اٹھتے تھے۔ ایسے صوفی بہت کم تھے جو اس قسم کے خلل کو خندہ پیشانی سے قبول کرتے ہوں۔ وہ تو لوگوں سے مقررہ وقت ہی پر ملتے تھے۔ عام طور پر صبح سویرے سے دوپہر تک اور عوام سے ملاقات اور انفرادی ضرورت مندوں کی طرف اپنی توجہ کو ملانے کی کوشش کرتے تھے۔

عوام کے درمیان شیخ کے آنے کی جو تصویر ہمارے ذہنوں میں آتی ہے وہ بہت کچھ شاہی دربار جیسی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ صوفیوں کا جو احترام تھا اور ان کی ما فوق الفطرت قوت میں جو حد سے زیادہ اعتقاد تھا اس کی وجہ سے اس تصویر کے رنگ کچھ زیادہ ابھر آتے ہوں۔ ایسے جلسوں میں کوئی تام جھام نہیں تھا، دنیوی اقتدار اور دولت کی کوئی نمائش نہیں تھی لیکن پھر بھی اجتماع میں رعب کی وہی کیفیت تھی، مقررہ آداب اور طریقوں پر قائم رہنے کی وہی پابندی تھی۔ شیخ تشریف لاتے ہیں اور اپنی جگہ بیٹھ جاتے ہیں۔ اپنے اطراف دیکھتے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جنھیں دیکھ کر وہ مسکراتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ہماری عزت بڑھی۔ کچھ لوگوں پر سے نظر گزر جاتی ہے۔ اگر یہ لوگ نو وارد ہیں تو انھیں افسوس ہوتا ہے کہ ہم شیخ کو متوجہ نہ کر سکے۔ اگر شیخ ان سے واقف ہیں تو انھیں رنج ہوتا ہے اور وہ سوچنے لگتے ہیں کہ ہم نے ایسا کیا کیا کہ شیخ نے اجتماع میں ہمیں پہچاننے سے انکار کر دیا۔ کچھ خوش قسمت ہیں جنھیں شیخ نے بلا کر اپنے پاس جگہ دی کچھ پر ان کی ضرورتیں اس قدر چھائی ہوتی ہیں کہ وہ خود شیخ کی طرف بڑھنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ زیادہ تر لوگ ان کی باتیں سننے آتے ہیں تاکہ کچھ روحانی فائدہ ہو۔ کچھ میں اتنی جرات ہوتی ہے کہ وہ سوال پوچھ بیٹھتے ہیں اور بات چیت شروع کر دیتے ہیں۔ ان کے مریدوں پر ان کی روحانی قوت اسی طرح عیاں ہے جیسے روئے ارض کے حاکم کی دنیوی طاقت۔ آہستہ آہستہ شیخ کو شاہ کہا جانے لگتا ہے۔ درباریوں کو بادشاہوں سے جو توقعات ہوتی تھیں ویسے ہی لوگوں کو اس شاہ کی فیاضیوں سے امیدیں ہیں۔ لیکن اس کے سوا لوگوں کو یہ بھی توقع ہے کہ ان کے ذاتی معاملات میں بھی شیخ دل چسپی لیں گے جو کوئی اور نہیں لے سکتا اور اس دربار سے ایسی فیاضی اور فیض رسانی کا مظاہرہ ہوگا کہ بادشاہ کبھی اس کی گرد کو بھی نہ پہونچ سکے گا۔

۱۷

ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ اظہارِ ذات کی جتنی شکلیں تھیں تقریباً اتنے ہی قسم کے صوفی تھے۔ خود صوفیائے کرام نے اپنے کو دو بڑے درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک تھے اصحابِ صحو، یعنی ہوش والے جو باقاعدہ دستور العمل میں بہت ہی صبر کے ساتھ اور لگاتار روحانی کوششوں میں اور عام طور پر جوش و خروش اور جذب کو محتاط طریقے سے ظاہر کرنے میں یقین رکھتے تھے۔ جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا وہ طریقت کو شریعت کے بالکل قریب رکھتے تھے۔ دوسرے تھے اصحابِ سُکر، یعنی نشے والے۔ یہ لوگ ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن یہ لوگ کب، کیسے اور کس طرح الگ ہوئے اس کا تعلق افراد سے ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ لوگ کسی دستور العمل سے نہیں گزرے یا تزکیہ نفس کے لیے انھوں نے ریاضتیں نہیں کیں۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے لگاتار روحانی کوشش سے کبھی انکار کیا ہو۔ اگر عیسائی اصطلاح استعمال کی جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ انھیں جو چیز ممتاز کرتی تھی وہ یہ تھی کہ ان کا زور نیک اعمال سے زیادہ حسنِ اعمال پر ہوتا تھا۔ وہ ظاہری شکلوں میں زیادہ نہیں الجھتے تھے جس کا مطلب کبھی کبھی ترتیب کے تمام مستند اور نصابی طریقوں اور ذہنی اور روحانی مدارج کے تمام معیاروں سے انکار ہوتا تھا۔ اپنے خیالات کے اظہار میں یہ لوگ پر جوش ہوتے تھے اور کبھی کبھی خطرے سے لاپرواہ ہو کر انھیں ظاہر کر دیتے تھے۔ انھوں نے کچھ ایسا تاثر پیدا کیا کہ خدا تک پہونچنا جو روحانی کوشش کا منتہی ہے اس کی پیش گوئی نہیں

کی جا سکتی اور اس لیے کسی قسم کا نظام قائم کرنا یا اقدار کا تعیّن کرنا بہت فائدے مند چیز نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اصحاب سُکر میں سے ایسی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جنھوں نے تزکیۂ نفس کے سارے اعمال کئے یا جنھوں نے روایتی طریقوں اور صورتوں پر اور شریعت پر قائم رہنے پر زور دیا لیکن اسی طرح اصحاب صحو کی بھی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جنھوں نے ایسی باتیں کہیں یا کیں جو صاف صاف قدامت پسند عقیدے کے خلاف ہیں مثلاً شیخ نظام الدین کا یہ فرمانا کہ اپنے شیخ کے آستانے پر پہونچ کر حج سے کچھ زیادہ ہی حاصل ہوا۔ اس کی ایک اور مثال مولانا بدر الدین اسحٰق کے ایک دل چسپ قصّے سے ملتی ہے جو شیخ فرید الدین کے داماد بھی تھے اور مرید بھی۔ انھوں نے ایک فارسی کا شعر سُنا جو انھیں اتنا اچھا لگا کہ اسے بار بار دہراتے رہے۔ جب شیخ فرید الدّین نے حسب معمول ان سے نماز کی امامت کرنے کے لیے کہا تو انھوں نے قرآنی آیات کے بدلے وہی شعر پڑھنا شروع کر دیا اور اسے اتنا دہراتے رہے کہ آخر میں بے ہوش ہو گئے۔ شیخ فرید الدین صبر سے انتظار کرتے رہے یہاں تک کہ انھیں ہوش آ گیا۔ جب وہ ہوش میں آئے تو شیخ فرید الدین نے ان سے پھر کہا کہ نماز کی امامت کرو۔ اس لیے صوفیائے کرام کو صحو اور سُکر کی دو اقسام میں تقسیم کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ ہمیں اسی بات پر اکتفا کرنی ہوگی کہ تصوف میں یقیناً تزکیہ نفس اور تنظیم کا ایک خاص نظام مضمر تھا لیکن جو بھی صوفی روحانی طور پر اس ضبط و تنظیم سے پرے نکل کر ترقی کر جاتا تھا وہ بذات خود ایک قسم کا مثال بن جاتا تھا۔

اب ہم مختصر طور پر کچھ ان اقسام یا مثالوں سے بحث کریں گے۔ ہم ابتدا کریں گے شیخ حمید الدّین ناگوری سے۔ ان کے نام سے پہلے صوفی یا سوالی (سیوال کے) لگایا جاتا تھا تاکہ قاضی حمید الدین سے تمیز کیا جا سکے جو خود بھی ممتاز عالم تھے اور ناگور ہی کے رہنے والے تھے۔

شیخ حمید الدّین کا بیان ہے کہ فتح دہلی کے بعد ایک مسلم خاندان میں پیدا ہونے والے وہ پہلی اولاد تھے۔ وہ تقریباً ایک صدی زندہ رہے۔ تصوف کے علمی اور دانش وری کے پہلو میں ان کی دل چسپی سے پتہ چلتا ہے کہ ان دنوں جو بھی تعلیم دی جاتی تھی وہ سب انھیں ملی۔ اس کے بعد وہ شیخ معین الدین کے مرید ہو گئے۔ انھوں

سے تقریباً اپنی ساری جوانی ناگور کے قریب ایک گاؤں سیوال میں بتائی۔ ان کا ذریعہ معاش ایک قطعہ زمین تھا جو صرف اتنا تھا کہ اس پر ایک چھولداری ڈالی جا سکتی تھی۔ شیخ حمیدالدین خود ہی اس پر کاشت کرتے تھے اور ایسا لگتا تھا کہ بڑے ہی سائنٹفک طریقے سے کاشت کرتے تھے اور زمین سے جو کچھ ملتا تھا اس کے علاوہ وہ اور کسی چیز کی خواہش نہیں کرتے تھے۔ ایک بار ان کے شیخ نے ان سے کہا کہ اس وقت ساعت نیک ہے اس لیے جو چاہو مانگ لو لیکن انھوں نے کہا میں تو طالب مولیٰ ہوں مجھے اور کسی چیز کی خواہش نہیں۔ صوفیانہ مابعدالطبیعات پر ان کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ لوگ اپنی مشکلات دور کرنے یا شبہات رفع کرنے کے لیے انھیں لکھا کرتے تھے۔ ان کے علم و فضل اور ان کی سادہ زندگی نے انھیں مشہور کر دیا۔ جب ناگور کے گورنر کو ان کی عسرت کا حال معلوم ہوا تو اس نے ان سے درخواست کی کہ کچھ نقد اور کچھ لگان معاف زمین مدد معاش کے طور پر قبول کریں۔ گورنر نے کہا کہ زمین پر کاشت کا انتظام میں کرا دوں گا۔ شیخ نے انکار کر دیا۔ گورنر نے یہ بات سلطان کے گوش گزار کی۔ اس نے گورنر کو ہدایت کی کہ شیخ پر زور ڈالو کہ پانچ سو چاندی کے تنکے اور ایک گاؤں کی نذر قبول کر لیں۔ جب گورنر اس پیش کش کے ساتھ خدمت میں حاضر ہوا تو شیخ کچھ نہ بولے اور اٹھ کر گھر کے اندر چلے گئے۔ اس وقت وہ جو تہمد باندھے تھے وہ بھی پھٹ چکی تھی اور اس کے علاوہ اور کوئی تہمد بھی نہیں تھی اور نہ بیوی کے پاس سر ڈھانکنے کے لیے کچھ تھا۔ انھوں نے اپنی بیوی سے سلطان کی پیش کش کا ذکر کیا اور مشورہ کیا کہ کیا اسے قبول کر لوں۔ اس کے جواب میں بیوی نے ان سے سوال کیا کہ زندگی بھر کے افلاس سے آپ نے جو کچھ پایا ہے کیا آپ اسے اس پیش کش کی وجہ سے دھو ڈالنا چاہتے ہیں۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں یقین دلاتی ہوں کہ ہم لوگ کسی کے دست نگر نہ ہوں گے۔ میں نے دو سیر روئی کا دھاگا کات لیا ہے جس سے آپ کے لیے ایک تہمد اور میرے لیے ایک اوڑھنی بنی جا سکتی ہے۔ یہ جواب سن کر شیخ بے انتہا خوش ہوئے اور باہر جا کر گورنر سے کہہ دیا کہ سلطان کی پیش کش مجھے قبول نہیں۔

سیرالاولیاء اور اخبارالاخیار نے وہ بہت سے سوالات نقل کئے ہیں جو شیخ حمیدالدین سے کیے گئے اور وہ جواب جو انھوں نے دیئے۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ سوال

جواب شائع ہو گئے تھے اور دونوں کتابوں کے مصنفوں نے وہ سوال اور جواب نقل کئے ہیں جو انھیں اہم معلوم ہوئے۔ ہم پہلے سیر الاولیاء سے کچھ مثالیں دے رہے ہیں

"شیخ حمید الدین سے پوچھا گیا کہ وسوسۂ شیطانی، اندیشۂ نفسانی، القائے مسلکی اور وحئی ربانی عالم انسانی میں بظاہر ایک رنگ اور ایک صفت کے ہوتے ہیں ان میں کس طرح شناخت کیا جاسکتا ہے کہ وسوسۂ شیطانی کون سا ہے اور وحئی ربانی کون سی ہے اور مسلکی کی صورت کیا ہوتی ہے اور رحمانی کی کیا صفت ہوتی ہے۔؟

"فرمایا کہ طالبوں کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ طالبان مولیٰ کا ہے، ایک گروہ طالبان عقبیٰ کا ہے اور ایک گروہ طالبان دنیا کا ہے۔ دنیا کے طالبوں کے لیے خواطر کی پہچان مشکل ہے۔ ان کو تمام خواطر بہت زیادہ حصولِ مال اور امیدوں میں مشغول ہونے کی وجہ سے ایک ہی رنگ میں دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ طالبان عقبیٰ دنیوی اور اُخروی خواطر میں فرق کر سکتے ہیں کیونکہ جو دل حالی نصیب سے آلودہ ہوتا ہے وہ حظِ وقتی کی کدورت سے مکدر ہوتا ہے لیکن اُخروی دل حظِ حالی سے خالی ہوتا ہے اور وقتی نصیب سے پاک صاف۔ طالب مولیٰ اخروی اور مولائی خواطر میں تمیز کر سکتا ہے کیونکہ اُخروی خاطر حظوظ حالی سے پاک صاف ہوتا ہے اور مالی نصیبے سے مطہر اور مولائی خاطر حظوظ سے خالی اور پاک ہوتا ہے یعنی طالبِ دنیا کا دل پراگندہ ہوتا ہے اور طالبِ عقبیٰ کا دل جمع اور طالبِ مولیٰ کے دل میں کسی قسم کا خیال ہی نہیں آتا کیونکہ خیال کا کام تصور ہے، سو ذاتِ حق تصور سے مبرّا و منزّہ ہے اور جو کچھ دل میں آتا ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے پاک اور بلند ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقرا کو بہتر کہا گیا ہے۔۔۔۔۔۔۔

"سوال: مروت اور فتوت میں کیا فرق ہے؟

"جواب: اہل معرفت کا قول ہے کہ مروت، فتوت ایک درخت کی شاخ ہیں۔ یہ درخت دوستوں کے دل کے باغ میں اُگتا ہے جس کا ثمر یہ ہے کہ لے اور دے اور اس لین دین میں اپنے آپ کو علاحدہ رکھے اور فتوت کا پھل یہ ہے کہ لین دین ترک کرے اور دونوں جہاں کے اندیشے کو دل سے دور کرے اور اس میں اپنا حصّہ

نہ تلاش کرے۔

سوال: اہل دل اپنی اصطلاحات میں خرابات وصومعہ (خانقاہ) کو بہت استعمال کرتے ہیں جس کا مفہوم ہم نہیں سمجھ سکتے۔ اس کا مطلب بیان فرمائیے۔

جواب: تم ہم کو خرابات سے گھبرائے اور اس قسم کی بہت سی مثالیں تم نے سُنی ہوں گی۔ سُنو کہ اس سے زیادہ واضح اور روشن تم نے نہ سنا ہو گا۔ خرابات تو یہ ہے کہ جب تم نہ تھے تو تمہارے بغیر تم سے موافقت کی بلکہ تمہارے بغیر اپنے ساتھ ہی عیش کی شطرنج کھیلی ہے خراباتِ عدم سے تم کو صومعۂ وجود کی طرف بھیجا اور تم کو ساری کائنات میں وہ چیز عطا کی جو کسی کو نہ دی۔ جب تم صومعۂ وجود میں آئے اور خراباتِ عدم سے باہر آئے یا میں یوں کہوں کہ جب تم خراباتِ عدم سے باہر آکر صومعۂ وجود میں آئے اور صومعۂ وجود سے مقررہ معہودہ شراب نوش کی اور اس شراب سے مست ہو کر عہد خرابات الست بربکم (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں) کو تم نے بھلا دیا تو پھر محبوب اول (خدائے تعالیٰ) نے کہ جو تم کو فنائے ابد سے وجود میں لایا ہے اس کی عہد یاد دلانے کے لیے اپنے پیغمبروں کو مقرر کیا تاکہ تم کو صومعۂ وجود سے خراباتِ عدم کی دعوت دیں اور ایفائے عہد و اللہ یدعوا الیٰ دار السلام (خدائے تعالیٰ تم کو سلامتی کے گھر کی طرف بلاتا ہے) کا پیغام تم کو پہونچائیں۔......

مندرجہ ذیل سوال جواب اخبار الاخیار سے لیے گئے ہیں۔

سوال: ہم کیسے سمجھیں کہ شریعت اور طریقت ایک ہی ہیں؟

جواب: بالکل اسی طرح جیسے جسم اور روح ایک ہیں۔ طریقت شریعت کی روح ہے۔

سوال: ہمارے سامنے یہ دنیا ہے اور دین ہے بیان فرمائیے کہ دنیا اور دین کا مطلب کیا ہے۔

جواب: ظالم (لاعلم) کا دین اس میں ہے کہ فرار اختیار کرے اور ملاقات کرے یعنی گناہوں سے بھاگے اور طاعت کے کاموں کے ساتھ ملے۔ جو لوگ درمیانی راستہ اختیار کرتے ہیں ان کا دین یہ ہے کہ اپنے کو دنیا سے الگ کرتے ہیں اور عقبیٰ پر بھروسہ کرتے ہیں اور قدما جو اپنے منبع سے قریب تھے ان کا دین یہ تھا کہ وہ غیر اللہ سے

اپنے کو الگ کرتے تھے اور صرف طالبِ خدا تھے،

واس بیان سے ظاہر ہے کہ ادیان میں اختلاف ہے۔

وجواب: دین صرف ایک ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ جو اختلاف تم دیکھتے ہو وہ انسانوں میں فرق کی وجہ سے ہے نہ کے ادیان میں فرق کی وجہ سے۔ دین تو بہر حال ایک اور صرف ایک ہے۔ ایک مظہر کی حیثیت سے وہ ان تینوں قسموں کے لوگوں کو الگ طرح سے نظر آتا ہے اور جو اسے چشم باطن سے دیکھتے ہیں تو عیاں ہو جاتا ہے کہ "جدھر بھی دیکھو خدا کا جلوہ نظر آئے گا"۔۔۔،

"دین کا مطلب تو سمجھ میں آگیا۔ اب یہ فرمائیے کہ "دنیا" کے اور "دوزخ" کے اور "جنت" کے کیا معنی ہیں۔

وجواب: "جنت" اور "جہنم" تمہارے اعمال ہیں۔ "اس لیے جو ذرہ برابر بدی کرے گا وہ اسے دیکھے گا اور جو ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اسے دیکھے گا" آج جو تمہارے اعمال ہیں کل تم ان کو ٹھوس شکل میں دیکھو گے۔ اگر تم نے نیک اعمال کئے ہیں تو وہ تمہیں اس شکل میں نظر آئیں گے اور اگر تم نے بدی کی ہے تو تمہیں بدانجام دیکھنا پڑے گا،

سوال جواب کے سلسلے میں شیخ حمید الدین نے فرمایا؛

دسنو۔ جو لوگ شریعت پر عامل ہیں ان کا مسلک اور منزل اپنی ذات سے اور دنیادی اشیاء سے رہائی حاصل کرنا ہے۔۔۔۔ اور جو لوگ طریقت پر گامزن ہیں ان کا مسلک اور منزل زندگی اور دل سے رہائی حاصل کرنا ہے۔۔۔۔ اور وصال کے ارفع و اعلیٰ مقام تک پہونچنا ہے،

حالانکہ شیخ حمید الدین ایک کور دیہہ گاؤں میں رہتے اور لوگوں سے بچتے تھے۔ لیکن پھر بھی بچ نہ پاتے تھے۔ کچھ لوگ اپنے سوالوں کا جواب چاہتے تھے، کچھ عقیدتاً حاضری دیتے تھے۔ عالم کی حیثیت سے ان کا شہرہ ہوا تو علماء کے دل میں جلن پیدا ہوئی اور ایک مرتبہ شیخ بہاء الدین زکریا کے ایک پوتے شور مچاتے ایک گروہ کو ساتھ لے کر یہ دریافت کرنے کے لیے ان کے پاس پہونچے کہ آپ نماز جمعہ باجماعت ادا کیوں نہیں کرتے۔ شیخ کو یہ بات ناگوار گزری اور اولاً وہ خاموش رہے اس کے بعد انھوں نے سوال کرنے والوں کو قائل کر دیا کہ تمہارا کام کرنے کا طریقہ غلط ہے۔ انھوں نے کسی قسم کا مشنری کام اپنے سر نہیں لیا لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ جب بھی ناگور میں ایک خاص ہندو شخص کو دیکھے تھے تو کہتے

تھے یہ خدا کا چننندہ بندہ ہے۔ انھوں نے پیش گوئی کی کہ یہ شخص مرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے گا۔ جو انھوں نے پیش گوئی کی تھی بالآخر وہی ہوا[1]

ایک بالکل ہی دوسرے قسم کے صوفی بدایوں کے علی مولا تھے[2]۔ تبدیلیٔ مذہب سے پہلے وہ دودھ اور دہی بیچا کرتے تھے اور رہزنی بھی کرتے تھے۔ ایک دن وہ ایک گھر کے دروازے کے قریب سے گزرے جہاں شیخ جلال الدین تبریزی مقیم تھے[3]۔ اس وقت ان کے سر پر دہی کی مٹکی تھی۔ شیخ جلال تبریزی اس وقت دہلیز پر بیٹھے تھے۔ دونوں کی آنکھیں چار ہوئیں۔ علی مولا نے دہی کی مٹکی شیخ کے سامنے رکھ دی اور سر شیخ کے قدموں پر رکھ دیا۔ شیخ نے ان کا تحفہ قبول کر لیا۔ انھوں نے اپنے دوستوں کو جمع کیا ایک پیالہ اور ایک چمچہ لایا گیا اور سب نے مل کر دہی کھایا۔ جب کھا چکے تو شیخ نے علی مولا کو جانے کی اجازت دی۔ علی مولا نے پوچھا میں کہاں جاؤں؟ آپ کلمہ پڑھیے میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ شیخ نے کلمہ پڑھا اور علی مولا مسلمان ہو گئے۔ تب وہ بولے میرے پاس پیسہ بہت ہے۔ حکم دیجئے تو جا کر ایک حصہ اپنی بیوی کو دے دوں اور باقی رقم آپ کی خدمت میں حاضر کر دوں کہ آپ جو مناسب سمجھیں کریں۔ شیخ نے جواب دیا ٹھیک ہے جاؤ لے کر آؤ۔ اور انھوں نے کھانا پکوایا اور ایک عبا کا انتظام کیا۔ علی مولا اپنی بیوی کے پاس گئے اور کہا میں مسلمان ہو گیا ہوں۔ کیا تم بھی مسلمان بننے کے لیے تیار ہو؟ ان کی بیوی نے انھیں بہت برا بھلا کہا اور مذہب تبدیل کرنے سے انکار کر دیا۔ تب علی مولا نے اپنا تمام پیسہ جمع کیا اور اس کا ایک حصہ یہ کہہ کر اپنی بیوی کو دیا۔ اب تم میرے لیے ماں اور بہن کی طرح ہو۔ اب ہم دونوں کے درمیان کوئی اور تعلق نہ ہوگا۔ اس کے بعد وہ باقی کا سارا پیسہ شیخ کے پاس لے گئے جنھوں نے ان سے کہا کہ یہ پیسہ اپنے پاس ہی رکھو اور جب تم سے کہا جائے تو اتنی رقم دے دو۔ علی مولا نے اسے امانت کے طور پر رکھا اور شیخ نے یہ رقم ان لوگوں میں تقسیم کرنی شروع کی جو ان کے پاس آتے تھے۔ وہ ہر شخص کو بارہ جیتل یا اس سے زیادہ رقم دیتے تھے لیکن بارہ سے کم نہیں یہاں تک کہ صرف گیارہ جیتل بچ رہے۔ علی مولا کو فکر لاحق ہو گئی کہ اگر شیخ نے اب کسی کو بارہ جیتل دینے کو کہا تو میں کیا کروں گا۔ اسی وقت ایک شخص آیا۔ شیخ نے کہا علی تمہارے پاس جو بھی ہو وہ انھیں دے دو۔ اور اس کے بعد کبھی کسی کو پیسے دینے کی بات نہیں کی۔ اس کے بعد ہی شیخ نے بدایوں کو خیرباد

کہنے کا فیصلہ کیا اور وہاں کے تمام لوگ انھیں رخصت کرنے کے لیے آئے۔ شیخ چند قدم
چلتے تھے، لوگوں سے معذرت کرتے تھے اور ان سے واپس جانے کو کہتے تھے۔ یہ اسی
وقت تک ہوتا رہا جب تک ایک ایک کر کے سب واپس نہ چلے گئے۔ بس اکیلے علی مولا
رہ گئے۔ شیخ نے ان سے بھی کہا اب تم واپس جاؤ لیکن علی مولا نے کہا، میں جاؤں کہاں؟
آپ نے مجھے اپنا گرویدہ بنا لیا مجھے اپنا دیوانہ بنا لیا۔ اب میں آپ کے ہاتھ میں ایک
قیدی ہوں۔ اب کہاں جاؤں؟"۔ شیخ تیزی سے چل کر تیر کے زد کے فاصلے تک گئے اور
انتظار کرنے لگے یہاں تک کہ علی مولا ان کے پاس پہونچ گئے۔ انھوں نے علی مولا سے
پھر واپس جانے کے لیے کہا اور پھر وہی جواب ملا۔ شیخ پھر آگے چل پڑے، علی مولا کے
لیے رکے اور پھر ان سے واپس جانے کے لیے کہا۔ علی مولا نے وہی جواب دیا۔ تب شیخ
نے فرمایا، میں بدایوں کے لوگوں کو تمہاری نگرانی میں چھوڑتا ہوں، علی مولا روتے ہوئے
واپس چلے گئے۔

"علی مولا کے پاس کوئی علم نہیں تھا۔ وہ پانچوں وقت نماز ادا کرتے تھے اور یہی سب
کچھ تھا۔ مشائخ، علما اور دوسرے تمام لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر کے دنیا کو تج
دیا اور ان کی قدم بوسی کی۔ ان میں ایسے نشانات ظاہر تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ
(خدا کے) مقبول بندے ہیں اور جو بھی انھیں دیکھتا فوراً محسوس کر لیتا کہ یہ مرد خدا ہیں۔
جب نوجوان نظام الدین مولانا علاؤ الدین اصولی سے تعلیم حاصل کر چکے اور ان کی دستار
بندی ہونے والی تھی تو مولانا نے علی مولا کو اس موقع کے لیے دعوت دی۔ پہلے ان
سب نے ایک ساتھ کھانا کھایا، اس کے بعد دستار بندی ہوئی۔ جب دستار کا ایک پیچ ان
کے سر پر لپیٹا جاتا تھا تو وہ ہر بار اپنے استاد کے قدموں پر سر رکھ دیتے تھے۔ جب علی مولا
نے یہ دیکھا تو کہا، اے مولانا یہ (نوجوان شخص) بہت بڑا آدمی ہوگا..... واقعی بہت بڑا آدمی ہو
گا" مولانا نے ایسا کہنے کا سبب پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا، دو وجہوں سے۔ پہلی بات یہ کہ جب
کسی کے سر پہ دستار باندھی جاتی ہے تو وہ کسی کے قدموں پر نہیں گرتا لیکن اس نوجوان
شخص نے یہی کیا۔ اس کے علاوہ اس کی دستار میں کوئی ریشمی دھاگہ نہیں ہے، پوری سوتی ہے۔"
اس تذکرے میں علی مولا کی تبدیلیٔ مذہب کا جس طرح ذکر ہے اس سے
اندازہ ہوتا ہے کہ وہ یقیناً فوری تھی لیکن ناقابل فہم نہیں ہے۔ یہ بات کہ وہ ان پڑھ

رہے اور ان کی عبادت صرف پنج وقتہ نماز تک ہی محدود رہی اس کہانی کو امکانی سچائی عطا کرتی ہے۔ گاؤں میں اس قسم کے صوفی ہوتے ہیں جن کی سادگی، بے تکلفی اور خلوص نے لوگوں پر بہت اثر ڈالا۔ علی مولا کے ساتھ کوئی کرامت منسوب نہیں ہے وہ تعلیم بھی نہیں دیتے تھے۔ انھیں مکمل اطمینان قلب حاصل ہو گیا تھا اس کی وجہ سے وہ دیکھنے اور باتیں کرنے میں خدا کے مقبول بندے معلوم ہوتے ہوں گے۔ اور لوگوں کی یہ خواہش رہی ہو گی کہ ان کا اطمینان قلب ان تک بھی پہونچ جائے۔

کچھ اسی قسم کی ایک شخصیت تھے مولانا وحید۔ ان کا تذکرہ جوامع الکلم میں ملتا ہے۔ مولانا جہاں پناہ میں رہتے تھے۔ یہ حوض قتلغ خاں کے پل کے اوپر، بے قاعدہ آبادی کا ایک علاقہ تھا جو قطب مینار کے اطراف پرانے شہر، کلوکھڑی اور علاؤالدین کے نئے شہر سیری کے درمیان تھا۔ یہاں ایک چھوٹے سے آنگن میں پھوس کی ایک جھونپڑی تھی اور بانسوں پر ٹکا ہوا ایک چھجہ۔ اس میں وہ رہتے تھے۔ ان کے پاس ایک بوڑھی عورت ملازم تھی جس کا نام تھا لکھمن۔ ان کے دو دوست تھے ایک بقال تھا اور دوسرا درزی۔ وہ شیخ فریدالدین کے خلیفہ تھے اس لیے شیخ نظام الدین جب بھی شیخ قطب الدین کے مزار کی زیارت کو جاتے تو مولانا وحید سے ملنے بھی ضرور آتے۔ اس کی وجہ سے مولانا بہت خوش ہوتے۔ اگر شیخ نظام الدین سماع کی فرمائش کرتے تو مولانا اپنی نوکرانی سے بہت سی کھچڑی پکانے اور گھی لانے کو کہتے تھے۔ پھر وہ خود جا کر اپنے دونوں دوستوں اور دو ایک گانے والوں کو ساتھ لے آتے تھے۔ اس کے بعد صحن کا دروازہ بند کر لیا جاتا تھا اور یہ مختصر سا مجمع سماع کی لذت میں گم ہو جاتا تھا۔

ایک مرتبہ جب شیخ نظام الدین ان سے ملاقات کے لیے تشریف لائے تو وہ گھر پر نہیں تھے۔ نوکرانی نے شیخ کو درختوں کے ایک جھنڈ کا راستہ بتایا جہاں لوگ آتے جاتے نہیں تھے۔ وہاں دیکھا کہ مولانا اپنے دونوں دوستوں کے ساتھ سماع میں مصروف ہیں۔ مولانا کو یہ بات ناگوار ہوئی۔ انھوں نے کہا اب میری اس خفیہ جگہ کا علم ہو گیا ہے تو شیخ نظام الدین کی وجہ سے ملوک اور خان اور شاہزادے یہاں آنے لگیں گے انھوں نے شیخ سے شکایت کی آپ نے طبیعت منغض کر دی۔ شیخ نظام الدین نے

خلوص دل سے معافی مانگی وعدہ کیا کہ اس جگہ مولانا سے ملنے کبھی نہ آئیں گے اور درخواست کی کہ سماع جاری رکھیئے۔ مولانا خوش ہو گئے اور شیخ کو بھی سماع میں شرکت کی اجازت دے دی۔

یہ بھی ہیں ایسے صوفی نظر آتے ہیں جو نیت کے سچّے تھے لیکن ان کی کوئی بلند روحانی خواہشات نہیں تھیں۔ ان کو دنیا کی فکروں سے آزادی، توجہ ہٹانے والے سماجی رشتوں سے آزادی اور سماع کی لذت ہی کافی تھی۔ لوگ اپنے مسائل یا درخواستیں لے کر ان کے پاس نہیں آتے تھے اور نہ ان سے کرامت کی کوئی توقع رکھتے تھے۔ اور وہ خدا کا شکر ادا کرتے تھے کہ مجھے سکون چین اور گم نامی بخشی۔

یہ صوفیوں کی وہ قسمیں ہیں جو اپنے مجاہدوں اور اوراد و نوافل کے باوجود اپنے طور طریقوں میں نارمل تھے۔ یہ سب اصحابِ صحو کی صف میں آتے ہیں۔ اب ہم کچھ مثالیں اصحاب سکر کی دیں گے اور ان کی جو اپنے وجود اور اپنی روحانی قوت کو چھپانے کی کوشش کرتے تھے۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں کے متعلق معلومات بہت کم ہیں۔ یہ لوگ کسی قسم کے نظم و ضبط کو نہیں مانتے تھے چاہے ان کی کرامت کے قصے سن کر لوگ بڑی تعداد میں ان کے پاس کیوں نہ آتے ہوں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کے کوئی استاد تھے نہ روحانی معلّم۔

ابتدائی تذکروں میں اس قسم کا پہلا نام شیخ بدھنی کا ملتا ہے۔ بدھنی مٹی کا ایک ٹونٹی دار لوٹا ہوتا ہے۔ ایک تذکرے کے مطابق شیخ کو یہ نام اس وقت ملا جب وہ منگولوں کی قید میں تھے۔ انھوں نے اپنے ساتھ کے سارے قیدیوں کو پانی پینے کے لیئے اپنی بدھنی دے دی۔ لوگ پیتے رہے اور پانی ختم نہیں ہوا۔ ہم جو ان کے بارے میں یقین سے جانتے ہیں وہ اتنا ہے کہ وہ کیتھل کی ایک مسجد میں اپنے دن رات عبادت میں بسر کیا کرتے تھے۔ وہ برہنہ رہتے تھے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ اپنی برہنگی ڈھانپنے کے لیے ان پر نہ کبھی زور ڈالا گیا نہ قائل کیا گیا ان کی زیارت کے لیے بے شمار لوگ آتے تھے جن میں دانش منداور دنیادار علما بھی ہوتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار انھوں نے ایسے ہی لوگوں کے ایک گروہ سے پوچھا کہ کیا جنت میں بھی نماز پڑھنی ہوگی۔ جب ان سے کہا گیا کہ وہاں نماز ضروری نہ ہوگی تو انھوں نے جواب دیا تو پھر میں ایسی جنت میں نہیں جانا چاہتا۔ ممکن ہے شیخ بدھنی نے یہ سوال اپنی اطلاع کے لیے پوچھا ہو لیکن زیادہ امکان یہ ہے کہ وہ دانش مندوں کو یہ بتانا چاہتے تھے کہ نماز

طاعت کا عمل نہیں بلکہ وصل الٰہی کا ایک ذریعہ ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ سماع کے جائز یا ناجائز ہونے پر تو مسلسل اور کبھی کبھی تو متشدد بحثیں ہوتی تھیں لیکن سرکاری علماء نے شیخ بدھنی کی برہنگی پر اصولاً بھی کوئی اعتراض نہیں کیا۔ شیخ نظام الدین اسے جائز نہیں سمجھتے تھے لیکن اس کے خلاف انھوں نے کہا کچھ نہیں۔ انھوں نے صرف اتنا کہا کہ غالباً شیخ بدھنی کا کوئی پیر نہیں تھا جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ شیخ بدھنی کی برہنگی خود ان کی ذاتی پسند ہے۔ جو کسی قسم کے تزکیۂ نفس کا جزو نہیں ہے۔ چنانچہ شیخ بدھنی کے نہ کوئی پیش رو تھے نہ کوئی وارث۔ لوگ ان سے اتنے متاثر رہے ہوں گے کہ وہ یہ بھی یقین کرنے کے لیے تیار تھے کہ ان کی برہنگی مسجد کے احترام کو مجروح نہیں کرتی۔ لوگوں کو اس سے بھی غرض نہیں تھی کہ وہ واقعی ان پڑھ ہیں کہ یہ صرف ایک پردہ ہے کیونکہ انھیں یقین تھا کہ وہ بہر حال ہیں ایک روحانی بزرگ اور خدا کے مقبول بندے۔

شیخ نظام الدین حسب معمول بڑے احترام کے ساتھ ایک صوفی خواجہ احمد معشوق کا ذکر کرتے ہیں جو فرض کی نمازیں نہیں پڑھتے تھے اور انھوں نے کرامت کے ذریعہ ثابت کیا تھا کہ میں نماز سے مستثنیٰ ہوں۔ ایک بار سخت جاڑے کے زمانے میں وہ دریا میں اتر گئے اور خدا سے پوچھنے لگے بتا میرا مقام کیا ہے۔ وہ اس وقت تک دریا سے باہر نہیں نکلے جب تک غیب سے آواز نہیں آگئی۔ آواز نے ان سے کہا کہ اور صوفی تو عاشق ہیں صرف تم خدا کے معشوق ہو۔ شیخ نظام الدین ہی نے بدایوں کے شیخ محمود نخاسی کا قصہ بھی بیان کیا ہے۔ ایک عالم ان کے پاس گئے اور ان سے روحانی ہدایت چاہی۔ انھوں نے کہا، تھوڑی شراب لے آؤ، ایک ملازم کو بھیج کر شراب منگائی گئی۔ اور ان کے سامنے رکھ دی گئی۔ اس کے بعد انھوں نے عالم سے کہا میرے ساتھ دریا کے کنارے چلو۔ جب وہ دونوں وہاں پہونچ گئے تو انھوں نے عالم سے کہا شراب انڈیل کر مجھے پیش کرو۔ جب وہ نشے میں آگئے تو کہا، آؤ کپڑے اتار کر نہائیں، نہا چکے تو کہا، تمہارے لیے ضروری ہے کہ پانچ عادتیں اختیار کرو۔ پہلی عادت یہ کہ اپنا دروازہ ہمیشہ کھلا رکھو تاکہ جو آنا چاہے تمہارے گھر میں آسکے، دوسری یہ کہ جب بھی کسی کو سلام کرو تو لبوں پر مسکراہٹ، نظروں میں خیر مقدم اور چہرے پر خوشی کے آثار

رہیں۔ تیسری: تمہارے پاس جو بھی ہے چاہے زیادہ ہو یا کم ہاتھ روکے بغیر دیا کرو چوتھی دوسروں پر بارمت بنو اور پانچویں: اپنا جسم دوسروں کا وزن اٹھانے کے لیے پیش کر دیجیے

جوامع الکلم میں ذرا تفصیل سے دو اشخاص کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں ایک ہیجڑا تھا جس کا نام راحت تھا اور ایک گم نام درویش جو ایک مسجد کے پیچھے چھت پر لیٹے رہتے تھے اور صرف ایک پرانے چیتھڑے سے اپنی برہنگی ڈھانپے رہتے تھے۔ ان دونوں حکایتوں میں صوفی کی روحانی قوت کا مکتبی ملاّ کے انتہائی ناقص علم اور روحانیت کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے۔

پہلی حکایت مولانا بدرالدین سمرقندی کے متعلق ہے۔ لوگ ان کا بڑا احترام کرتے تھے اور ایک بار جب دہلی میں خشک سالی ہوئی تو لوگوں نے ان سے جا کر کہا کہ کل بارش کے لیے باجماعت نمازِ استسقا ہوگی اور آپ اس کی امامت کریں تو عنایت ہوگی۔ ظاہر ہے مولانا کو یہ درخواست قبول کرنی پڑی لیکن وہ بڑی پریشانی میں پڑ گئے کیونکہ انھیں خوف تھا کہ نماز کی وجہ سے بارش ہوگی نہیں۔ جوں جوں وقت قریب آتا گیا ان کی پریشانی بڑھتی گئی اور وہ اب کوئی بھی راستہ اختیار کرنے کے لیے تیار تھے۔ اسی وقت ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ میں آپ کو ایسے شخص کے پاس لے جا سکتا ہوں جو اگر چاہے تو بارش ہو سکتی ہے۔ اپنی شہرت کی حفاظت کی خاطر مولانا تیار ہو گئے کہ شام کو اندھیرا ہونے کے بعد ملاقات کے لیے جائیں گے۔ شام کو انھیں ایک ہجڑے کے دروازے پر لے جایا گیا جس کا نام راحت تھا۔ ظاہر ہے جب ہجڑے نے مولانا کو اپنے دروازے پر ایک سوالی کی حیثیت سے دیکھا تو اسے حیرت ہوئی۔ جب اس سے بتایا گیا کہ مولانا کے تشریف لانے کا کیا مقصد ہے تو اس نے وضو کے لیے پانی اور جا نماز منگائی۔ نماز ادا کر کے اس نے مولانا سے کہا آپ کل نمازِ استسقا پڑھائیے۔ اس کے بعد اس نے اپنے لباس کے کونے سے ایک چھوٹا سا ٹکڑا پھاڑا اور مولانا سے کہا کہ اگر نماز کا کوئی اثر نہ ہو تو یہ کپڑا جو میں آپ کو دے رہا ہوں اسے نچوڑ دیجئے گا اور اللہ تعالےٰ سے دعا کیجئے گا کہ ہجڑے راحت کے لباس کی لاج رکھ لے جو وہ تیرے نام اور تیری خاطر ہی پہنتا رہا ہے۔ مولانا نے

بڑے احترام سے اس کپڑے کے ٹکڑے کو اپنی پگڑی میں رکھ لیا اور رخصت ہوئے۔

دوسرے دن انھوں نے جماعت کے ساتھ نمازِ استسقا پڑھائی لیکن نتیجہ کچھ نہیں نکلا۔ تب انھوں نے راحت کے دئے ہوئے کپڑے کو نچوڑا اور وہی کہا جو ان سے کہا گیا تھا۔ انھوں نے جیسے ہی دعا کی بادل آنا شروع ہو گئے اور موسلا دھار بارش شروع ہو گئی۔ یہ حکایت بیان کرنے کے بعد شیخ گیسو دراز نے حاضرین سے دریافت کیا "اب آپ کیا کہیں گے؟ راحت کس قسم کا "ہجڑا" تھا؟ وہ اللہ کے مقربین میں سے تھا۔۔۔۔۔ ہمیں ظاہری چیزوں پر نہ جانا چاہیے"

دوسری حکایت دہلی کے ایک درزی کی ہے جو مولانا برہان الدین بلخی کے مدرسے میں داخل ہو گیا تھا۔ ایک دن جب طالب علم آپس میں کسی سوال پر بحث کر رہے تھے تو اس نے بڑی معصومیت سے ایک درویش کا جملہ دہرا دیا جس کی خدمت میں وہ حاضری دیا کرتا تھا۔ اس کی فوراً فہمائش کی گئی کیونکہ دانش مندوں کا طریقہ ہے کہ وہ صوفیوں سے کہتے ہیں، "پہلے مسلمان بنو پھر (عالمانہ مباحث میں شرکت کے لیے) اپنی سند پیش کرو۔ تم جاہل ہو، مذہب سے دور ہو، ملحد ہو، وغیرہ وغیرہ"

درزی درویش کے پاس پہونچا اور جس معصومیت سے اس نے دانش مندوں کے درمیان وہ جملہ دہرایا تھا اسی طرح درویش کو بتادیا کہ بحث کے درمیان کیا ہوا تھا۔ درویش کو بہت غصہ آیا۔ اس نے ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر مارا اور کہا، ہم نے مولانا کی کتاب بند کر دی۔ دوسرے دن جب مولانا پڑھانے آئے تو انھیں احساس ہوا کہ وہ سارا پڑھا پڑھایا بھول چکے ہیں۔ اس دن تو انھوں نے اس پریشانی سے نکلنے کے لیے اپنی ذہانت کو استعمال کیا لیکن اب یہ سوچ کر وہ خوف زدہ ہو رہے تھے کہ میری شہرت اور پیشہ دونوں کو خطرہ لاحق ہو گیا ہے۔ بالآخر درزی کو اندازہ ہو گیا کہ معاملہ کیا ہے۔ وہ درویش کے پاس پہونچا، مولانا کی طرف سے معافی کا خواستگار ہوا اور انھیں درویش کی خدمت میں حاضر کرنے کی اجازت طلب کی۔ جب اجازت مل گئی تو وہ مولانا کے پاس پہونچا اور تجویز پیش کی کہ آپ کا علم اس طرح واپس لایا جا سکتا ہے۔

مولانا آن ہاں کے موقف میں تو تھے نہیں۔ وہ درویش کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے آمادہ ہوگئے اور درزی کے مشورے پر انھوں نے کاغذ کا ایک پرزہ اپنی آستین میں رکھ لیا۔ تب درزی انھیں ایک مسجد کے پیچھے ایک چھت پر لے گیا جہاں درویش لیٹا رہتا تھا۔ جب وہ لوگ وہاں پہونچے تو درزی نے مولانا کی طرف سے گڑگڑا کر معافی مانگی اور ان کی وکالت کی۔ درویش نے لیٹے لیٹے مولانا پر درشتی سے نگاہ ڈالی ان کی بددماغی پر لعن طعن کی اور کہا حاجت رفع کرنے کے لیے جس طرح نماز پڑھی جاتی ہے اس طرح جاکر نماز ادا کرو۔ لیکن اس طرح بھی مولانا کا علم واپس نہ آیا اور درویش نے ان سے اعتراف کرالیا تھا کہ وہ بالکل جاہل ہیں۔ تب درویش نے مولانا سے کہا جو کاغذ تم لائے ہو مجھے دو۔ اس نے اپنے جسم سے کچھ مٹی لی اور کاغذ کے پرزے پر اسے مل دیا۔ مولانا کا علم واپس آگیا۔ یہ حکایت بیان کرنے کے بعد شیخ گیسو دراز نے فرمایا کہ جو راستے بے قاعدہ نظر آتے ہیں لیکن اصل میں ایسے ہیں نہیں ان کا شمار ممکن نہیں[52]

صوفیائے کرام کا مطمحِ نظر اتنا وسیع تھا کہ وہ پوری نیک نیتی اور خلوص سے یہ تسلیم کرتے تھے کہ خدا تک پہونچنے کے بہت سے راستے ہوسکتے ہیں۔ ہر شخص کے ساتھ اللہ کے راز، اس کے اسرار، اس کے رشتے الگ الگ ہوتے ہیں[53]۔ جب قدامت پسند صوفی شریعت کی پابندی پر اصرار کرتے تھے تو در اصل وہ روحانی زندگی میں نظم و ضبط اور نظام پر زور دیتے تھے۔ اس نقطۂ نظر کے حق میں اتنا کچھ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ایک کلیہ کے طور پر اصحابِ صحو کو اصحابِ سُکر پر فوقیت دی جاتی ہے ہم اسے تعصب نہیں کہہ سکتے۔ ایک منصفانہ فیصلے کی خاطر اور اخلاقی اصولوں کی خاطر جب بھی ضرورت ہوئی تو اس کلیہ کو درست کرلیا گیا[54]۔ اصحابِ سُکر میں اصحابِ ناز بھی داخل تھے جن کے ناز خدا اس قدر اٹھاتا تھا کہ ان کی ہر خطا معاف تھی۔ شیخ نصیر الدین کہتے تھے کہ یہ لوگ ان کے مقابلے میں بلند تھے جو طاعت اور خدمت کے ذریعہ خدا کی خوشنودی چاہتے تھے[55] لیکن اصحابِ ناز کی اہمیت صرف ایک روایت ہی ہے ان کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں۔

شیخ نظام الدین کا انتقال ۱۳۲۵ء میں ہوا اور دہلی میں ان کے خلیفہ شیخ نصیرالدین کا ۱۳۵۶ء میں۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ روحانی سلطنت جس کی بنیاد بارھویں صدی کے اواخر میں ڈالی گئی تھی بڑی شان وشوکت اور قوت کے ساتھ ابھری اور شیخ نظام الدین اولیاء کی شخصیت میں اپنے نقطۂ عروج کو پہونچی۔ کوئی تیس برس سے اوپر شیخ نصیرالدین اس سلطنت کو جوڑے بیٹھے رہے اور اسے زوال اور بیرونی حملے سے بچائے رہے۔ لیکن وہ عظیم جذبۂ روحانی، وہ زلزلہ جو بلندوبالا پہاڑوں کو جنم دیتا ہے غائب ہوگیا۔ پہاڑوں کو پار کرکے ہم ایک میدان میں داخل ہوتے ہیں جو تاحدِ نظر پھیلا ہوا ہے۔ کہیں کہیں جو ایک آدھ پہاڑی نظر آجاتی ہے تو وہ اس کے سپاٹ پن میں اور شدت پیدا کرتی ہے۔

اس احساس کی توثیق اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ شیخ نصیرالدین نے حکم دیا کہ خلافت کی جو نشانیاں میرے پیر نے دی تھیں وہ میرے ساتھ ہی دفن کردی جائیں۔ انھوں نے یہ نشانیاں اپنے کسی خلیفہ کو نہیں دیں۔ لیکن اس کے باوجود اس احساس کا کوئی جواز نہیں نظر آتا۔ فقہ اور مذہبی علم کی طرح تصوف بھی اپنے ساتھ تمام ترکی، ایرانی اور عرب روایات لے کر ہندوستان آیا۔ روحانی زندگی کی طرف کسی نئی نہج کی کوشش نہیں ہوئی۔ ایسی بھی کوئی شہادت موجود نہیں ہے جو یہ کہے کہ ہندوؤں کی بڑے پیمانے پر تبدیلیٔ مذہب کی کوشش کی گئی جس کی وجہ سے ضرورت محسوس ہوتی کہ اسلامی عقائد کو اس طرح از سر نو پیش کیا جائے کہ ہندوؤں کی ذہنیت اور ان کی روحانی روایات کو تسکین ملے۔

ایسے کم ہی متناقض، لطیف اور حیرت ناک اقوال ملیں گے جو شیخ ابوالحسن خرقانی جیسے صوفی کی جرأت قلندرانہ تک پہونچ سکیں۔ اگر چودھویں صدی کے آخری نصف حصے میں ہمیں صوفیوں اور تصوف میں ایک باسی پن محسوس ہو تو اسے نئی بات نہ سمجھنا چاہیئے۔ کم سے کم ہم یہ تو نہیں ثابت کر سکتے کہ یہ بات ابتدا ہی سے موجود نہیں تھی۔

سیاسی حالات کی طرف اشارہ کرکے اس تاثر کو صحیح ثابت نہیں کر سکتے کہ

روحانی زوال شروع ہو چکا تھا۔ اس عروج اور زوال کو دیکھنے کے لیے ہم نے زیادہ تر چشتیوں ہی کو سامنے رکھا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ چشتی سرکار انتظامیہ میں کبھی شریک نہیں ہوئے۔ انھوں نے بلبن اور علاؤالدین جیسے حکمرانوں کو مسترد کر دیا۔ محمد تغلق نے اس بات پر اصرار کر کے شیخ نظام الدین کے خلفاء کے بڑے گروہ کو توڑ ڈالنے کی کوشش کی کہ ان کی جہاں زیادہ ضرورت سمجھوں گا وہاں بھیجوں گا۔ لیکن نہ تو وہ انھیں منتشر کرنے میں پوری طرح کامیاب ہو سکا نہ انھیں اپنی پالیسی کے ساتھ وابستہ کرنے میں۔ اس کی موت، اس کی سلطنت کے انتشار اور دہلی میں فیروز تغلق جیسے کم زور بادشاہ کی تخت نشینی سے کچھ سکون محسوس ہونا چاہیے تھا۔ اور روحانی کوششوں میں کمی آنے اور ہمت شکنی کے بجائے ابھار آنا چاہیے تھا۔ اگر صوفیوں میں جوش ولولے کی کمی آئی تو اس کی وجہ سیاسی حالات میں تبدیلی نہیں تھی۔

اس کے برعکس جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں صوفیائے کرام کے خیالات تیزی سے پھیل رہے تھے۔ شیخ نصیرالدین نے شیخ نظام الدین کا ایک بیان نقل کیا ہے کہ انھوں نے خود کبھی کچھ نہیں لکھا اور نہ ان سے پہلے کسی چشتی شیخ نے لکھا اور ان کے اقوال پر مبنی جو ملفوظات ہیں وہ غیر مستند ہیں۔ شیخ نظام الدین نے یقیناً یہ کہا ہوگا کیونکہ ایسی بہت سی کتابیں تھیں جن میں ممتاز صوفیائے کرام اور خود تصوف کے متعلق غیر معتبر باتیں تھیں لیکن اگر ان کتابوں میں کرامت کے متعلق ناقابل یقین باتیں اور ایسی ہی غیر معتبر واقعات تھے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ تاریخی اور روحانی طور پر ان کی کوئی قدر و قیمت نہیں تھی لیکن خاصی بڑی تعداد میں لوگ انھیں پڑھتے تھے۔ ان کی وجہ سے طرح طرح کے روحانی تجربے کرنے اور مہمیں سر کرنے کی کوششیں کی گئی ہوں گی۔ لیکن ردعمل میں نہ ولولہ تھا نہ گہرائی۔ ایسا لگتا ہے کہ شیخ کی طرح مرید بھی شخصیت کی حیثیت سے سکڑ گیا تھا۔ ۱۳۲۵ء اور ۱۴۰۰ء کے درمیان یعنی شیخ نظام الدین اور شیخ گیسو دراز کے درمیانی زمانے میں جو تبدیلی نمایاں ہوئی اسے سمجھنے میں جوامع الکلم کا مطالعہ ہماری مدد کر سکتا ہے۔

ہم جوامع الکلم کے ایسے بیانات سے صرف نظر کر سکتے ہیں جیسے دنی زمانہ وہ بھی درویش (سمجھا جاتا) ہے جو چاہتا ہے کہ لوگ اس کے پاس آئیں اور دیکھتا

رہتا ہے کہ دوسرے درویشوں کے پاس کون بڑے لوگ جاتے ہیں[56]۔ ایسے بیان کشف المحجوب میں بھی مل جاتے ہیں جو اس سے تقریباً تین سو سال پہلے لکھی جا چکی تھی[57]۔ لوگ دین کی روشنی سے دور ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ اب وہ اسے (صرف) دور کا چراغ سمجھتے ہیں[58]۔ ایسے بیان بھی مذہبی قنوطیت میں نئے نہیں ہیں۔ "اب لوگ مسلمان پیدا ہوتے ہیں۔ انھیں اسلام مقررہ عادتوں اور رسم و رواج کی شکل میں وراثت میں ملتا ہے۔ یہ صورت حال کا حقیقت پسندانہ اعتراف ہے جس میں اصلاح کے امکانات کا بھی اشارہ ملتا ہے۔ "پیر کے بغیر شیطان کے بہکاوے سے بچنا ممکن نہیں"[59]۔ یہ بیان رویہ میں ایک باریک تبدیلی کا غماز ہے: سلوک کی راہ پر چلنا نہ جرأت مندانہ عمل ہے نہ روحانی فیصلہ بلکہ بچنے کی ترکیب ہے۔ "پیر کی اطاعت اسی طرح واجب ہے جس طرح خدا کی اطاعت"[60]۔ دراصل اس بیان کی ایک مبالغہ آمیز صورت ہے کہ "یہ حکم پیغمبر ہے"[61]۔ لیکن شیخ نظام الدین کی طرف جو یہ بیان منسوب کیا جاتا ہے کہ جس نے میری بیعت کی یا جس نے میری طرف دیکھا یا جو غیاث پور سے ہو کر گزرا اسے بھی نجات حاصل ہوگی دراصل تصوف کا مضحکہ اڑانا ہے[62]۔ اب پیر ایک بلند شخصیت نہیں رہ گیا تھا جو مریدوں کی رشد و ہدایت میں مصروف ہو بلکہ ایک جادوئی علامت بن گیا جو مرید کی کسی کوشش کے بغیر نتائج برآمد کر دیتا ہے۔ اگر ہم اس کے ساتھ اس بات کو بھی جوڑ دیں کہ پیر کی جانشینی وراثتاً طے ہونے لگی تھی اور شیوخ کے بیٹے اس احساس کے بغیر ان کے جانشین بن بیٹھتے تھے کہ ان کے آباد اجداد نے اس کے لیے بڑے روحانی مجاہدے کیے تھے[63] تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ خانقاہ اب مفادات کا گڑھ بن گئی تھی اور ایمان کی بات یہ ہے کہ روحانیت، شہرت اور دنیاوی اثرات کا ذریعہ اور ایک لائق احترام پیشہ بن گئی تھی۔ شیخ نظام الدین نے فرمایا تھا: "دنیا میں اتنا دکھ کسی نے نہ اٹھایا ہوگا جتنا مجھے اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ اتنے لوگ میرے پاس آتے ہیں اور اپنے دکھ درد کی داستانیں بیان کرتے ہیں کہ یہ میرے ذہن پر ایک بار بن جاتے ہیں اور مجھے تکلیف ہوتی ہے۔ اور جھنجھلاہٹ آتی ہے۔ اپنے مسلمان بھائی کے دکھ پر جو دل متاثر نہ ہو وہ واقعی عجیب ہوگا۔" اس کے مقابلے میں شیخ گیسو دراز تقریباً آسودہ خاطر نظر آتے ہیں۔ دنیا کے ساتھ صوفی کے معاملات کے سوال سے بحث کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ صوفی کے

لیے یہی بہتر ہے کہ وہ اس سے الگ رہے۔ چونکہ وہ مکمل طور پر اپنے آپ کو اس سے جدا نہیں کر سکتا اس لیے وہ صرف اس حد تک اس سے تعلق رکھے کہ کوئی اچھا کام کر سکے۔ اسے اس پرند کی طرح ہونا چاہیئے جو ایک چشمے سے پانی پیتا ہے جو اپنی چونچ میں پانی لیتا ہے لیکن اس کا جسم خشک رہتا ہے[۱۰۹] رویہ میں زیادہ گہری تبدیلی اس تصور سے محسوس کی جاتی ہے جو خوش قسمت انسان کے متعلق اپنایا گیا۔ اب بھوک اور تنگ دستی کو دربار خداوندی میں قبولیت کی نشانیاں نہیں سمجھا جاتا۔ شیخ گیسو دراز اس کو سب سے زیادہ خوش قسمت انسان سمجھتے ہیں جسے مال دنیا میں بہترین چیزیں حاصل ہوں اور جس کا پاک ذہن خدا کی طرف رجوع ہو۔ تزکیۂ نفس کو ایسے ہی شخص سے جانچنا چاہیئے کیونکہ ایسا درویش جس کے پاس کچھ نہیں ہے وہ صرف دیوار سے سر ہی ٹکرا سکتا اور خواہشوں کو دبا ہی سکتا ہے[۱۱۰]

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ صوفیوں اور تصوف میں باریک سی تبدیلی آگئی تھی۔ لیکن شہادت کے کسی ایک پہلو سے یہ نتیجہ نکالنا بہت غلط ہوگا کہ عام زوال شروع ہو چکا تھا۔ سیاسی اقتدار، قدامت پسندی اور تصوف نے تقریباً ایک ہی زمانے میں اپنے پیر جمائے اور ایسی تطبیق کی ضرورت تھی کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو پھیلنے کا مناسب موقع ملے۔ چشتی صوفیائے کرام نے ریاست اور قدامت پسندی کے مذہبی اور اخلاقی دونوں دعوؤں کو مسترد کر دیا اور انھیں اپنے مقام کے لیے جدوجہد کرنی پڑی۔ محمد تغلق کے زمانے میں یہ لڑائی ہاری نہیں جیتی گئی۔ اس نے شیخ شہاب الدین حق گو کو اپنے محل کی دیوار سے پھنکوا تو دیا لیکن جب شیخ فخر الدین زرّادی نے اس سے کہا کہ جھنجلائے ہوئے درندے کی طرح کام مت کر تو وہ اپنے نامراد غصے میں دانت ہی پیس کر رہ گیا[۱۱۱]

ہانسی کے شیخ قطب الدین منور پر اسے اپنی نوازش مسلط کرنی پڑی اور جوامع الکلم کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے شیخ نصیر الدین کے لیے دو ہزار تنکے مہینے کا وظیفہ مقرر کیا تھا لیکن شیخ نصیر الدین نے اسے کبھی ہاتھ نہیں لگایا کیونکہ وہ اسے نجس سمجھتے تھے اس لیے خانقاہ کے لیے استعمال نہیں کر سکتے تھے۔ یہ سب چیزیں چھپی تو رہ نہیں سکتی تھیں۔ جب محمد تغلق کو ناکامیوں اور بدبختیوں کا سامنا کرنا پڑا تو لوگوں نے فوراً کہنا

شروع کیا کہ یہ سب علما اور شیوخ کے ساتھ بدسلوکی کا نتیجہ ہے۔ اگر فیروز تغلق کمزور اور نرم تھا تو اس کی وجہ صرف اس کا مزاج نہیں تھا۔ اسے مجبوراً مقابلے میں ایک شکست خوردہ انسان کی طرح برتاؤ کرنا پڑا تھا لیکن ریاست اور حکمران واقعی اپنی دولت اور طاقت سے محروم نہیں ہوئے۔ اس رسہ کشی میں صوفیائے کرام کی جیت تو ہوئی لیکن بات یہ تھی کہ اگر ریاست کے ساتھ ایک قسم کا رشتہ استوار نہ کر لیتے تو توازن برقرار نہ رکھ پاتے اور پیچھے کی طرف گرتے۔ نتیجے میں ایک اتحاد سا پیدا ہوا جس کی بنیاد تھی صوفیوں اور حکمرانوں کے درمیان جذبۂ خیر سگالی اور ایک دوسرے کی پوزیشن کا احترام۔ صوفی روحانی اعتبار سے شدومد نہیں دکھا سکتے تھے کیونکہ اب ان کے سامنے کوئی چیلنج نہیں رہا تھا اور اگر ان میں شدومد باقی نہ رہ گئی تو یہ محسوس ہونا ناگزیر تھا کہ ان میں جوش و ولولہ ختم ہو چکا ہے۔

چونکہ قدامت پسند صوفی یعنی وہ واحد صوفی جنھوں نے اپنے خیالات کی ضابطہ سازی کی تھی شریعت پر کاربند رہنے پر اصرار کرتے تھے اس لیے صرف ایک سوال کو چھوڑ کر قدامت پسندوں کے ساتھ ان کا کوئی جھگڑا نہیں تھا۔ وہ ایک سوال تھا سماع کا اور اس سوال پر وہ قدامت پسندوں سے جیت گئے۔ صوفیائے کرام کے اخلاقی اور روحانی معیار تو بہرحال زیادہ بلند تھے اور جب ایک بار حکمرانوں نے اپنا رویہ بدلا تو سرکاری علماء اس پوزیشن ہی میں نہیں رہ گئے کہ کوئی کارروائی کرتے۔ اس طرح تصوف کے مدمقابل اب کوئی چیز تھی نہیں۔

ہم یہ خیال پہلے ہی ظاہر کر چکے ہیں کہ ایک جوڑنے والی قوت کی حیثیت سے قدامت پسندی ناکام ہو چکی تھی۔ رہ گئے صوفیائے کرام تو وہ اپنے انفرادیت پسند طرزِ انداز، اور مختلف سلسلوں اور خانقاہوں میں منظم ہونے کی وجہ سے پوری مسلم امت کے لیے جوڑنے اور متحد کرنے والی طاقت نہیں بن سکتے تھے۔ لیکن ایک ہی سلسلے کے مرید آپس میں برادرانہ رشتے استوار کرنے میں کامیاب ہوئے۔ کسی ایک شیخ کے مرید آپس میں بہت متحد رہتے تھے۔ جوامع الکلم میں ایک شیخ کے دو مریدوں کا واقعہ درج ہے کہ کس طرح اس برادری سے وفاداری دوسری تمام وفاداریوں پر بھاری تھی۔ سلطان علاؤالدین نے حکم دیا کہ جالور کے ایک متصرف کی آنکھیں نکلوالی جائیں کہ اس نے کوئی جرم کیا تھا۔ جو عہدے دار یہ حکم لے کر جالور گیا وہ شیخ نظام الدین کا مرید تھا

اور اسے پتہ چلا کہ متصرف بھی ان ہی کا مرید ہے۔ چنانچہ اس نے یہ حکم نامہ دینے سے انکار کر دیا اور اعلان کر دیا کہ میں اس کے نتائج بھگتنے کے لیے تیار ہوں لیکن متصرف کو بھی فکر تھی کہ میرے پیر بھائی کو کوئی نقصان نہ پہونچے چنانچہ فیصلہ یہ ہوا کہ دونوں ساتھ ساتھ دہلی جائیں اور سلطان کے سامنے اپنے کو پیش کریں[۳۵] ایسے کم ہی مرید ہوں گے جو اپنے پیر بھائی کی خاطر اتنا بڑا خطرہ مول لینے کو تیار ہوں گے لیکن شیخ کے ساتھ وفاداری کا اشتراک تقلید کے مقابلے میں کہیں زیادہ متحد کرنے والی قوت تھی۔

ایک آخری بات، اگر تصوف بظاہر وہ روحانی شدومد نہیں رہ گئی تھی تو یہ بھی واقعہ ہے کہ اس کا تبلیغی یا مشنری کردار زیادہ نمایاں ہوگیا۔ اس کی تبلیغی سرگرمی کا ایک پہلو یہ تھا کہ اس نے بلند تر مذہبی اور روحانی معیاروں کا پرچار کرنے کی کوشش کی۔ شیخ حمید الدین سوالی کے خطوط، خواجہ ضیا نقشابی کی تصنیفات، شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے مکتوبات اور شیخ گیسو دراز کی تصانیف اس کی مثالیں ہیں[۳۶] اس کا دوسرا پہلو ہے ہندو دھرم کی روحانی اور اخلاقی قدروں کی چھان پھٹک، ان کو اپنانا یا مسترد کرنا۔ شیخ فرید الدین اور شیخ نظام الدین کے متعلق جو تذکرے ہیں ان میں جوگیوں کی آمد کا ذکر ہے۔ شیخ نظام الدین تو خاص طور پر بڑے کھلے ذہن کے انسان تھے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوؤں کا اسلام قبول کرنا مسلمانوں کی روحانی کوششوں اور تزکیہ نفس کا ضمنی ثمر ہونا چاہیئے۔ ایک موقع پر تو انھوں نے ایک نومسلم کے بھائی کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کرنے سے صاف انکار کر دیا[۳۷] ہمیں علم نہیں کہ شیخ نظام الدین نے یوگ یا ہندو مابعد الطبیعات کے اصولوں یا عمل کا مطالعہ کیا تھا یا نہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ شیخ نصیر الدین نے مطالعہ کیا تھا۔ انھوں نے یوگیوں کے گروسدھوں کا ذکر کیا ہے جو خاص مقررہ سانس لیتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی کو چاہیئے کہ اپنے سانس کی آمدورفت پر دھیان رکھے اور سانس روکنا سیکھے تاکہ یکسوئی حاصل کر سکے۔ شیخ گیسو دراز اس سے بہت آگے گئے۔ کئی بار ان کے عالم میرے پاس آئے، ڈ کا اور مناظرہ کیا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے ان کی سنسکرت کی کتابیں پڑھی ہے اور میں ان کی اسطور سے واقف ہوں۔ میں نے ان سے پہلے اس کے متعلق بات کی۔ میں

نے ان کے اعتقادات کے بارے میں جو بتایا اسے انھوں نے بخوشی مان لیا۔ تب میں نے اپنے دین کی تشریح شروع کی۔ میں نے دلیل کے مقابلے میں دلیل رکھی اور اس کے بعد میں نے ترجیح بیان کی۔ وہ حیرت میں رہ گئے۔ وہ رونے لگے۔ وہ میرے سامنے اس طرح ڈنڈوت کرنے لگے جیسے اپنے بتوں کی پرستش کے وقت کرتے ہیں۔ میں نے کہا "یہ سب بے کار ہے۔ ہمارا معاہدہ یہ تھا کہ جو فریق صحیح نظر آئے اس کے اعتقادات کو دوسرا فریق قبول کرے گا۔" ایک بولا "میری ایک بیوی ایک بچہ ہے اور گھر کی دیکھ بھال کی ذمہ داری ہے"، دوسرا بولا "میں کیا کروں؟ ہمارے پرکھے اسے مانتے چلے آئے ہیں۔ ان کے لیے جو (اچھا) تھا وہ ہمارے لیے بھی (اچھا) ہے۔"[33]

شیخ گیسودراز نے تصوف کی تعلیمات کا پرچار اپنی سرگرمی کا اہم جزو بنالیا۔ ان کا رسالہ معراج العاشقین اب بھی دستیاب ہے اور اردو میں لکھی ہوئی پہلی (یا دوسری) کتاب کی حیثیت سے اس کا مطالعہ اب بھی بڑے پیمانے پر کیا جاتا ہے۔ اس کی ابتدا اس بیان سے ہوتی ہے کہ وجود کی پانچ شکلیں ہیں۔ ان کو علم اور کشف کی پانچ منزلوں کے اور اس کے بعد جسم، نفس، دل، روح اور ذات کے مترادف قرار دیا ہے۔ عشق وصال خداوندی کا ذریعہ ہے اور اس لیے سب سے زیادہ اہمیت اسی کو دی گئی ہے۔ عشق کے کیا معنی ہیں اسے رسول خدا کے واقعہ معراج کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے۔ اس کے بعد ایک سچے مسلمان کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں اور رسالے کے اخیر میں پیر کی خوبیاں گنائی گئی ہیں جس کے بغیر اخلاقی اور روحانی تکمیل ممکن نہیں۔ ہمارے معیاروں کے مطابق تصوف کا یہ کوئی سلیس اور آسانی سے سمجھ میں آنے والا رسالہ نہیں ہے لیکن اگر ہمارے سامنے وہ تمام رسائل ہوتے معراج العاشقین جس کا حصّہ ہے تو شاید ہمارا احساس اس سے مختلف ہوتا۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ جس طرح وہ مسلم اور ہندو عقائد کے درمیان سختی سے فرق کرتے ہیں اس سے ان کا قدامت پسند ہونا ثابت ہے لیکن اس کے بھی اشارے ملتے ہیں کہ دوسرے اثرات سے وہ مبرّا بھی نہیں تھے۔ "انسانی بیج تو ایک ہی سا ہے۔ پیغمبر، ولی، ابدال، اوتار سب اسی بیج سے پیدا ہیں، اسی طرح

کافر، ریاکار، چور، چنڈال، دھیڑ بھی ہیں، معراج العاشقین میں جو مابعد الطبیعاتی عنصر ہے اس کا سراغ دوسرے اثرات میں بھی لگایا جاسکتا ہے لیکن شیخ گیسو دراز نے نرگن (بالاصفات) اور سگن (باصفات) کی اصطلاحات ظاہر ہے ہندو فلسفے ہی سے مستعار لی ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ خیالات اور تصورات اندر داخل ہو رہے تھے جو بالآخر اس طرح رچ بس سکتے تھے کہ مسلم فکر کا نہ کردار مسخ ہوتا نہ اس کی پہچان۔

چودھویں صدی کے خاتمے تک حالانکہ ہندو مت کے فلسفیانہ تصورات نے مسلم ذہن پر بہت کم اثر ڈالا تھا یا بالکل نہیں ڈالا تھا لیکن ہندی گیتوں میں جو بھگتی رس تھا اور اس زبان میں جو کشش تھی اس نے صوفیائے کرام پر بہت اثر کیا جس کی بدولت ہندو مسلم اتنے قریب آئے کہ کوئی دوسرا اثر انھیں اتنا قریب نہ کر سکا تھا۔ سیر الاولیا اور جوامع الکلم میں ایسے تمام واقعات درج ہیں کہ ہندی گیتوں نے کس طرح جذب کی کیفیت پیدا کر دی۔ شیخ نظام الدین کو الفاظ کی موسیقی اور ان دنوں کی ہندی کی نرمی کا بہت شدت سے احساس تھا۔ کبھی کبھی جب فارسی غزلیں ان پر کوئی اثر نہ کرتی تھیں تو ہندی گیت ان کے دل کو چھو جاتے تھے۔ جوامع الکلم میں ایک مباحثہ دیا ہوا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ گیسو دراز کے وقت ہندوستانی سنگیت کا مطالعہ کیا جا رہا تھا اور ہندی کے بھگتی گیت سماع میں اہم مقام حاصل کر چکے تھے۔ شاعری اور موسیقی پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔ یہاں اتنا ہی کہنا کافی ہوگا کہ صوفیائے کرام نے وجدانی طور پر ہندؤں اور مسلمانوں کے روحانیت کے مشترکہ میدان میں قدم رکھا اور پھر ایک دوسرے کی جمالیاتی اقدار کی قبولیت کے دروازے کھول دیئے۔ اس نے مسلمانوں کے تہذیبی رویہ میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔

حواشی

۱ ملتان شیخ بہاؤالدین زکریا کا مرکز رشد و ہدایت تھا اور تیرھویں صدی میں علمی اور روحانی زندگی کا مستند مرکز۔ شیخ فریدالدّین اپنی تعلیم کے لیے وہیں گئے اور شیخ قطب الدین کے مرید ہوئے۔ جب ایک بار پیر اور مرید کی ملاقات شیخ بہاؤالدّین سے ایک مسجد میں ہوئی تو مسجد سے برآمد ہوتے وقت مؤخرالذکر نے ان کے جوتے صحیح طریقے سے رکھ دئے۔ یہ اس بات کا اشارہ تھا کہ آپ لوگ کہیں اور جائیے اور ملتان شیخ بہاؤالدین کے لیے چھوڑ دیجئے۔ چنانچہ وہ دونوں دہلی چلے آئے۔ سیرالاولیاء ص ۶۱

۲ ایضاً ص ۱۸۴

۳ ایضاً ص ۱۳۸

۴ ایضاً ص ۱۹۵

۵ ایضاً ص ۷۲

۶ دیکھئے اس سے قبل ص

۷ ایضاً ص ۱۳۲

۸ ایضاً ص ۵۳

۹ ایضاً ص ۶۶۔ شیخ فریدالدّین کے بیٹوں اور بیٹیوں کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ افلاس کو لازمی نہیں سمجھتے تھے (ص ۱۸۶)

١٠ ایضاً ص ١٣٩ فوائد الفواد ص ١٥٩
١١ پکارنے کا ایک نام۔ اس کے معنٰے ہیں، لاثانی، ملازموں کا سربراہ، وغیرہ۔
یہاں اس کا بدل، بھائی، ہو سکتا ہے۔
١٢ یہاں غالباً مطلب صراحی سے ہے
١٣ جوامع الکلم ص ١٢٣
١٤ سیر الاولیاء ص ١٣١
١٥ اسے شغل کہتے ہیں۔ ایمان داری سے روزی کمانے کو کسب کہتے تھے
١٦ ص ١٨٢
١٧ خیر المجالس ص ٢٠٦
١٨ ایضاً ص ١٥٦، اور ١٨٢
١٩ ایضاً ص ١٨- ٢١٧
٢٠ سیر الاولیاء ص ٨٦
٢١ ایضاً ص ٤٣
٢٢ ایضاً ص ١٩٦
٢٣ ایضاً ص ١٢٨
٢٤ خیر المجالس ص ١٠٥
٢٥ سیر الاولیاء ص ١٢٨
٢٦ خیر المجالس ص ١٠٦
٢٧ سیر الاولیاء ص ١٤٨
٢٨ ایضاً ص ١١٢
٢٩ ایضاً ص ٥٠-٤٥
٣٠ ایضاً ص ٤٦
٣١ فوائد الفواد ص ٤٨۔ جوالق قلندروں کا ایک فرقہ تھا۔ انھیں عام طور پر ناپسند
کیا جاتا تھا کیونکہ یہ لوگ فوراً گندی زبان استعمال کرنے لگتے تھے اور بدتمیزی
سے پیش آتے تھے۔

۳۲ اقبال سے متعلق مزید معلومات جوامع الکلم سے ملتی ہیں۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اقبال نے ایک شخص کو اس لیے بیڑیاں پہنا دی تھیں کہ اس پر خانقاہ کے ... تنکے نکلتے تھے۔ جب شیخ نظام الدین کو اس کا علم ہوا تو انھیں بہت غصہ آیا اور اس شخص کو فوراً رہا کر دیا۔ ایسا بھی لگتا ہے کہ شیخ کو جو نقد اور اشیا پیش کی جاتی تھیں اس میں سے اقبال کبھی کبھی کچھ نکال لیا کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ وہ چیز کھو گئی یا چوری چلی گئی۔ اگر شیخ نظام الدین ان کی یہ حرکت پکڑ لیتے تھے تو کہتے تھے، میں نے سوچا تھا کہ یہ پیسے کچھ لوگوں میں تقسیم کر دوں گا۔ اب معلوم ہوا کہ خدا نے اسے صرف ایک شخص کو دے دیا۔ اب اس کی تلاش میں کیوں حیران و سرگرداں ہو؟' ص ۵۹

۳۳ سیر الاولیا ص ۱۷۲

۳۴ اخبار الاخیار (ص ۷۳) کے مطابق ان کے بیٹے شیخ فرید الدین نے ان کے اقوال جمع کئے اور ملفوظات کا نام رکھا سرور الصدور۔

۳۵ ص ۱۶۰

۳۶ یہاں مراد ہے خدا سے

۳۷ آیت قرآنی

۳۸ ص ۳۲۔ سوال و جواب کی جو ترتیب یہاں دی گئی ہے وہ اس سے مختلف ہے جو کتاب میں ہے۔

۳۹ سیر الاولیا، ص ۱۵۸۔ فقہی حساب سے ناگور میں باجماعت نماز جمعہ صحیح نہیں تھی کیونکہ ناگور مسلم حکومت کے تحت نہیں تھا۔

۴۰ ایضاً ص ۱۵۸

۴۱ بدایوں میں دو علی مولا تھے۔ بڑے اور چھوٹے۔ یہ ذکر بڑے علی مولا کا ہے۔

۴۲ شیخ جلال تبریزی کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ وہ شیخ شہاب الدین عمر سہروردی کے بہت ممتاز مریدوں میں سے تھے۔

۴۳ خیر المجالس ص ۳۔۱۹۱

۴۴ مصنف ایسے ایک صوفی سے کوئی تیس برس پہلے واقف تھا۔

۴۵ ص ۳۴۱

۴۶ دال چاول ملاکر پکائے

۴۷ سیر الاولیاء ص ۲۶۴

۴۸ اخبار الاخیار ص ۲۸۱

۴۹ دہلی میں یہ پرانا طریقہ رہا ہے کہ جب خشک سالی ہوتی تھی تو ہجڑوں سے بارش کے لیے دعا کرنے کو کہتے تھے۔ ہجڑے ڈھول پیٹتے ہوئے عیدگاہ یا کسی دوسری کھلی جگہ جاتے ہیں۔ دھوپ میں لیٹتے ہیں اور دھمکی دیتے ہیں کہ جب تک بارش نہ ہوگی یوں ہی لیٹے رہیں گے۔

۵۰ ص ۲۲۹

۵۱ ایضاً ص ۲-۲۵۱

۵۲ ایضاً ص ۱۵۲

۵۳ اس حکایت کے مطابق شیخ گیسو دراز نے ایک تارک الدنیا شخص کا واقعہ بیان کیا کہ خواب میں اسے اللہ کی طرف سے حکم ملا کہ جس شہر میں تم رہتے ہو وہاں جلد ہی آگ لگائی جانے والی ہے اس لیے اپنے آپ کو بچاؤ اور فلاں طوائف کے گھر میں جاکر پناہ لو۔ وہ بزرگ اس طوائف کے گھر پہونچے اور وہاں پناہ لی حالانکہ طوائف نے انھیں بتادیا کہ میں یہ غیر اخلاقی زندگی گزارتی ہوں اور میرے یہاں بہت آوارہ اور بدنام لوگ آتے ہیں۔ شہر آگ سے تباہ ہوگیا لیکن طوائف کا گھر بچ گیا۔ بزرگ کو پتہ چلا کہ طوائف پر رحم کی نگاہ اس لیے ہوئی کہ اس نے ایک بار ارادۃً کتے کو کھانا کھلایا اور گھر میں رکھ لیا تھا جب کہ ہر شخص نے اسے گھر سے نکال دیا تھا۔ جوامع الکلم ص ۲۳۸

۵۴ خیر المجالس ص ۱۸۹

۵۵ ص ۳۴۲

۵۶ یہاں انگریزی کا ترجمہ آر۔ اے نکلسن کا استعمال کیا گیا ہے۔ ۔

۵۷ ص ۳۳

۵۸ ص ۸۰

۵۹ ص ۱۷۳ ۔ ۶۰ فوائد الفواد ص ۲۳۱
۶۰ کہتے ہیں کہ شیخ فریدالدین نے تو اس سے بھی بڑھ کر یہ کہا کہ ان سب کو یقیناً نجات حاصل ہوگی جو کسی نہ کسی طرح ان سے وابستہ رہے ہیں جنھوں نے ان کی بیعت کی تھی۔ جوامع الکلم ص ۵ ۔ ۳۱۴
۶۱ ایضاً ص ۲۶
۶۲ ایضاً ص ۲۱۹
۶۳ ص ۲۶۸
۶۴ دیکھئے اوپر
۶۵ دیکھئے اوپر
۶۶ ص ۱۰۶
۶۷ سلطان فیروز ایک دن خواجہ (یعنی شیخ نصیرالدین چراغ دہلی) کی خدمت میں حاضری کے لیے آیا۔ خواجہ دوپہر کو آرام کر رہے تھے۔ مولانا زین العابدین اپنے گھر میں تھے۔ (سلطان) آیا۔ وہ خانقاہ کے صحن میں کھڑا ہوگیا۔ بارش ہو رہی تھی اور وہ اس وقت تک بارش میں کھڑا رہا۔ یہاں تک کہ مولانا زین العابدین اپنے گھر سے آئے۔ شیخ کو اطلاع کی۔ شیخ اٹھے، وضو فرمایا اور دوگانہ نماز ادا کی۔ سلطان کو ناگوار گزرا اور اس نے تاتار خان سے کہا، بادشاہ ہم تھوڑے ہی ہیں بادشاہ تو یہ ہیں، جب شیخ اوپری منزل سے اسے لینے کے لیے نیچے تشریف لائے تو وہ ان کے ساتھ اوپر نہیں گیا۔ جب وہ رخصت ہوا ہے تو وہ ناراض تھا۔ جوامع الکلم ص ۲۱۹
۶۸ آڈٹ کے محکمے کا ایک افسر۔
۶۹ ص ۷ ۔ ۱۳۶
۷۰ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کا تعلق فردوسی سلسلے سے تھا جس کی بنیاد شیخ نجم الدین کبریٰ نے ڈالی تھی۔ وہ شیخ نجیب الدین فردوسی کے خلیفہ تھے جو شیخ نظام الدین اولیاء کے ہم عصر تھے۔
۷۱ ایک غلام نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ وہ اپنے بھائی کو شیخ نظام الدین کی خدمت

میں حاضر ہوا اور درخواست کی کہ آپ اپنے روحانی اثر سے اسے اسلام قبول کرنے پر راغب فرمایئے۔ یہ سن کر شیخ نظام الدین آبدیدہ ہو گئے اور فرمایا کوئی کچھ بھی کہے ان لوگوں کے دل نہ بدلیں گے۔ لیکن اگر اس شخص کو کسی زاہد و پرہیز گار شخص کے ساتھ رکھ دیا گیا تو ممکن ہے اس اثر سے یہ مسلمان ہو جائے۔ فوائد الفواد ص ۱۸۲

۷۲ غالباً مہابھارت۔

۷۳ جوامع الکلم ص ۱۹-۱۱۸

۷۴ دھیڑ چنڈالوں کی طرح جات باہر ہوتے ہیں جوامع الکلم ص ۷۰

۷۵ ص ۱۳۱ - ۱۷۸

باب آٹھ

شاعر اور مصنّف

عرب اور ترک ہندستان کے جن علاقوں میں بس گئے اور وہاں ان کے اور مقامی باشندوں کے درمیان جیسے ہی ایک رشتہ قائم ہوا تو ایک دوسرے کی بات سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ایک زبان نے بھی شکل اختیار کرنا شروع کیا۔ نویں اور دسویں صدی کے عرب سیّاحوں کے بیانوں سے پتہ چلتا ہے کہ سندھ میں عربی اور سندھی بولی جاتی تھی۔[1] ترکی راج وسعت اختیار کر کے جب شمال مغربی پنجاب تک پہونچا تو جس طرح اس نے اشیاء کے تبادلے کے مواقع فراہم کیے اسی طرح زبانوں کے علم کو فروغ دیا۔ پرتھوی راج راسو، چندبردائی کی وہ کتاب ہے جسے ہندی کی اوّلین کتابوں میں سمجھا جاتا ہے۔ اس میں عربی اور فارسی کے الفاظ ملتے ہیں جیسے سلام، بادشاہ، پروردگار، دنیا، مست، کھلک (خلق) پگام (پیغام) پھرمان (فرمان) وغیرہ۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ سلطان مسعود (۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ء) کے دربار کے شاعر منوچہری اور صوفی شاعر حکیم سنائی (وفات ۱۰۵۰) کے اشعار میں ہندی الفاظ موجود ہیں۔ حالانکہ حکیم سنائی کبھی ہندستان نہیں آئے۔[2]

ہندستانی مسلمان جو بھی زبان بولتے ہیں اس کا تجزیہ کرو تو معلوم ہوگا کہ اس میں عربی، فارسی اور ترکی کے الفاظ زیادہ یا کم تعداد میں ضرور موجود ہیں جبکہ اس کی قواعد کی بنیاد کوئی خاص ہندستانی زبان ہوگی اور زیادہ ذخیرۂ الفاظ بھی اسی کا ہوگا۔ دینیاتی اصطلاحیں ہر جگہ عربی میں ہیں۔ ترکی ہندستان میں کبھی ادبی زبان نہیں رہی۔ اگر اس کے الفاظ ملیں گے تو گھریلو استعمال کی چیزوں، کھانوں اور لباس کے ناموں میں۔ فارسی صدیوں تک ان تمام علاقوں کی سرکاری زبان رہی جہاں مسلم راج قائم ہوا۔ وہ تقریباً سارے شمالی ہندستان اور دکن کے خاصے بڑے

حصّے کی مشترکہ ادبی زبان بھی رہی۔ عام طور پر سب سے زیادہ اثر اسی کا ہے اور چونکہ فارسی اور سنسکرت کی بنیاد ایک ہی ہے اسی لیے اس کے جذب و قبول میں نسبتاً آسانی ہوئی۔

دہلی سلطنت اور سلطنت مغلیہ کی سرکاری زبان فارسی تھی اور سرکاری ملازمت کے لیے فارسی کا علم ضروری تھا۔ لیکن یہ کبھی فرض نہیں کیا گیا کہ ایک مشترکہ زبان ضروری ہے۔ سب کے اوپر فارسی کو مسلّط کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس عام رجحان فارسی کے ساتھ مقامی محاورں اور الفاظ کو ملانا تھا اور اس سے بھی زیادہ مضبوط رجحان بولی جانے والی مختلف زبانوں کو مثبت طور پر اور کھلے دل سے قبول کرنے کا تھا۔ ہندستانی مسلمان یہ امید تو رکھ نہیں سکتے تھے کہ ہم عربوں کی طرح عربی بول یا لکھ سکیں گے یا ایرانیوں کی طرح فارسی بول اور لکھ سکیں گے۔ زیادہ تر لوگ اپنی اس کمزوری سے واقف تھے اور اسی لیے اہلِ زبان کی سطح تک پہونچنے کی کوشش کرتے تھے۔ کچھ ایسے بھی تھے جن کی ان میں سے کوئی ایک زبان ان کی مادری زبان تھی۔ ان دونوں طرح کے لوگوں میں ایسے لوگوں کی تعداد بھی خاصی تھی جو اپنی مقامی یا علاقائی زبان کو عربی یا فارسی کے ساتھ برابر کا درجہ دیتے تھے۔ انیسویں صدی کے آخیر تک یہ نہیں سمجھتے تھے کہ چونکہ ہم مسلمان ہیں اس لیے ہماری زبان بھی ایک ہے اور اس کے بعد بھی ایک ہندستانی مسلم زبان کی وکالت کرنا ممکن نہیں تھا سوائے اس کے کہ اسے ایک پالیسی یا آدرش کے طور پر سامنے رکھا جائے۔ یہ پالیسی یا آدرش حقیقت کے ساتھ اور تاریخی حقائق کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں رکھتی۔ ادبی اظہار کا اصل ذریعہ کیا ہو یہ بات تو دراصل ہندستانی مسلمانوں کی پسند یا ناپسند پر منحصر رہی ہے اور ہم آئندہ چل کر دیکھیں گے کہ انھوں نے بغیر کسی تعصب اور بغیر کسی جھجک کے انتخاب کے اپنے اس حق کو استعمال کیا۔

قدامت پسند ہندستانی مسلم عالم دین کو زبان کی ترقی سے کبھی واسطہ نہیں رہا۔ وہ عربی پڑھتا تھا تاکہ وہ بنیادی کتابیں پڑھ سکے اور وہ یہ کتابیں اس لیے پڑھتا تھا کہ یہ کہنے کے قابل ہو سکے کہ کیا قانونی ہے اور کیا نہیں۔ تقلید کا اصول تسلیم کرنے کے بعد آزادانہ تنقید یا تشریح و تفسیر اس کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتی تھی۔ اس کا مبلغ علم یہ

تھا کہ وہ کتنی اسناد پیش کر سکتا ہے۔ سرکاری عہدیدار کو فکر صرف اس بات کی تھی کہ حکومت
کے احکام کو قابل فہم زبان میں لوگوں تک پہونچا دے۔ اسے اس بات میں دلچسپی نہیں
تھی کہ جو زبان استعمال ہو رہی ہے وہ کتنی شستہ یا پاکیزہ ہے۔ تاجر اور ان کے گاہک
بازار کی زبان استعمال کرتے تھے۔ لین دین کے لیے جو زبان ضروری تھی اسی میں انھیں
دلچسپی تھی اور بس۔ ہر بازار کی اپنی ایک خاص زبان رہی ہوگی لیکن شاہی لشکر یا کیمپ کے بازار
کو ممتاز مقام حاصل رہا ہوگا اور یہاں خریدار اور دکاندار کے درمیان جو زبان استعمال
ہوتی ہوگی وہی معیار گردانی گئی ہوگی۔ اس بازار کے دکانداروں کو اپنے تمام امیر گاہکوں کے
گھر جا کر اپنا سامان دکھانا ہوتا تھا اور جس تاجر کو گفتگو کا انداز اور تہذیب آتی ہوگی
اس کے گاہکوں میں بہت ممتاز لوگ رہے ہوں گے۔ اس بازار میں سب سے مشہور
گویّوں، رقّاصوں، مسخروں، موسیقاروں کے مرکز بھی تھے اور جو لوگ ان کے پاس
آتے تھے یا جو انھیں ملازمت میں رکھتے تھے۔ انھیں گفتگو میں بڑی مہارت ہوتی ہوگی اور
فنونِ لطیفہ میں خاصا دخل رکھتے ہوں گے۔ اس طرح شاہی کیمپ کی بول چال کی زبان
نے لازمی طور پر گفتگو کے طرز اور انداز کا معیار مقرّر کیا۔ دوسری طرف وہ لوگ جنھیں ادبی
ذوق تھا اور خاص طور پر جو شاعر تھے وہ سرپرستی کے لیے سلطان کی طرف دیکھتے تھے
اور سلطان کی توجہ کھینچنے کے لیے ضروری تھا کہ کوئی ایک یا اس سے زیادہ اہم امیر
ان میں دلچسپی کا اظہار کریں۔ یعنی شاہی کیمپ ایسی پبلک بھی تھا جسے شاعرانہ اور ادبی
صلاحیتیں پرکھنے کا سلیقہ تھا۔ شاہی کیمپ کے علاوہ وہ واحد ادارہ جہاں زبان اہم
پارٹ ادا کرتی تھی صوفیائے کرام کی خانقاہیں تھیں۔ تصوّف نے جب بتدریج مشنری
یا تبلیغی کردار اختیار کیا تو خانقاہیں وہ مرکز بن گئیں جہاں اس بات کا تجربہ کیا جاتا تھا
کہ عوام الناس جو زبان سمجھتے ہیں اس میں تصوّف کے نظریات کس طرح بیان کیے
جا سکتے ہیں۔ صوفیائے کرام ہی تھے جنھوں نے زبان سے اس تصنع اور مبالغ آمیزی کو
دور کیا جو درباریوں کے ہاتھوں لازمی طور پر اس میں شامل ہوگئی تھی۔ اور بڑی بات
تو یہ ہے کہ صوفیائے کرام نے عوام الناس کی زبان کی روح اور اس کی موسیقیت کو
اپنایا بھی اور اسے آشکار بھی کیا۔

اس بات کی شہادت موجود ہے کہ شیخ فرید الدین نے ہندی میں گفتگو کی تھی۔[۳۵] حالانکہ

سکھوں کی مذہبی کتاب گرو گرنتھ صاحب میں ان کے نام سے جو کلام شامل ہے وہ ان کا نہیں ہے۔ ہمارے پاس ایسی کوئی شہادت نہیں ہے کہ شیخ نظام الدین نے ہندی استعمال کی ہو لیکن سیر الاولیا اور جوامع الکلم دونوں میں لکھا ہے کہ سماع میں ہندی گیت سننا انھیں بہت پسند تھا۔ ایک بار ایک قوّال نے ہندی گیت شروع کیا۔ شیخ نظام الدین پر اس کا اتنا اثر ہوا کہ انھوں نے رقص فرمانا شروع کر دیا۔ سماع کی محفل ختم ہو گئی لیکن ان پر وجد کا عالم طاری رہا۔ قوّالوں نے انھیں اس حال میں دیکھا تو پھر وہی گیت شروع کر دیا۔ ایک دوسرے موقع پر جب فارسی غزل کا کوئی اثر نہ ہوا تو حسن میمندی قوّال نے ایک ہندی گیت شروع کیا اور حاضرین پر وجد کی کیفیت طاری ہو گئی۔ ایک موقع پر شیخ نظام الدین نے دیکھا کہ ایک شخص کنوئیں سے پانی بھر رہا ہے اور گاتا جا رہا ہے۔ اُن پر اس کے بول سن کر وجد کا عالم طاری ہو گیا۔ صرف زبان استعمال کرنا ایک بات ہے لیکن اس کی اہمیت اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندی الفاظ کی آوازیں شیخ نظام الدین پر اس طرح اثر کرتی تھیں جیسے مادری زبان کے الفاظ اثر کرتے ہیں اور ہندی گیتوں کا ذوق اتنا زیادہ تھا کہ گویّے انھیں سیکھتے تھے اور انھیں اس مہارت سے گاتے تھے جس طرح فارسی غزلیں گاتے تھے۔ صدی کے اخیر تک ایسا لگنے لگا تھا کہ اہلِ ذوق کی نظروں میں ہندی پہلا مقام حاصل کرنے والی ہے! حاضرین میں سے کسی نے پوچھا کہ صوفیاے کرام (فارسی) نغمے، غزلوں اور گیتوں کے مقابلے میں ہندوی کو کیوں زیادہ پسند کرتے ہیں۔ انھوں نے (شیخ گیسو دراز نے) فرمایا' ان میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے۔ لیکن ہندی عام طور پر نرم اور دل گداز ہوتی ہے۔ اس کا اظہار زیادہ سیدھا ہوتا ہے اور اس خصوصیت کے مطابق اس کا نغمہ بھی نرم اور صاف ہوتا ہے اور اسے سن کر دل شکستگی، تحمّل اور انکساری کے جذبات بیدار ہوتے ہیں ... کچھ ایسے جذبات ہیں جن کا اظہار صرف فارسی ہی میں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کچھ چیزوں کا اظہار صرف عربی میں ہو سکتا ہے۔ ایک ملائمیت، ایک نزاکت، ایک معنی خیزی ہے جو صرف ہندی ہی میں اظہار پاتی ہے۔ یہ بات تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے۔'

شیخ گیسو دراز نے غالباً اس اسطوری قصّے کو بھی قبول کر لیا تھا جس کی بنیاد ظاہر ہے اسلام میں نہیں ہے کہ موسیقی افلاک کی حرکت سے حاصل ہوئی ہے: ابھی تک عاقل لوگ یہیں تک پہونچ پائے ہیں۔ انھوں نے (آسمانوں کو) دیکھا انھوں نے (موسیقی کو) سنا، وہ (زمین پر) واپس آئے اور اسے یہاں قائم کیا۔ انھوں نے اس کے قاعدے مرتب کیے اور نے اور (دوسرے) آلات موسیقی ایجاد کیے۔[۴۴]

ہم جانتے ہیں کہ شیخ معین الدین سے بھی پہلے اجمیر میں ایک صوفی بزرگ شیخ عبدالرحمٰن بس گئے تھے اور وہی ہندی کی پہلی کتاب کے مصنّف ہیں۔ شیخ نظام الدین نے خود تو کچھ نہیں لکھا لیکن اپنے دو مریدوں حسن سجزی اور امیر خسرو کو اجازت دی کہ وہ ان کی کچھ گفتگو تحریر میں لاسکتے ہیں۔ یہ شائع ہوئیں اور جلد ہی بہت مقبول ہوگئیں۔ شیخ نصیر الدین نے اپنے ایک مرید، حمید شاعر قلندر کو کچھ مدّت کے لیے اجازت دی تھی کہ ان کی کچھ باتیں محفوظ کر سکتے ہیں۔ اپنے خیالات کی اشاعت کا یہ ایک واضح طریقہ تھا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ بعد میں شیخ گیسو دراز اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیر نے تصوّف کے متعلق خود براہ راست لکھنے کا فیصلہ کیا۔ اب سمجھا جاتا ہے کہ جسے اردو کہہ سکتے ہیں اس زبان میں پہلی تصنیف خواجہ سید اشرف جہانگیر سمنانی (۱۲۸۹ء تا ۱۴۰۵ء) کی تھی جو تصوّف اور اخلاقیات پر ایک مقالہ ہے۔ یہ ۱۳۰۸ء میں شائع ہوئی۔[۴۵] لیکن زبان، موسیقی اور کلچر کی تاریخ میں امیر خسرو نے جو غیر معمولی مقام حاصل کر لیا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ شاعری اور تصنیف و تالیف پر جو بھی بحث ہو اس کی ابتدا ان ہی سے ہو۔

امیر خسرو ۱۲۵۳ء میں پٹیالہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد امیر سیف الدین محمود بہت تعلیم یافتہ تو نہیں تھے لیکن بہت ایماندار فوجی افسر تھے جو اپنے بیٹے کو بہترین تعلیم دلانا چاہتے تھے۔ لیکن خسرو کو مدرسے کا نظم وضبط کچھ پسند نہیں تھا۔ شاعری میں غیر معمولی مہارت کا اظہار لڑکپن ہی میں ہونے لگا تھا اور اس کا سب سے زیادہ احساس خود خسرو کو تھا انھیں کوئی استاد قبول نہیں تھا۔ وہ جو ایک عام قاعدہ تھا کہ شعر لکھ کر کسی ایسے کو دکھاؤ جسے ادب کے متعلق علم ہو اور جس کا ذوق شعری اچھا ہو اور پھر وہ اصلاح دے تو یہ بات انھیں پسند نہیں تھی۔ انھوں نے بہت کچھ سیکھا لیکن جو بھی سیکھا وہ

اپنے آپ سیکھا جس میں نہ کوئی قاعدہ تھا نہ قانون۔ وہ کسی تسلیم شدہ طریقے پر نہیں صرف اپنی ذہانت پر اعتبار کرتے تھے۔ والد کے انتقال کے بعد ان کے نانا عماد الملک نے ان کی سرپرستی کی جو بڑے لکولٹ مشہور تھے۔ فوج میں انھیں بہت اہم مقام حاصل تھا۔ یعنی وہ بھرتی اور معائنے کے افسر تھے جس کی وجہ سے ملک کے مختلف علاقوں سے مختلف قسم کے لوگ ان سے ملنے آتے تھے۔ خسرو کو بھی ان سے ملاقات کا موقع ملتا تھا اور ان ملاقاتوں کی بدولت انھوں نے بقول خود 'بہت سی' زبانیں سیکھ لیں۔ عماد الملک کے ساتھ رہ کر انھیں یہ بھی موقع ملا کہ دوسروں کو خوش کرنے کے فن میں دستگاہ حاصل کریں اور بہت اچھے درباری مصاحب بن جائیں۔ جب عماد الملک کا انتقال ہوا ہے تو خسرو کی عمر اٹھارہ برس کے قریب رہی ہوگی اور ایک نوجوان شاعر کی حیثیت سے ان کا خاصا نام ہو چکا تھا۔ وہ تب تک ان تمام طریقوں اور ہنر سے واقف ہو چکے تھے جو ایک مصاحب کے لیے ضروری ہوتے تھے۔ ان کی سب سے بڑی خواہش یہی تھی کہ ایک شاعر کی حیثیت سے انھیں شہرت حاصل ہو۔

خسرو پہلے سلطان بلبن کے بھتیجے کشلی خاں کے دربار سے وابستہ ہوئے اس کے بعد کوئی پانچ برس تک بلبن کے ولی عہد شاہزادہ محمد کی مصاحبت میں رہے۔ جب ایک منگول حملے میں شاہزادہ محمد مارا گیا تو وہ کچھ مدت کے لیے ادھر چلے گئے لیکن جلدی ہی کیقباد کے دربار سے وابستہ ہو گئے۔ جلال الدین تخت پر بیٹھا تو وہ خاص الخاص مصاحب ہو گئے۔ ہر شام بوڑھے سلطان کی محفل میں ایک نئی نظم یا غزل کہہ لاتے تھے۔ بوڑھا سلطان انھیں سر آنکھوں پر بٹھاتا تھا لیکن جب علاء الدین نے اسے قتل کر دیا اور دہلی کی طرف بڑھا تو خسرو کے لیے کوئی فرق نہیں پڑا۔ اس سے پہلے کہ وہ فاتحانہ طور پر دار الخلافے میں داخل ہو اور تخت پر بیٹھے خسرو نے ایک قصیدہ اس موقع کے لیے کہہ دیا۔ علاء الدین نہ صرف یہ کہ ان پڑھ تھا بلکہ ادب سے بھی اس کا اتنا ہی دور کا رشتہ تھا جتنا پارسائی اور علم سے۔ خسرو کو دربار میں ایک عہدہ دے دیا گیا اور تنخواہ مقرر کر دی گئی لیکن سلطان نے جتنا دیا اس سے زیادہ خدمت لے لی اور جب تک علاء الدین حکومت کرتا رہا خسرو کو اطمینان نصیب نہیں ہوا۔ وہ بہت بے بس سے ہو گئے تھے۔ شیخ نظام الدین کے مرید اور چہیتے تو وہ عماد الملک کے انتقال کے بعد ہی ۱۲۷۲ء میں ہو گئے تھے۔ علاء الدین کا

بڑا بیٹا خضر خاں بھی شیخ نظام الدین کا زبردست مدّاح تھا اور یہ مشترکہ وفاداری دونوں کو ایک دوسرے سے قریب لے آئی۔ خضر خاں کی موت بہت افسوسناک حالات میں ہوئی لیکن خسرو کو خضر خاں کے بھائی اور قاتل قطب الدین مبارک کی خدمت میں قصیدہ پیش کرنے میں کوئی جھجھک محسوس نہیں ہوئی۔ تخت نشین ہونے کے بعد شیخ نظام الدین کی طرف سے قطب الدین مبارک کے دل میں سخت کینہ بیٹھ گیا اور وہ شیخ نظام الدین کو قتل کروانے کے متعلق سوچ ہی رہا تھا کہ خود سلطان کے چہیتے خسرو خاں نے سلطان کو قتل کر دیا۔ امیر خسرو اس بحرانی دور کو بھی جھیل لے گئے اور غیاث الدین تغلق کے دربار میں ان کی بڑی آؤ بھگت ہوئی اور بہت انعام اکرام ملے۔ یہ سلطان بھی شیخ نظام الدین کی طرف سے دل میں کچھ کدورت رکھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ اس دغا باز خسرو خاں نے خزانہ عامہ سے جو رقم شیخ نظام الدین کی خدمت میں ظاہر ہے رشوت کی حیثیت ہی سے بھیجی تھی وہ انھوں نے غریبوں میں تقسیم کر دی جو غلط تھا۔ سماع کے جائز ہونے کے متعلق بھی اختلاف رائے تھا۔ اس سوال پر سلطان شیخ نظام الدین کے مخالفین کا ہم خیال معلوم ہوتا تھا۔ سلطان کو اخیر میں یہ شبہ ہوا کہ شیخ نظام الدین اس کے خلاف سازش میں ملوث ہیں۔ بنگال سے واپس آتے وقت راستے میں اگر سلطان ایک حادثے کا شکار ہو کر مر نہ گیا ہوتا تو معلوم نہیں کیا ہوتا۔ اپنی چرب زبانی کے ذریعہ امیر خسرو نے سلطان اور شیخ نظام الدین دونوں سے تعلقات استوار رکھے۔ لیکن جب ۱۳۲۵ء میں شیخ نظام الدین کا انتقال ہوا تو ایسا محسوس ہوا جیسے امیر خسرو میں جینے کی تمنّا ختم ہو گئی اور چند مہینے بعد ہی ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

امیر خسرو چھ سلاطین اور چار انقلابوں سے بچ کر نکل آئے۔ حالات کے مطابق بدلنے کی ان میں جو صلاحیت تھی اس سے ہم متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے لیکن اپنے آپ کو اس طرح بدلنے کا ضمیر سے بے تعلق ہو کر اپنی ذہانت کو استعمال کرنے کا جو فن تھا یا اشخاص اور حالات سے اپنے ضمیر کو بالکل بے تعلق کر لینے کی جو صلاحیت تھی یہ کچھ خوشگوار نہیں لگتی۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ جب ایک بار امیر خسرو دربار میں مصاحب

اور چہیتے بن گئے تو حکومت میں تبدیلی کے وقت ان کا غیر جانبدار رہنا ممکن نہیں تھا۔ وہ گوشہ نشینی میں بھی پناہ نہ لے سکتے تھے کیونکہ یہ بات شک کی نگاہ سے دیکھی جاتی۔ لیکن پھر اس احساس سے فرار بھی ممکن نہیں کہ خسرو جس بے تکلفی سے وقت کے ساتھ بدل جاتے تھے تو ایسے شخص کی شاعری میں خلوص کا عنصر تو نمایاں ہو نہیں سکتا۔ اگر خسرو نے صرف قصیدے ہی لکھے ہوتے تو ہم انھیں خوشامدی کہہ کر مسترد کر دیتے۔ لیکن ایسے عقائد ان کی شاعری کا بہت ہی تھوڑا سا حصّہ ہیں۔ انھیں نوازشوں اور عنایتوں کی توقع تھی تو اس لیے نہیں کہ وہ قصیدہ گو تھے بلکہ اس لیے تھی کہ وہ شاعر تھے اور ایک شاعر کی حیثیت سے وہ کمال اور مہارت کا دعوہ بجا طور پر کر سکتے تھے وہ بادشاہوں اور امیروں کے ہاتھ کا کھلونا نہیں تھے حالانکہ اپنے عمل کے ذریعہ انھوں نے اس پندار یا طور طریقوں میں اس استقامت کا ثبوت نہیں دیا جنھیں خودداری کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ فکر میں خانہ بندی کے شکار نظر آتے ہیں۔ یہ وہ مظہر ہے جس کا ہم آگے چل کر موقع سے ذکر کریں گے۔ یہ ایک نفسیاتی رجحان یا بھٹکاؤ تھا جس نے قول و فعل میں استقامت کو بے معنی بنا دیا تھا۔ خسرو نے اپنے معترف اور سرپرست کے قاتل کو مبارک باد دی تو ہم اسے اس بنیاد پر نظر انداز کر سکتے ہیں کہ سیاسی اقتدار کی جنگ میں دغابازی اور قتل تو عام حربے تھے لیکن یہ دیکھ کر ہمیں آج بھی دکھ ہوتا ہے کہ جب وہ ہندستان اور ہندوؤں کی تعریف کرتے ہیں تو اس میں نکتہ رسی بھی ہے اور دریا دلی بھی لیکن جب کئی جگہ وہ سیاسی پس منظر میں ہندوؤں کا ذکر کرتے ہیں تو ایسے مذہبی جنون، گھمنڈ اور بھونڈے پن کا مظاہرہ کرتے ہیں کہ اس کی توجیہہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

قطب الدین مبارک کے عہد کی خوبیوں کے متعلق انھوں نے ایک تاریخی مثنوی لکھی 'نہہ سپہر' یعنی نو آسمان۔ خسرو نے اس کے پورے ایک حصّے میں یعنی سپہر سوئم میں ہندستان اور ہندستانیوں کا ذکر کیا اور تعریف کی ہے۔ وہ ہندستان کو بہشت تصوّر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اپنے پھلوں، پھولوں اور موسموں کی وجہ سے کسی بھی ملک سے بہتر ہے۔ ہندستانی علوم و فنون میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ انھوں نے اعداد ایجاد کیں، پنچ تنتر تصنیف کی جس میں دنیا کے متعلق عاقلانہ

باتیں ہیں اور جس کا ترجمہ فارسی، ترکی، عربی اور دری میں ہوگیا ہے، ان کی موسیقی دوسرے ملکوں کی موسیقی سے بازی لے گئی... اور 'ایک ایسی بھی حقیقت ہے جس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اپنی وفاداری میں ہندو تلوار یا آگ کے ذریعہ جان نچھاور کر دیتا ہے' عورت اپنی مرضی سے اپنے مرحوم (شوہر) کے لیے جان دے دیتی ہے اور مرد ایک بُت کے لیے یا ایک امیر کے لیے جان دے دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام میں یہ چیزیں منع ہیں لیکن یہ تو دیکھو کہ یہ کتنی اعلیٰ و ارفع چیزیں ہیں! اگر قانون اس کی اجازت دیتا تو بہت سے خوش بخت اس طرح مرنے کے خواہش مند ہوتے...' لیکن ان کی خزائن الفتوح اور دوسری تصنیفات میں اس کے بالکل برعکس باتیں کہی گئی ہیں، اس لیے ہم یہ جاننے سے قاصر رہ جاتے ہیں کہ کہاں پہ ان کے جذبات میں سچائی ہے۔

اگر خسرو کے تعصبات نے ان کی بصیرت کو مجروح کیا اور ان سے مذاق سلیم سے گری ہوئی چیزیں لکھوائیں تو ان سے صرف یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے عہد سے ہی تعلق رکھتے تھے۔ ان میں اور بھی کمزوریاں تھیں جو ان کے معاصرین میں ملتی ہیں۔ ان میں سے ایک اہم کمزوری یہ خواہش تھی کہ جن تخلیقات نے سند کا درجہ حاصل کر لیا ہے ان کی نقل کی جائے، اساتذہ جن اصناف کے ماہر تھے ان میں اگر آگے نہ بڑھا جا سکے تو کم سے کم ان کے ہم پلّہ تو قرار دیئے جائیں۔ خاقانی، انوری، نظامی گنجوی، ظہیر فارابی اور ایک فراموش کردہ شاعر کمال اصفہانی خسرو کی صلاحیتوں اور رائج کے لیے ایک چیلنج تھے بجائے اس کے کہ خسرو صرف خسرو رہتے اور دوسروں کی نقل کرنا کسرِ شان سمجھتے انھوں نے زیادہ توانائی اس پر صرف کر دی کہ وہ لوگ جو لکھ گئے ہیں میں ان سے بہتر لکھ سکتا ہوں۔ "خمسہ" میں ان کی کوشش یہی ہے کہ نظامی گنجوی نے جن موضوعات پر مثنویاں لکھی ہیں ان سب پر لکھ کر یہ ثابت کر دیں کہ میں بہتر لکھ سکتا ہوں۔ ان کے بہت سے عقائد خاقانی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اُن کے عہد کے ناقد اصل اور نقل کو سامنے رکھ کر اس پر بحث کرتے تھے کہ ان میں کون بہتر ہے۔ ہمارے زمانے کے ناقد نقل کو یہ کہہ کر مسترد کر دیں گے کہ یہ گستاخی یا بے معنی غرور ہے۔

خسرو نہ صرف پُرگو شاعر تھے بلکہ حیرت ناک حد تک زودگو بھی تھے۔ یہ وہ خوبیاں ہیں جو ایک صنّاع میں قابلِ تعریف ہوتی ہیں اور ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ خسرو ایک

فن کار کے بجائے ایک صناع تھے۔ ان کے ذہن کی اُپج چھوٹی چھوٹی تفصیلات میں نظر آتی ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی مثنوی میں مختلف بحریں استعمال کرنے پر حاوی ہیں۔ لیکن ہم ایک انتظار فضول میں مبتلا رہتے ہیں کہ کوئی تشبیہ، کوئی استعارہ کوئی شاعرانہ بندش ایسی تو موجود ہو جو دل کو لگ جائے۔ جب وہ تصنّع کو چھوڑتے ہیں۔ جب اپنی صنعت کاری کو ترک کر کے سادگی اور بے تکلفی پر آتے ہیں تب وہ بلندیوں کو چھو لیتے ہیں، ان کی ایسی بہت سی غزلیں ہیں جو بہت ہی اچھی ہیں غالباً اس لیے کہ غیر ارادی طور پر وہی کچھ لکھ دیا جو ان کے دل میں آیا۔ آنے والی نسلوں نے بھی خطا نہیں کی کہ ان کی غزلوں کو قوال کا راتب بنا دیا اور انھیں سُن سُن کر جھومنے لگے۔ سعدی اور حافظ اور ان کے بعد کے کئی شعرا خسرو سے یقیناً بڑے شاعر تھے۔ انھوں نے جو لکھا وہ شعر اور ادب کے عاشقوں کے لیے جمالیاتی حظ رکھنے والوں کے لیے۔ دوسری طرف خسرو صرف شاعر ہی نہیں منجھے ہوئے موسیقار اور گویّے بھی تھے وہ سماع کو ذہن میں رکھ کر غزل کہتے تھے کہ انھیں گایا جائے گا۔ عصری مذاق کی جو حد بندیاں تھیں ان میں رہ کر بھی خسرو کی پروازِ تخیّل اپنے معاصرین بلند ہے۔ انھوں نے بڑے فخر سے کہا کہ 'میں تُرکِ ہندی ہوں میرے جواب ہندوی میں ہیں' لیکن افسوس کہ یہ بہت مختصر اور کم ہیں اور محققین کو آج بھی شبہہ ہے کہ جو ہندسی اشعار ان سے منسوب کیے جاتے ہیں وہ ان کے ہیں بھی کہ نہیں۔ وہ خود اس کا اعلان کرتے ہیں کہ ہندوی میں انھوں نے لکھا تھا 'میں نے اپنے کئی احباب کو اپنے ہندی اشعار بھی اِدھر اُدھر سے تحفے میں دیئے۔ لیکن یہاں صرف اس واقعہ کے ذکر ہی پر اکتفا کرتا ہوں'[10]۔ اس میدان میں اوّلیت کا سہرا ان کے سر نہیں ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ ان سے پہلے بھی شعرائے ہندوی میں کہا تھا۔ لیکن روایتاً ان سے جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں وہ بہت دلچسپ ہیں اور اس تصویر کے عین مطابق ہیں جو ہم ان کی زندگی اور کلام ، ان کی گوناگوں دلچسپیوں، ان کی زندہ دلی اور مذاق اور حیرت ناک صلاحیت کے متعلق اپنے ذہن میں قائم کرتے ہیں۔

(پروفیسر مجیب نے یہاں امیر خسرو کے ایک شعر کا انگریزی یہ کہہ کر دیا ہے کہ" خوش قسمتی سے ان کا ایک شعر ترجمے کی گرفت میں آسکا جسے شیخ نظام الدین اولیاء کی عاشقانہ تعریف کہا جا سکتا ہے' وہ شعر ذیل میں درج ہے ۔ مترجم)

تو شبانہ می نمائی بہ برے کہ بودی امشب
کہ ہنوز چشم مستت اثرِ خمار دارد

امیر خسرو ایسے ادیب کی نمائندگی کرتے ہیں جسے صرف اپنی تخلیق کی ادبی کیفیت کی فکر رہتی ہے اور جسے حکم لگانے میں ذرّہ برابر بھی دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کے ایک نوجوان معاصر ضیاء الدین برنی کا نقطۂ نظر اس کے بالکل ہی برعکس ہے۔ ان کے لیے حکم لگانا فیصلہ صادر کر دینا ہی سب سے اہم کام تھا۔ کوئی ایسی کتاب ڈھونڈھے مشکل ہی سے ملے گی جیسے ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی ہے جو دعوہ تو کرتی ہے صرف واقعات کے اندراج کا لیکن ہر معاملے پر سخت حکم لگاتی چلتی ہے۔ ان کی دوسری کتاب فتاوائے جہانداری جو سیاست کا دستور العمل ہے اور بھی زیادہ انتہا پسندانہ ہے۔ لیکن اس عہد کے سیکولر نہیں بلکہ 'دنیاوی' ہندستانی مسلمانوں کے روّیوں کا جتنا جیتا ہوا اور مثالی اظہار اس کی کتابوں میں ہوا ہے کسی اور مصنف کے یہاں نہیں ہوا۔

برنی کی ولادت ۱۲۸۰ء کے آس پاس اور اس کا انتقال ۱۳۶۰ء میں ہوا۔ ایّام جوانی میں چار سلاطین کا زمانہ دیکھا جن میں سے دو تاریخ سلطنت میں سب سے اہم ہیں۔ پروفیسر حبیب کا کہنا ہے کہ 'اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ برنی کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جو طبقہ امراء سے تعلق رکھتا تھا اور یہ یقین اس کی گھٹی میں پڑ گیا کہ خاندانِ امراء میں پیدا ہونا سماجی نظام کے لیے اوّلین حقیقت ہے۔ لیکن اس کے طبقے کی ناکامی اور اس کی ذاتی مایوسیوں نے اُس کے مزاج میں کڑواہٹ پیدا کر دی تھی'[۱۱]۔ برنی میں جو کڑواہٹ ہے وہ اتنی نمایاں ہے کہ اس سے انکار ہو ہی نہیں سکتا۔ اپنی مایوسیوں کو وہ کبھی چھپا نہیں پایا۔ لیکن کیا اس کی کڑواہٹ اور مایوسی ایک طبقے کی؛ پیدائشی امراء کی کڑواہٹ اور مایوسی کا اظہار ہے؟ اس کا دو ٹوک جواب دینا مشکل ہے۔ ایک سیاسی جماعت کی حیثیت سے ہندستانی مسلمانوں میں مسلمان، ہندو، ترک اور تاجیک تھے۔ ان کی اپنی الگ الگ شناخت تھی اور ترک، تاجیک اور ہندو اس علاحدہ شناخت کو برقرار رکھنا چاہتے تھے اور رہ گئے 'مسلمان' تو وہ ایک ملغوبہ تھے جس میں یہ لوگ شامل تھے (ا) پیشہ ور برادریاں اور قبائل یا قبائل کے کچھ حصے جنھوں نے مذہب تبدیل کر لیا تھا، (ب) ایسے نومسلم جن کی صرف اپنی ذاتی یا خاندانی حیثیت تھی، (ج) طراں نسب کے لوگ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے

ہیں سلاطین کی کوشش بھی وفاداری ا۔ کارکردگی کی بنیاد پر ایک حکمران طبقہ پیدا کرنا۔ برنی کا کہنا ہے کہ بلبن وہ سلطان تھا جو سرکاری ملازمت کے لیے اعلیٰ نسبی کو ایک ضروری شرط تصور کرتا تھا۔ لیکن بلبن کو بھی نسل اور طبقے کے ساتھ وفاداری کے مقابلے میں بادشاہ کے ساتھ وفاداری کو ترجیح دینی پڑی۔ بلبن کو جن افراد یا خاندانوں کی وفاداری پر شبہ ہوتا تھا انھیں تباہ و برباد کر دینے میں اسے کوئی جھجک نہ ہوتی۔ مانا کہ برنی کی رگوں میں خالص ترکی خون تھا لیکن تب بھی وہ اپنے آپ کو اس لیے ملازمت اور نوازشوں کا حقدار نہ سمجھتا کہ اس کا تعلق ایک خاص طبقے سے ہے بلکہ اس لیے سمجھتا تھا کہ اس نے اور اس کے خاندان نے ایک شاہی خاندان کی وفاداری اور کارکردگی کے ساتھ خدمت کی تھی۔ برنی کے خیالات ہمیں اسے امارت پرستی کا خاص الخاص نمائندہ تصور کرنے پر مجبور کرتے ہیں: 'شاہی خون' ہے تو سر تسلیم بہر حال خم کر د۔ اعلیٰ نسب کا یہ اسیر ادنیٰ نسب والے کو برا بھلا نہیں کہتا۔ ان کے دعوؤں اور خواہشوں کو وہ ایک چینِ جبیں سے مسترد کر دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ برنی کی محرومی کی اہمیت اور بھی گہری ہے۔ یہ محرومی نسل اور طبقے کے جذبات کا اظہار نہیں ہے بلکہ ہندستانی مسلم ذہن جو سیاسی ذہنی اور اخلاقی تحفظ کی تلاش کر رہا تھا یہ اس کی لغزشِ پا کی نمائندگی کرتی ہے۔

برنی نے تاریخ فیروز شاہی کی ابتدا ۱۲۶۶ء میں بلبن کی تخت نشینی سے کی ہے اور ۱۳۵۱ء میں فیروز تغلق کی تخت نشینی کے واقعات تک لا کر اسے ختم کیا ہے۔ وہ واقعات کی صحت پر نظر نہیں رکھتا۔ اس میں جو حکم لگانے کا جذبہ ہے وہ کسی مسئلے کو پیش کرنے میں حائل ہو جاتا ہے۔ عام طور پر وہ واقعات کو تاریخ وار سلسلے سے دیتا ہے لیکن وہ پالیسیوں کی تاویل بھی پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ تاثر پیدا کرتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مورخ سے زیادہ مفسر سمجھتا ہے۔ اس کا طرز تحریر جاندار ہے بلکہ کبھی کبھی شدت پسند ہے۔ وہ اطلاع دینے سے زیادہ تعلیم دینے کے لیے فکر مند نظر آتا ہے۔ اگر وہ معلم اخلاق ہوتا تو تاریخِ سلطنت سے زیادہ اچھی اور بری مثالوں کا گودام اُسے اور کہیں نہ ملتا اور نتیجے میں اُسے یہ اطمینان نصیب ہوتا کہ میں نے ہر ممکنہ فرد اور صورتِ حال کے لیے رشد و ہدایت کا ایک ذریعہ تلاش کر لیا۔ اگر وہ کلیت پسند ہوتا تو اس کے لیے بہترین موقع تھا کہ انسانوں اور خیالات کو ان کے سر کے بل کھڑا کر دیتا۔

اگر اس کی خو ایک درباری مصاحب کی ہوتی تو وہ آسانی سے سلاطین میں ان تمام چیزوں کو چن لیتا جو قابلِ تعریف تھیں اور ان کے برعکس جو چیزیں تھیں انھیں ان لوگوں کے لیے چھوڑ دیتا جو ایسی چیزیں دریافت کرنے کے خوگر ہیں۔ لیکن برنی معلّم اخلاق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کلبیت پسند یا خوشامدی ہے۔ وہ دل و جان سے سلطنت کا بہی خواہ ہے اور چونکہ وہ کٹر ذہنیت کا حامل ہے اس لیے بڑی آسانی سے خطیبانہ اور متشدّد رویّہ اختیار کر لیتا ہے۔ شدّت جذبات نے اس کے ذہن کو جھنجھوڑ دیا کیونکہ اعتماد اور امید پیدا کرنے والی کوئی چیز اس کے سامنے نہیں تھی۔ شریعت اور ریاست کے درمیان بنیادی تضاد تھے اور برنی انھیں اپنے ذہن میں حل نہیں کر سکا اور اس لیے سلاطین سے بھی توقع نہیں کر سکتا تھا کہ وہ تضاد کو اپنی پالیسی میں حل کر لیں گے۔ قدامت پسندی کے ساتھ اس کی وابستگی اتنی ہی شدید ہے جتنی ریاست کے ساتھ۔ اگر وہ اپنی تصنیفات پر نظر ثانی کر سکتا تو یہ دیکھ کر بہت دل گرفتہ ہو جاتا کہ شریعت اور ریاست کو ان کا جائز مقام دلانے کی کوشش میں اس نے اصولوں کے تضادات اور اختلافات کو اور نمایاں کر دیا ہے۔ وہ جس شدّت سے خود اپنے اوپر اور دوسرے لوگوں پر تنقید کرتا ہے اس سے وہ تقریباً ایذا پسند نظر آتا ہے۔ وہ ہندوؤں کو برا بھلا کہنے سے کبھی نہیں چوکتا لیکن اس نے مسلمانوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے کہ جیسے ہی انھیں موقع ملتا ہے وہ بدی کی زندگی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اگر اسے مقابلے میں تولا جائے تو پتہ چلے گا کہ ہندوؤں کے متعلق اس کا رویّہ خاصا نرم ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ چاہے وہ سلاطین ہوں یا امرا برنی کو مسلمانوں پر کچھ زیادہ اعتماد تھا نہیں۔ اس نے جو کچھ دیکھا اور جس طرح صاف صاف اور کسی کا لحاظ کیے بغیر لکھا اس سے یہ اعتماد ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ سلاطین زیادتیوں کے مجرم تھے اور حالانکہ برنی بادشاہت کے سوا کسی اور طریقۂ حکومت کو ممکن نہیں سمجھتا لیکن ایک بھی سلطان ایسا نہیں ہے جو اس کی رائے میں واقعی عاقلانہ پالیسی پر عمل کرتا ہو۔ بلبن غیر ضروری طور پر بے رحم ہے، کیقباد عیاش ہے، جلال الدین خلجی سٹھیایا ہوا ہے اور نامرد ہے، علاء الدین ان پڑھ اور لامذہب ہے۔ قطب الدین مبارک بدکیش ہے، محمد تغلق خود سر اور بے رحم ہے۔ اور ان میں سے

کوئی بھی عاقلانہ مشورہ سننے کے لیے تیار نہیں تھا۔ علاء الدین کو تو علاء الملک اور دوسرے مشیروں نے بچالیا لیکن پھر وہ پوری طرح ملک کافور کے ہاتھ میں کھلونا بن گیا۔ محمد تغلق کے مشیر تو خود برنی تھے لیکن اس نے ہر سمجھ داری کی بات کی طرف سے کان بند کر لیے تھے۔ تو پھر برنی کے پاس بچا کیا تھا سوائے اس کے کہ اعلیٰ نسبی اخلاقی اقدار کے احساس پر مبنی تعلیم و تربیت اور ایسی کارگزاری کے آدرش کو آواز دیتا جس میں طاقت کے ساتھ عقل مندی کا ملاپ ہو اور حوصلہ مندی پر نیکی کا انکش لگا ہو؟ کیا بد بختی تھی بلکہ کیا قابلِ رحم حالت تھی کہ اعلیٰ نسب لوگوں میں بھی اسے ایک آدمی ایسا نہیں نظر آتا جس کی وہ دل و جان سے تعریف کر سکے۔ اب اس کے پاس اس کے سوا بچا کیا تھا کہ اعلیٰ نسبی کا قصہ گھڑ کر اس کے ساتھ دیوانوں کی طرح عشق کرنے لگے۔

اور اخلاقی اور روحانی خود اعتمادی؟ دوسرے تمام مسلمانوں کی طرح برنی کو بھی یقین تھا کہ مسلم طرز زندگی اعلیٰ ترین طریق زندگی ہے جس کے اعلیٰ ترین معیاروں کی نمائندگی رسول اللہ اور ان کے صحابہ کرتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ برنی کے زمانے میں جو لوگ نظم و نسق اور سیاسی رہنمائی کے لیے ذمہ دار تھے وہ ان معیاروں کو قابلِ حصول اور اسی طرح کنایتہً لازمی یا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ دوسری طرف برنی کو یہ بھی احساس تھا کہ زبردست سماجی اثر رکھنے والے ایسے بھی لوگ ہیں جو اسلامی طریق زندگی کی قدریں قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ شیخ نظام الدین کی طرف یہ بات منسوب کرتا ہے انھیں کی بدولت لوگوں کے مذہبی رویّہ میں قریب قریب انقلاب برپا ہو گیا ہے۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ لوگ معمولی نسب کے تھے، عوام تھے جنھیں برنی کوئی اہمیت نہیں اور وہ چاہتا ہے کہ رہنماؤں کو چاہے وہ جیسے بھی ہوں اقتدار اور اثر کے مقام سے دور رکھا جائے۔ صرف اتنا ہی نہیں تھا۔ شیخ نظام الدین ریاست اور اس کی تمام پالیسیوں سے لاتعلقی کا اظہار کرتے تھے۔ انھوں نے سلطان علاء الدین سے ملنے سے انکار کر دیا، اسے صلاح و مشورہ دینے سے انکار کر دیا، سیاسی امور کے متعلق کسی قسم کی رائے ظاہر کرنے سے انکار کر دیا۔ وہ تو یہ سمجھتے تھے کہ صرف عوام النّاس کا درد ہی ان کی توجہ کا مستحق ہے۔ اخلاقی اعتبار سے سب سے زیادہ حساس اور روحانی اعتبار

سے اس عہد سے سب سے زیادہ بزرگ و برتر شخص کا رویہ یہ تھا تو پھر سلطنت کا اخلاقی مقام کیا تھا۔

برنی کے دل میں شیخ نظام الدین کے لیے بڑا جذبۂ احترام تھا۔ وہ یقیناً وقتاً فوقتاً ان کی خدمت میں حاضری دیتا رہا ہوگا کیونکہ صوفیہ کے ملفوظات میں اسے دیندار اور پارسا کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے لیے صوفیاء کی عارفانہ زندگی اور روحانی اقدار بذات خود الگ الگ ایک باب ہیں۔ ضروری نہیں کہ انھیں سیاسی اقدار کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے اور نہ یہ ممکن ہی ہے۔ بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح برنی بھی خانہ بندیِ فکر کا قیدی ہے وہ روحانیت کے سامنے سر تو جھکا دیتا ہے لیکن وہ اس دنیا کا آدمی ہے۔ اس دنیا کو پوری طرح ترک کر کے تصوف کی راہ پر چلنے کے خیال کے مقابلے میں اسے ان شکایتوں میں زیادہ اطمینان محسوس ہوتا ہے کہ قسمت نے میرے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ ہمیں یہ کہنے میں بھی عار نہ ہوگا کہ وہ ریاکار ہے۔ ایک طرف تو وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ دیندار اور پرہیزگاری میں یقین رکھتا ہے لیکن دوسری طرف اپنے تخیل میں گناہ سے لذت حاصل کرتا ہے جیسے حسین وجمیل عورتوں کا ناچ گانا جو سلطان جلال الدین کی نجی صحبتوں میں نظر آتا ہے۔ اس کا دل چاہتا ہے کہ کاش میں وہاں ہوتا — لیکن مجھے کوئی دیکھ نہیں پاتا۔ عام ہندوستانی مسلمان کی طرح برنی میں بھی زندگی سے پوری طرح لطف اندوز ہونے کی خواہش اور پھر اس لطف اندوزی کی مذمت کرنے کی خواہش بدرجۂ اتم موجود ہے۔ گھریلو زندگی کی خوبیاں مرد اور عورت کے درمیان جذبۂ رفاقت، مہذب اور منضبط خواہش اس کے دائرۂ نگاہ سے باہر ہیں۔ اس صوفی کے تزکیۂ نفس اور گناہ گار کی نفس پرستی کے ذہنی یا اخلاقی طور پر کوئی بیچ کا راستہ نظر نہیں آتا۔ اگر وہ شاعر ہوتا تو شاید کچھ خوشی حصے میں آجاتی۔ لیکن چٹ پٹی اور متشدد نثر ہی اس کی صلاحیتوں کی حد ہے۔

لیکن ایک مورخ کی حیثیت سے برنی کا مقام بہت بلند ہے جن سیاسی واقعات سرگرمیوں کا وہ ذکر کرتا ہے ان کی اہمیت اس کی نظر میں بہت زیادہ ہے۔ وہ کبھی بھونڈے پن ہرزہ گوئی کا مظاہرہ ضرور کرتا ہے لیکن اس میں ایک خلوص ہے جو اسے جانبداری کے بغیر اور کچھ چھپائے بغیر سچ بولنے پر مجبور کرتا ہے۔ اور

چونکہ اسے اتنا معلوم ہے کہ اس کا دل خون کے آنسو روتا ہے اس لیے اپنے قاری کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ بھی اس کے خیالات، اس کے غصے اور اس کے تنفّر میں شریک ہو۔

برنی جس سلطنت کی تاریخ بیان کرتا ہے اس کے متعلق مفروضہ یہ تھا کہ اسے سچے پیرووں نے قائم کیا ہے۔ یہ بات ہمیں اس حقیقت سے چشم پوشی کی طرف مائل کرتی ہے کہ ان سچے دینداروں کو اس بات میں بھی بہتر مہارت حاصل تھی جو فوری طور پر سب سے اہم تھی ــ یعنی فوجی علم ــ ایک قدیم اور انتہائی مفید کتاب جسے اس عہد کے تکنیکل لٹریچر کی مثال کہا جا سکتا ہے۔ محمد منصور سعید کی تصنیف آداب الحرب والشجاعت ہے۔ بدقسمتی سے مصنّف کے متعلق ہم اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ وہ لاہور میں پیدا ہوا، اور زندگی کا باقی حصہ شمال مغربی ہندستان میں گزارا۔ اس کا زمانہ سلطنت کا ابتدائی زمانہ ہے جب التمش سلطان تھا اور دہلی سلطنت کو مستحکم کیا جا رہا تھا اس کی کتاب میں خود اس کے زمانے کے واقعات کا ذکر بہت کم ہے لیکن منصور سعید کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ خیال ضرور ہوگا کہ ایک قسم کی پالیسی کا کلیہ کے طور پر پیش کیا جائے اور اس نے محسوس کیا ہوگا کہ پالیسی کی کامیابی کا انحصار فوجی علم پر عبور حاصل کرنے پر ہوگا۔

آداب الحرب کے پہلے چار ابواب میں سلطان کے کردار اور فرائض سے بحث کی گئی ہے، پانچویں میں وزراء اور چھٹے میں بیرونی ریاستوں کے ساتھ تعلقات کے سوال سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی نہج صحیح ہے اس کا ثبوت وہ بحث ہے جو جنگ سے بچنے کے سوال سے کی گئی ہے۔ اس کے بعد وہ گھوڑ سوار فوج کے گھوڑوں، ہتھیاروں زرہ بکتروں، فوج کی قواعد، کیمپوں میں قیام، کیمپوں کی نگرانی، شب خون، کمین گاہوں، میدان جنگ کے انتخاب، دوران جنگ فوجوں کی ترتیب، دشمن سے جھڑپوں اور جنگ سے متعلق مذہبی اور اخلاقی سوالوں سے بحث کرتا ہے۔ محاصرہ ڈالنے کے طریقوں کا بھی ذکر ہے۔ اخیر میں جسمانی کسرت کی ورزشوں کا ذکر ہے لیکن یہ انفرادی طور پر سپاہی کے لیے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ایک ساتھ سب کی قواعد کا طریقہ مفقود تھا اور اس لیے اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اس کتاب میں ایسے اصول بیان کیے گئے ہیں جو سلاطین کی افواج کی تعداد کے متعلق اس عہد کے تمام مورخین اور تعریف کرنے والوں کے بیانوں سے بالکل متضاد ہیں' ایسی فوج کے ذریعہ کچھ حاصل نہیں ہو سکتا جو انسانوں کی ایسی بھیڑ ہو جسے یہاں وہاں سے جمع کر لیا گیا ہو،[12] اگر فوج بڑی ہے اور اِدھر اُدھر سے اکٹھا کر لی گئی ہے تو انھیں (یعنی سپاہیوں کو) جنگ میں (کامیابی حاصل کرنے میں) کوئی دلچسپی نہ ہوگی۔ انھیں دلچسپی ہوگی اپنی جانوں سے۔ جھوٹی افواہیں بڑی آسانی سے پھیلائی جا سکتی ہیں جن سے اُلجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ فوج کے مختلف ٹکڑے ایک دوسرے سے ناواقف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے انجام سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں ہوتی؛[13] اگر چار ہزار آدمی متحد ہوں اور ہم جنس ہوں تو وہ کچھ کیا جا سکتا ہے جو اِدھر اُدھر سے یوں ہی اکٹھا کیے ہوئے چار لاکھ آدمی نہیں کر سکتے؛ بارہ ہزار کی فوج پر کنٹرول رکھنا اور ان کی رہنمائی کرنا مشکل ہے[14] اس طرح ایک موثر فوج کی تعداد کو عالمانہ طور پر مقرر[15] کیا گیا ہے۔ سب سے اچھی فوج وہ ہے جو چار ہزار پر مشتمل ہو' اس سے کم تعداد کی فوج بھی غلط ہوگی۔ بارہ ہزار[16] کی مضبوط فوج کو کبھی شکست نہیں ہوئی لیکن اگر تعداد اس سے زیادہ ہے تو کمانڈار کے لیے مشکل ہو جائے گا کہ مختلف صورتِ حال کے مطابق طریقِ کار میں تبدیلی پیدا کرے مسلمانوں اور اسلام کے لیے لڑنا تو یقیناً فرض ہے لیکن ایک پالیسی کی حیثیت سے جنگ اور ایک آلۂ کار کی حیثیت سے فوج کا مقام اس وقت بھی برقرار رہتا ہے جب کسی خاص مقصد کے لیے اسے اس طرح استعمال کیا جائے کہ جانی نقصان کم سے کم ہو' خون بہا کر فتح حاصل کرنے سے احتراز کرو۔ چترائی اور حاضر دماغی کے ذریعہ فتح حاصل کرنے کی کوشش بہتر ہے[17]

آداب الحرب نے جن طریقوں کی سفارش کی ہے اور جن پر زور دیا ہے وہ ہیں مجزوں کے کام میں پھرتی اور رازداری[18] اپنی حفاظت کے لیے خاموشی اور چوکسی[19] دشمن کو ہمیشہ شک میں مبتلا رکھنا کہ تمھارا اصل منصوبہ کیا ہے اور معلوم کرنا کہ دشمن کیا سوچ رہا ہے[20] جب تک اپنی بالادستی اور فائدے کا یقین نہ ہو جائے تب تک جنگ کا آغاز نہ کرنا اور اس وقت بھی چترائی سے دشمن کو دھوکا دینا اور اسے مرعوب کر دینا۔[21] اگر دشمن کا سامنا کرنا ہے تو اپنی پوری فوج کو فوراً میدان میں کبھی نہ آتارو۔ ایک حصّے کو لڑنا چاہیے اور دوسرے حصّے کو تب تک آرام کرنا چاہیے[22] اگر فوجیوں کی تعداد بہت ہے تو چار ہزار چنے

ہوئے لوگوں کو ایک بلندی پر ایستادہ کرنا چاہیے تاکہ پسپائی میں حفاظت کر سکیں یا ناگہانی حملہ کر سکیں[51] معقول مخبروں کا استعمال ہر حال میں ضروری ہے۔ یہ فوج کے چشم و گوش ہوتے ہیں اور وہ جو بھی خبریں لائیں ان کو کماندار تک پہنچانے کے بہترین انتظامات کیے جائیں[52] کماندار کے پاس مکمل اختیار ہونا چاہیے کیونکہ اگر اعلیٰ کمان بٹی ہوئی ہے تو یہ سب سے بری چیز ہے[53]

منصور سعید نے فوج کے پڑاؤ کے سوال پر بھی غور کیا ہے۔ اس نے عجمی (غالباً مراد ہے ساسانی) ختائی، ہندو، رومی اور ذوالقرنینی طریقوں کے نقشے دیئے ہیں۔ وہ ختائی ترتیب کو سب سے ناقص سمجھتا ہے اور حیرتناک حد تک غیر علمی انداز میں کہتا ہے کہ یہ بات مسلمانوں کو زیب نہیں دیتی کہ وہ بے دینوں کے طریقے اپنائیں، وہ میدانِ جنگ میں فوجوں کی ترتیب سے بھی بحث کرتا ہے اور مختلف صف بندیوں کو نام دیتا ہے۔ مصافِ پروین (جیسے ہتیلام یا بتیلام کی جنگ میں ترکی خاں اور ارکی خاں نے اپنایا تھا) مصافِ ہلالی (ایرانی طریقہ جو نئے چاند سے مشابہ تھا) مصافِ دال (حرف د سے مشابہ۔ اسے ایرانیوں کے خلاف یونانیوں نے اپنایا تھا) ہمسریوں اور قدیم ہندستانیوں کے صف بندی کے طریقے۔ اگر ہم ان بیانوں کا مقابلہ ان اطلاعوں سے کریں جو دوسرے ماخذ سے ہم تک پہونچی ہیں تو نتیجہ دلچسپ برآمد ہوگا۔ غالباً پتہ یہ چلے گا کہ منصور سعید نے روایتی اور غلط واقعات کو دہرایا ہے۔ بہرحال یہ بات تو ظاہر ہے کہ اس کے پاس فوجی علم کا ایک تصور ہے جس میں تاریخی مثالوں اور حالات کے مطابق طریقِ کار کی ضرورت دونوں کو اپنا اپنا جائز مقام دیا گیا ہے۔ خود جنگ سے بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ لڑنے والوں کو بڑھ کر دشمن سے مبارزطلبی کرنی چاہیے لیکن فیصلہ کن مقابلے کو ترکوں کی طرح عام حملوں کی صورت اختیار کرنا چاہیے یا تاجیکوں (چھاپہ مار) کی طرح لڑنا چاہیے جیسے ساسانیوں نے استعمال کیا تھا یعنی تیرانداز میمنے پر، برچھیوں والے میسرے پر اور (مختلف قسم کے گرز) تلواریں اور نیزے لیے ہوئے لوگ قلب میں۔

آداب الحرب نے مختلف ہتھیاروں کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی قدر و قیمت سے بھی بحث کی ہے جیسے تیر اور کمان: مختلف قسم کی زرہ اور ڈھال کے خلاف اور قلعوں کے

محاصرے میں کس کس قسم کے تیروں کی نوکیں استعمال کرنی چاہییں۔ مصنف کہتا ہے کہ ہندستانی تلوار سب سے تیز ہوتی ہے کیونکہ یہاں دھات کو صاف کرنے کا ایک خاص طریقہ استعمال ہوتا ہے۔ وہ کٹارا کا ذکر کرتا ہے جو ایک خاص شکل کی تلوار ہے اور صرف ہندستان میں استعمال ہوتی ہے۔ وہ ایک چھوٹے دو دھاری نیزے کا ذکر کرتا ہے جسے وہ ذوبن کا نام دیتا ہے اور ہندستان میں استعمال ہونے والے لکڑی کے دستے کے بلّم کا ذکر کرتا ہے 'اس سے بہتر نیزہ اور کوئی نہیں ہے'؛ دوسرے ہتھیار ہیں: گلا چھری ایک خمیدہ ترکی تلوار، ناچخ اور دشنہ جو جنگ کے تیشے ہیں۔ شیل جو ایک قسم کا نیزہ ہے، ہیل کش، پیدل فوجیوں کا ایک ہتھیار اور نیم نیزہ گھوڑ سوار کی طرح گھوڑے کو بھی زرہ بکتر سے محفوظ کر لینا چاہیے۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں عام قواعد کا کوئی نظام نہیں تھا۔ فوجی کی مہارت اس کی اپنی صلاحیت اور تربیت پر منحصر تھی۔ ظاہر ہے اس کے لیے ضروری تھا کہ اچھا شمشیر زن ہو۔ دوسرے ہتھیار بھی استعمال کرنا جانتا ہو اور اچھا گھوڑ سوار ہو۔ اس کے علاوہ توقع کی جاتی تھی کہ اسے کشتی لڑنا، تکے بازی کرنا، ناخنوں سے نوچنا اور دشمن کی آنکھوں میں دھول جھونکنا تو آتا ہی ہوگا۔[۱۶] ہر فوجی گھوڑ سوار کا فرض تھا کہ اپنی زین، لگام اور ہتھیاروں کی حفاظت کرے۔ فوجی خدمت کے دنوں میں اگر کچھ گڑبڑ ہو گئی تو اسے بے بس نہ محسوس کرنا چاہیے۔ 'گھوڑ سوار کو ایسا ہونا چاہیے کہ اگر اس کی زین اور لگام کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تو وہ انھیں پھر سے درست کر سکے۔ جو یہ نہیں کر سکتا اسے گھوڑ سوار بننے کا خواب ہی نہ دیکھنا چاہیے، اس کے بجائے اسے نداف بن جانا چاہیے'۔[۱۷]

آداب الحرب میں سامان خورد و نوش اور ذرائع حمل و نقل کے متعلق بھی تجویزیں ہیں۔ لام پر جانے سے پہلے ہر سپاہی کو کچھ نقد دے دینا چاہیے۔ ایک دن کا کھانا، منہ ہاتھ دھونے کے لیے ایک برتن اور گھوڑے کے لیے گھاس دانے کا توبڑا ہمیشہ اس کے پاس رہنا چاہیے۔ بڑی فوجوں میں پانچ سے دس گھوڑ سواروں کے درمیان یا دس سے بیس پیدل فوجیوں کے درمیان ایک اونٹ ہونا چاہیے جس پر ان کے ضروری آلات حرب ہوں۔ سپاہیوں پر کسی صورت میں بھی سامان اور اشیاے صرف کا بوجھ نہ لادنا چاہیے۔[۱۸]

آداب الحرب یقیناً انتہائی مفید تصنیف ہے لیکن ایسا لگتا ہے کہ نہ تو کسی بڑے پیمانے پر اسے پڑھا گیا نہ اس کا مطالعہ کیا گیا: جلد بازی سے کام مت لو[11] اس اصول کو بڑی آسانی سے فراموش کر دیا جاتا ہے۔ شہاب الدین محمد غوری اور اس کے کمانداروں کو جو شکست ہوئی وہ اس لیے کہ انھوں نے ان اصولوں اور طریقوں کو فراموش کر دیا جن سے وہ واقف تھے اور جنھیں اکثر استعمال کرتے رہے تھے۔ جنگ کے لائحہ عمل اور طریقۂ نظر سے غالباً بد ترین بات ہاتھیوں کا استعمال تھی۔ آداب الحرب میں بخارا کے ایک تیر انداز کی مثال پیش کی گئی ہے جس نے ہاتھی کے مستک کی زرہ اپنے تیر سے توڑ دی اور تیر ہاتھی کے سر میں پیوست ہو گیا۔ ہاتھی اُلٹا بھاگ کھڑا ہوا۔ اور جو لوگ عقب میں تھے انھیں روندتا ہوا چلا گیا۔[12] اس مثال کا مقصد ایک طرح کی آگاہی دینا تھی۔ آداب الحرب میں حملے یا دفاع میں ہاتھی کی قدر و قیمت سے بحث نہیں کی گئی ہے۔ ہاتھی پر انحصار کی وجہ سے فوج کی جلت پھرت پر اثر پڑے گا جو کامیابی کے لیے ایک ضروری شرط ہے لیکن ہاتھی میں اتنا رعب داب تھا کہ اسے نظر انداز کرنا مشکل تھا اور جو نتائج برآمد ہوئے ان سے علم حرب کا کوئی عالم مطمئن نہیں ہو سکتا۔

حواشی

۱۔ ہندستان عربوں کی نظر میں۔ دارالمصنفین۔ اعظم گڑھ۔ ۱۹۷۰، ص ۳۷۵ و ۳۸۲

۲۔ حامد حسن قادری: داستانِ تاریخ اردو۔ ایل۔ این۔ اگروال، آگرہ ۱۹۴۱ء، ص ۱۰۱و۱۱

۳۔ ہندی یا ہندوی کے صحیح لغوی معنی کیا ہیں اس پر اختلاف ہے۔ غالباً ماہرالسنہ جنوبی پنجاب میں بولی جانے والی یا شیخ فرید کی زبان کو مختلف نام دیں گے۔ یہاں ہمیں صرف اس بات سے غرض ہے کہ اس عہد کے صوفی ادب میں زبان کو یہی نام دیا گیا تھا۔ شیخ فرید نے جو جملے بولے تھے وہ سیرالاولیاء میں درج ہیں۔ ص ۲۶۷

۴۔ سیرالاولیاء ص ۵۱۲

۵۔ جوامع الکلیم ص ۱۵۰

۶۔ ایضاً ص ۳-۱۷۲

۷۔ ایضاً ص ۱۷۸

۸۔ خواجہ سمنانی بہت ممتاز صوفی اور مصنّف تھے جن کی تحریریں بہت ہیں۔ وہ شیخ علی ہمدانی کے ساتھ ہندستان آئے، شیخ عبدالحق کے دائرۂ مریدین میں شامل ہو گئے اور اودھ میں کچھوچھا کے مقام پر بس گئے۔ ان کی حیات اور کارناموں سے تفصیلی بحث اس لیے نہیں کی گئی کہ وہ ہندستان میں نہیں پیدا ہوئے تھے اور ہم نے ہندستانی مسلمان کی جو تعریف مقرر کی ہے وہ اس میں نہیں آتے۔

9. Life and Works of Amir Khusrau. By Dr. Wahid Mirza, Baptist Mission Press, Calcutta, 1935, PP 182-6

۱۰۔ ایضاً ص ۲۲۴

11. M. Habib, Political Theory of the Delhi Sultanate, Kitab Mahal, Allahabad, P 1.

۱۲۔ مخطوط برٹش میوزیم۔ مصنف نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس کی ایک نقل سے استفادہ کیا ہے۔

13 F 146 (b)

14. F 147 (b)

15. F 147 (a)

16. F 115 (a)

17. F 177 (a)

18. F 115 (a)

19. F 145 (a)

20. F 176 (b)

21. F 145 (a) and (b)

22. F 146 (a)

23. F 133 (b) 134 (a)

24. F 115 (a) and (b)

25. F 169 (a)

26. F 160 (a) ff

27. F 130 (b)

28. F 144 (a)

29. F 145 (a) .

30. F 100 (a)

باب نوَ

فنِ تعمیر اور دیگر فنون

ا

سب سے پہلے عبادت گاہ اور مقبرے نے انسان کی تخلیقی قوت کو اکسایا اور اس طرح فنِ تعمیر عقیدوں، امیدوں اور خواہشوں کے اظہار کا ذریعہ بنا۔ شہری عمارتیں ـــ جیسے فورم ،یمفی تھیٹر، حمّام، رہنے کے بڑے مکان ـــ تہذیب کے نقطۂ عروج پر یونانی اور رومی شہروں میں اسکندریہ، بزنطینہ اور بغداد میں نظر آتی ہیں لیکن عبادت گاہ اور مقبرہ موجودہ عہد کی ابتدا تک جاری رہا۔ محل کو بھی شان وشوکت اور ایک طرح کا تقدس دیا گیا۔ یہ حاکم کی شان وشوکت اقتدار اور دوری کی نمائندگی کرتا تھا لیکن اسے دنیاوی درجے کے علاوہ کوئی مقام حاصل نہ ہو سکا اور اس لیے سطحی فن قیمتی اور آرائشی سامان کے علاوہ کوئی اور تخلیق کے ذرائع حاصل نہ کر سکا۔ مقبرہ ایک علامت تھا جس میں زندگی موت اور ابدیت سب مل جاتے ہیں۔ بادشاہت کے متعلق جو ابتدائی عقائد تھے انھوں نے شاہی مقبرے کو ایک پُراسرار اہمیت بخش دی جو اس وقت بھی تحت الشعور میں باقی رہ گئی جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ دوسروں کی طرح بادشاہ بھی فانی ہے۔ اسی طرح جب عبادت سے اس کے زیادہ تر ـــ اور اسلام میں تو تمام تر ـــ طلسماتی رسوم چھن گئے تب بھی عبادت گاہ کے گرد جو ایک ہالہ سا پیدا ہو گیا تھا باقی رہا۔ چنانچہ ہندستانی مسلم فنِ تعمیر میں بھی مسجد اور مقبرہ ہماری توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں حالانکہ محل، مینار، دروازے اور شہری عمارتیں بھی بہت جمالیاتی اور تعمیری اقدار کی حامل ہیں۔

مسلمانوں کے لیے کوئی بھی جگہ جو پاک وصاف ہو اور معقول حد تک مرتفع ہو وہاں نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ مگر ہر طرح کے موسم میں پانچ وقت باجماعت نماز کی ادائگی نے

عمارت کو لازم بنادیا اور اوّلین زمانے ہی سے مسجدوں کی تعمیر شروع ہو گئی۔ مسلمانوں کی تعداد جیسے جیسے بڑھتی گئی۔ دوسمجھا جانے لگا کہ بالآخر ساری نوع انسانی مسلم ملّت میں تبدیل ہو جائے گی تو جس مسجد کو سیاسی اور معاشرتی اہمیت دینا مقصود ہوتا اس کا نقشہ اس طرح بنا دیا جاتا جو لا انتہا عابدوں اور مکان کے لامحدود ہونے کے تصوّر کی نمائندگی کرتی۔ بادشاہ کے مقبرے کے ساتھ کوئی طلسمی یا مذہبی اہمیت وابستہ نہیں تھی۔ ایک طرح سے یہ شریعت کی ظاہری اطاعت سے ذہن کے گریز کی نمائندگی کرتا ہے۔ لیکن یہ ایک شخصیت کا اظہار تھا، ایک قوت کا اظہار جس کی ضرورت ملّت کو تھی تاکہ تصادموں اور تنازعوں کی دنیا میں اپنی خود اعتمادی برقرار رکھ سکے کیونکہ یہاں بہت کچھ انحصار رہنمائی کرنے والے کے زورِ تخیل اور قوّت پر ہوتا تھا۔ مقبرہ عام طور پر ایک باغ میں بنایا جاتا تھا جہاں انسان کے لیے ضروری ہے کہ نیچر کے تعاون کے ساتھ کام کرے اور ماحولیات پر انحصار کرے۔ اس کی ایک ممتاز خصوصیت اس کے دروازے تھے اور یہ ایک تصور کی حیثیت سے اسے محل کے قلعوں، شہروں اور مکانوں کے تخیل میں لے آتے تھے۔ اس طرح فنِ تعمیر کی یہ جو دو بنیادی صورتیں تھیں مسجد اور مقبرہ، یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف جاتی بھی ہیں اور ایک دوسرے کو ممیّز بھی کرتی ہیں اور یہ دونوں مل کر ایک ایسے نامیاتی کل کو جنم دیتی ہیں جس میں سچائی، حسن اور قوت کی جلوہ گری ہوتی ہے۔ مدرسوں، پلوں، تالابوں، بڑے بڑے کنوؤں، سرائے اور شفاخانوں کی تعمیر کو ثواب کا کام سمجھا جاتا تھا اور یہ ایک ایسا طریقہ تھا جس کے ذریعہ حکمرانی اور انفرادی طور پر مخیر حضرات خدا اور اس کے بندوں کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

ہندستانی مسلم فنِ تعمیر میں کون کون سی اقدار پوشیدہ ہیں انھیں الگ الگ کر کے دیکھنے کی بہت سی کوششیں ہوئی ہیں۔ ایک عام رجحان یہ رہا ہے کہ ایک طرف اس کا رشتہ عالم اسلام کے فنِ تعمیر سے جوڑا جائے اور دوسری طرف بودھ اور ہندو فنِ تعمیر سے اور اس طرح ثابت کیا جائے کہ یہ دونوں کا امتزاج ہے۔ اس امتزاج میں کچھ لوگوں نے اس کے غیر ہندستانی مسلم عنصر پر زور دیا

ہے اور کچھ نے غیر مسلم ہندستانی عنصر پر۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فن تعمیر دراصل مثبت طور پر ہندستانی مسلم فنِ تعمیر ہے جس کی اپنی ایک 'شخصیت' ہے، اس کا اپنا طریقۂ اظہار ہے۔ مسلم اور ہندستانی روایات سے اس نے اتنا ہی زیادہ یا کم قرض لیا ہے جتنا ایک ادبی اسلوب علم لسانیات سے قرض لیتا ہے۔ فن تعمیر وہ میدان ہے جہاں ہندستانی مسلم ذہن نے مکمل آزادی سے کام کیا ہے اور یہیں اسے مکمل اظہار کا موقع ملا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے جو وسائل استعمال کیے ہیں وہ سب ضمنی ہیں۔ ان کی وجہ سے حقیقت کی طرف سے ہماری نظر نہ ہٹنی چاہیے۔ اور حقیقت بھی ایسی نہیں ہے جسے تلاش کرنا پڑے۔ یہی تو ہمیں سب سے پہلے متاثر کرتی ہے اور اگر ہم اپنے من گھڑت مفروضات کے ساتھ اسے ہم آہنگ کرنے سے اپنے کو بچائے رکھیں تو یہ تاثرات ہمارے ذہن میں مرتسم ہو جاتے ہیں۔

ہندستانی فن تعمیر لکڑی کا کام، پتھر کا کام اور مجسمہ سازی کا کام کرنے والے کے فن کے ارتقا کی نمائندگی کرتا ہے۔ بودھ چیتیا اور وہار اگر وہ پہاڑیوں کو کاٹ کر نہیں بنائے گئے ہیں تو اسی عام تعمیری فن کی روایت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن جب مسلمان ہندستان میں آکر بسے ہیں تو اس وقت چیتیا اور وہار تعمیر نہیں ہو رہے تھے اور یہ جس روایت کی نمائندگی کرتے تھے وہ اگر مردہ نہیں ہو چکی تھی تو بے حس و حرکت تو یقیناً ہو چکی تھی۔ گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں صدی میں جو مندر تعمیر ہوئے ان کے پیچھے معبود کی طرف جو انداز فکر جلوہ گر ہے وہ مسلم اندازِ فکر کے بالکل برعکس ہے۔ مندر چاہے چھوٹا ہو یا بڑا۔ بہت سے مندر بہت عالی شان پیمانے پر بنائے گئے تھے۔ اس کا مرکزی عنصر تھا ایک مورتی ایک بت اور اسے ہمیشہ ایک چھوٹے تاریک کمرے میں رکھا جاتا تھا جسے دمان کہتے ہیں مورتی کی طرف رویہ شخصی اور ذاتی تھا؛ مورتی اور پوجا کرنے والے کے درمیان رشتہ شخصی اور ذاتی تھا۔ انگنائی، تال، منڈپ جہاں دمان میں داخل ہونے سے پہلے شردھالو جمع ہوتے ہیں یہ سب متعلقات تھے جو مندر کی شان و شوکت میں اضافہ تو کرتے تھے لیکن انفرادی یا شخصی عبادت کے اصول کو کسی طرح بھی متاثر نہ کرتے تھے۔ اس لیے اس اصول اور مسلمانوں کی باجماعت عبادت کے درمیان

کوئی مصالحت ہو ہی نہیں سکتی تھی، ان بنیادی تصوّرات میں کسی ہم آہنگی اور رد و قبول کی گنجائش ہی نہیں تھی۔ جو مندر روایتی تصوّرات کے مطابق تعمیر ہوتا تھا اس کے باہر کے حصّے میں مجسموں کی مختلف شکلیں ہوتی تھیں۔ اس کا مقصد ذہن کو اس طرح استوار کرنا تھا کہ اندر جو مورتی تھی اس کی پوجا پر ساری توجّہ مرکوز ہو جائے جہاں کوئی مجسّمے نہیں تھے۔ فنِ تعمیر کا کوئی کرشمہ نہیں تھا۔ کوئی ایسی چیز نہیں تھی جو پوجا کرنے والے کو بیرونی دنیا کی طرف کھینچتی۔ ہر چیز کا مقصد اندرون بینی پیدا کرنا تھا۔ مسجد ایک حسن تھا بغیر کسی طلسم کے، ویسا ہی آشکارا جیسی کائنات جو ذہن کو مجبور کرتی تھی کہ ایسی قوت اور ایسی عظمت کے سامنے سر بسجود ہو جاؤ جسے نظر انداز کرنا ممکن نہ تھا۔ مسجد کا تناسب اس تصوّر سے پیدا ہوا کہ ساری نوعِ انسانی مل کر خدا کی پرستش کر رہی ہے۔ چنانچہ باجماعت نماز ادا کرنے والوں کی متوقع تعداد اس کے نقشے کا لازمی جزو بن گئی۔ مقبرے کا بھی کسی ہندستانی روایت سے کوئی رشتہ نہیں ہے۔ اگر ان مفروضات کو تسلیم کر کے ہم آگے بڑھیں تو پھر ہم اُن آرائشی تفصیلات کو غیر ضروری اہمیت نہ دیں گے جن کے ذریعہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہاں ہندستانی روایت کی جھلک نظر آتی ہے یا اس کا تسلسل نظر آتا ہے۔ ہندستانی مسلم محراب کو بودھ کھڑکی کے ساتھ جوڑنا جو اصل میں بانسوں کے بنے ہوئے ایک نمونے کی تراشی ہوئی نقل تھی، تاریخ اور فنِ تعمیر دونوں کے ارتقا کو غلط معنی پہنانا ہے۔ ابتدائی عہد کی مسلم عمارتوں میں ہندو مندر کی کڑی والی محراب نظر آتی ہے[51]۔ یہ محراب کی بناوٹ میں کام نہیں آ سکتی تھی اور اسے ایک انحراف آرائش کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔

لیکن یہ بات ضرور ہے کہ ترک اور دوسرے مسلمان جو آ کر ہندستان میں بستے رہے ان کے عقائد، تصوّرات اور جمالیاتی اصولوں میں جو تسلسل ہے اس کی وجہ سے عہد اور اس کے بعد کے ادوار کے فنِ تعمیر میں خاص الخاص ہندستانی مسلم عناصر کو الگ الگ کر کے دیکھنا زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی چیز ہے جو اسے ممیز کرتی ہے۔ ہو سکتا ہے اس کی وجہ رہی ہو۔ قدرتی حالات کے اثرات، ہندستانی سنگ تراش کے وہی باہنر کاریگر مل سکتے تھے یا شاید وجہ یہ

رہی ہو کہ جان بوجھ کر ہندستانی آرائشی نقشے قبول کیے گئے لیکن ان سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ ممتاز خصوصیت ان سیاسی سماجی اور اخلاقی مسائل کی طرف ہندستانی مسلم ذہن کے تحت اشعوری ردّعمل کو ظاہر کر رہی تھی جن کا انھیں سامنا تھا ہندستانی مسلم یادگار عمارتوں میں ادعائے ذات اسی حد تک نمایاں ہے کہ اس حد تک اس کا اظہار نہ سیاست کے شعبے میں نظر آتا ہے نہ مذہب میں۔ اس میں انسانوں اور حالات پر قدرت حاصل کرنے کی وہ خواہش نظر آتی ہے جس کا اظہار دوسری سرگرمیوں کے میدان میں بہت معمولی سا نظر آتا ہے۔

ہم دوسرے تناظر میں ان بنیادی تضادات کا ذکر کر چکے ہیں جن میں ہندستانی مسلم ذہن گرفتار تھا۔ ان تضادات سے اس نے رہائی پائی تو شاعری اور فنِ تعمیر میں۔ جب تک شاعری کی زبان فارسی رہی تب تک آزادی ا ا بات میں مضمر تھی کہ ایسی شاعرانہ تشبیہ و استعارے استعمال کیے جائیں کہ ایک ہی انداز کی گھسی پٹی طرز زندگی اور طرز فکر سے بچا جا سکے۔ جیسے معشوق، ساقی، شراب، نشہ وحدت الوجود، خودی وغیرہ۔ لیکن یہ پریشانی تو لاحق ہی رہی کہ فارسی ایک بیرونی زبان ہے۔ ہاں جب ہندستانی زبانوں کو اپنایا گیا جیسے ہندی، بنگالی، سندھی، گجراتی اور بالآخر جب اردو نے جنم لے لیا تو ہندستانی مسلمان نے اس روایت سے نجات حاصل کر لی جو اس کے ماحول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی فنِ تعمیر میں وہ ابتدا ہی سے آزاد تھا، خوف اور نفرت سے آزاد تھا، قانون اور رواج سے آزاد تھا، آدرشوں اور مفادات کے درمیان تضادات سے آزاد تھا، کوئی حد مقرّر نہیں تھی اور اگر تھی تو خود اس کی پسند اور ناپسند کی اور ذرائع کی اور تعمیری اشیاء کی ماہئیت اور حصول کی۔

جب تُرک ہندستان آئے ہیں تو فنِ تعمیر ایک ترقی یافتہ فن بن چکا تھا، گچ اور گارے چونے کا استعمال معلوم تھا اور صحیح محراب اور گنبد بنانے کی ترکیب معلوم کر لی گئی تھی۔ شروع شروع میں ہندستانی مسلم معماروں کے سامنے جو مسائل آئے وہ تھے عمارت سازی کے لیے مناسب ساز و سامان، ایسے راج معمار جن کے پاس ضروری تجربہ اور مہارت اور ایسے طرز جن میں ان لوگوں کے نمونوں کو ہندستان

کے قدرتی ماحول کے مطابق ڈھالا جاسکے۔ یہ بڑی بدقسمتی کی بات ہے کہ مذہبی طور پر منع ہونے کے باوجود مندر ڈھائے گئے کہ عمارتی ساز و سامان حاصل کیا جاسکے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ اچھی قسم کا پتھر کمیاب تھا اور نئی عمارتیں بنانے کے لیے پرانی عمارتوں کے سامان کے استعمال کا عام رواج تھا تب بھی اس وحشیانہ حرکت کو معاف نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک راج معماروں کا تعلق ہے تو ان کی کوئی کمی نہ ہوتی لیکن ہندستانی راج معمار بنیادی طور سے پتھر کا کام کرنے والے معمار تھے اور فنِ تعمیر کی نئی تکنیک کو پوری طرح استعمال کرنے کے لیے جس مہارت اور علم کی ضرورت تھی اسے حاصل کرنے میں انھیں کئی نسلیں لگی ہوں گی۔ فنِ تعمیر کے کسی بھی خاص نمونے کی جمالیاتی خصوصیت کا اندازہ لگاتے وقت جو چیز اس کا تعیّن کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس تکنیک کو کس حد تک قدرتی ماحول کے مطابق اپنایا گیا ہے کیونکہ اپنانے کی انھیں شکلوں میں ہندستانی مسلم کلچر کو اپنے اظہار کا ذریعہ ملا۔

قوۃ الاسلام مسجد اپنی قسم کی پہلی مسجد بنائی گئی۔ حالات نے ضروری قرار دیا کہ دورانِ تعمیر نئی نئی ترکیبیں استعمال کی جائیں اور یہ جائے عبادت سے زیادہ ایک سیاسی انقلاب معلوم ہوتی ہے۔ یہ روّیوں میں تبدیلی اور مذہبی اقدار میں تادیم وتاخیر میں تبدیلی کی اتنی زیادہ نمائندگی نہیں کرتی جتنی اس بات کی کہ قوت کو کس طرح ان اقدار میں تبدیلی کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ یہ مندروں کے مسالے اور سامان سے بنائی گئی اور اگر بعد میں اس اضافے نہ کیے جاتے اور عمارت اپنی اصل شکل میں باقی رہتی تو تبدیلی کی شدّت اور زیادہ نمایاں ہوتی۔ دہلی کے فاتح قطب الدین ایبک نے ایک مینار بھی تعمیر کی جو غالباً اذان دینے کے لیے ماذنہ کے طور پر بنائی گئی تھی لیکن یہ عمارت بھی لازمی طور پر ایک سیاسی اور تہذیبی علامت بن گئی اور اسے ایک نام بھی دے دیا گیا جو اسے اس کے بنانے والے کے ساتھ منسوب کرسکے۔ اتھا یا اس ملّت کی امنگوں کے ساتھ منسوب کرسکتا تھا جس کا وہ فرد تھا۔ اس لیے ایک خیال کی حیثیت سے قطب مینار بنیادی طور پر مسلم ہے لیکن جن لوگوں نے اس خیال کو جسمانی روپ دیادہ نرم و نازک اور حسیاتی حسن کی ایک خاص روایت میں ڈوبے ہوئے تھے قطب مینار میں کوئی چیز زعیانہ نہیں ہے۔ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مثبت طور پر مردانہ پن کا اظہار ہو۔

اس کے متعدد کھنڈوں کی سطحوں میں تبدیلیاں کر کے اس کے مخروطی طول میں کتبے، پھول پتیاں اور چھوٹی چھوٹی محرابوں کے جھرمٹ پر چھجے بنا کر اس کے حجم کو بڑی ہوشیاری سے چھپا دیا گیا ہے۔ یہ سبک ہے اس لیے زبردست بلندی کا مغالطہ پیدا کرتی ہے جبکہ اس کی مخروطی تقسیم اسے زبردست استقامت بخشتی ہے۔ آج جو مینار ہے اس کے سب سے اوپر کے دو کھنڈ بعد میں جوڑے گئے جو اوریجنل منصوبے سے میل نہیں کھاتے۔ قطب الدین کا مذاق بھی اچھا تھا اور وہ حوصلہ مند بھی تھا۔ اس نے قوۃ الاسلام مسجد کے مسقف حصے میں مقصورے کا اضافہ کیا۔ اس میں شامل ہے ایک بلند مرکزی محراب جو ۴۵ فٹ اونچی ہے جس کے دونوں طرف دو دو نیچی محرابیں تھیں۔ ان میں سے مرکزی محراب اور بازو کی دو محرابیں بچ رہی ہیں۔ مرکزی محراب کے تناسب میں ایک مخصوص دلکشی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ایک ایسا توازن پیدا ہو گیا ہے جو منصوبے اور نقشے سے ماورا ہے۔ فن کی ایک 'ہونی'، جو ہمیں ان جانی دنیاؤں کی طرف آنے کی دعوت دیتی ہے۔ مقصورے کی روکاری پر آیاتِ قرآنی اور پھول پتیوں کی پچی کاری کے ذریعہ ایک تعمیری توازن پیدا کیا گیا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ چسپاں بیلیں اور سرگوشیاں کرتی ہوئی پتیاں انسان کو احکام خداوندی سے روشناس کرا رہی ہیں۔ معماروں کے دل میں جو جذبہ یہاں نظر آتا ہے وہ اور کہیں نظر نہیں آتا۔

اجمیر میں قطب الدین نے ایک مسجد تعمیر کی جو 'اڑھائی دن کا جھونپڑا' کے نام سے مشہور ہے۔ اس کا نقشہ بھی بہت مہتم بالشان ہے اور یہ قوۃ الاسلام مسجد کی طرح برجستگی کے ساتھ نہیں بنائی گئی ہے۔ لیکن فنِ تعمیر کی ایک تخلیق کی اس میں ساری خصوصیات موجود ہیں۔ قطب الدین کے جانشین التمش نے اجمیر کی اس مسجد میں مقصورے کا اضافہ کیا۔ بدایوں میں ایک بڑی مسجد، عیدگاہ اور حوض تعمیر کیا اور ناگور میں ایک بلند دروازہ بنوایا۔ لیکن اس کا انتہائی فنکارانہ کارنامہ خود اس کا اپنا مقبرہ ہے۔ اس کا گنبد ختم ہو چکا ہے اور غالباً رو بکار رہی۔ اندر کی سطح پر تمام تر کتبے موجود ہیں اور ہندو طرز پر بنائے گئے ہیں کہ کوئی خالی جگہ مت چھوڑو۔ ان کتبوں میں مختلف خط استعمال ہوئے ہیں اور خطِ کوفی میں تو اقلیدسی نقش و نگار کی کیفیت نمایاں ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فنِ تعمیر اب تک اپنے آپ کو

مجسمہ سازی کی آغوش سے جدا نہیں کر پایا تھا۔ التمش نے اپنے بیٹے نصیرالدین کے لیے جو مقبرہ بنوایا تھا اور باہر سے گڑھی معلوم ہوتا ہے لیکن اندر تمام تر نفاست اور سکون ہے۔ ابتدا میں غالباً یہاں ایک شہ نشین یا نشیمن تھا جس کے گرد صحن تھا اور مغرب کی سمت ایک مسجد کے لطیف آثار (نشیمن) میں سے صرف فرش باقی رہ گیا ہے اور یہ اس کمرے کی چھت ہے جس میں قبر ہے۔ اس کمرے میں داخلے کے لیے ایک زینہ ہے جو چبوترے کے جنوب میں ہے۔ غم اور اسرار کی فضاء پیدا کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی اسے یہاں کامیابی سے پورا کیا گیا ہے۔

علاءالدین خلجی کے زمانے تک کوئی قابل ذکر عمارت تو تعمیر نہیں ہوئی لیکن ہندستانی فن تعمیر سلجوقی طرز اور تکنیک کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس کی سب سے خوبصورت اور واثق شہادت قطب کی مسجد کا علائی دروازہ ہے۔ یہ مینار کے بہت قریب مسجد کے احاطے کے جنوب کی جانب ہے۔ مسجد میں درجوں کا بھی اضافہ ہوا تاکہ دارالسلطنت کے لوگ باجماعت نماز ادا کر سکیں۔ اس عظیم الجثہ تعمیر میں غالباً توازن اور تناسب کا کوئی تصور کارفرما نہیں تھا اور غالباً جب علائی دروازہ تعمیر ہوگا تب بھی اسے دیکھ کر یہی لگتا ہوگا جیسے لوہے کی انگوٹھی میں ایک چمک دار ہیرا جڑ دیا گیا ہو۔ لیکن آج بھی علائی دروازہ ہمیں اس طرح متوجہ کر لیتا ہے کہ دوسرے تحفظات بے معنی معلوم ہونے لگتے ہیں۔

اس میں برج کی چھت کے نیچے کمرہ ہے جو ۳۶ فٹ عرض میں اور ۶۰ فٹ طول میں ہے۔ داخل ہونے کے لیے اس میں چار محرابی دَر ہیں۔ ان میں تین یکساں ہیں چوتھا دَر جو مسجد کے صحن میں کھلتا ہے وہ بالکل ہی الگ طرز کا بنا ہوا ہے۔ باہری داخلے کی محرابیں اونچی، سبک اور انتہائی متناسب ہیں۔ ان کی شکل ویسی ہی ہے جسے نوک دار نعل یا 'کیل' کہتے ہیں۔ یہ شکل بعد کی کسی عمارت میں نظر نہیں آتی۔ ان کے حاشیوں پر سنگ مرمر سے حدیثوں اور قرآن کی آیتوں کی منبت کاری ہوئی ہے اور نیچے کی طرف نیزوں کی انیاں ہیں۔ ترشے ہوئے اور ڈھلے ہوئے پایہ نما ستون محراب کی پشتی پر ہیں اور یہ کل سنگ مرمر سے منبت کاری کیے ہوئے یکساں نمونوں اور کتبوں کے ایک مستطیل چوکھٹے کے اندر ہے۔ رنگوں کے استعمال اور انتخاب

کے ذریعہ بڑی چابکدستی سے توازن پیدا کیا گیا ہے۔ سطحوں پر بڑی نازک ثقافتی کا کام ہے لیکن ایسا کہ آنکھ کو تکلیف نہیں ہوتی۔ بہت سے حاشیے اور یکساں نمونے صاف صاف ہندستانی الاصل ہیں اور جو ذرصحن کی طرف کھلتا ہے اس میں نیم حلقے کی شکل کی کمان ہے جس کے محیط میں سطحی سہ گوشہ نقش ونگار ہیں جو کہ 'اسلامی روایات کے خلاف ہے'۔ اس میں مختلف طرزوں کو ملایا تو یقیناً گیا ہے لیکن پھر بھی علائی دروازے کی ایک انفرادیت ہے اور طبع زاد تصوّر کی ایک یکتائی ہے۔

ایک معنی میں یہ دروازہ ایک ایسی صورتِ حال کا غماز ہے جس میں طاقت اور خود اعتماد حسن کے سبک پیکروں کی خواہاں نظر آتی ہے۔ غیاث الدین تغلق کا مقبرہ ایسے حالات کا ردّ عمل ہے جب تمام سماجی اور سیاسی ڈھانچہ زوال آمادہ نظر آتا ہے۔ اس میں نزاکت، لطافت یہاں تک کہ آرائش سے اجتناب اسی لیے ہے کہ ان چیزوں سے ایسا لگتا ہے کہ تہذیب کو حملے کے لیے بے نقاب کیا جا رہا ہے یا تحفظ کی روحانی تنظیم و ترتیب کو کمزور کیا جا رہا ہے۔ تغلق کا مقبرہ ایک غیر مسطح ابھری ہوئی چٹان پر سرخ سنگ خارا اور سنگ مرمر سے بنایا گیا ہے۔ اور چار دیواری میں کوئی تناسب قائم کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ احاطے میں داخل ہونے کا دروازہ موت کا کنواں ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ سادہ اور متین حسن رکھنے والی عمارت کی بہترین مثال ہے۔ مقبرہ ایک مربعہ ہے اور اس کی دیواروں کی گاؤدمی ۷۵ ڈگری ہے اور اہرام کے سر پر ایک بہت بڑا گنبد ہے۔ یہ اقتدار کا مظہر ہے جیسے عناصر حیات کی چٹان کو کاٹ کر بنایا گیا ہو۔ تین دروں میں محراب اور شہتیر دونوں کو استعمال کیا گیا ہے اور گنبد کے کلس میں ظرف 'تربوز' کا ٹھیٹھ ہندستانی نمونہ استعمال کیا گیا ہے۔ پرسی براؤن نے اس کے کچھ نقائص بیان کیے ہیں ۔ محرابی دروں کے بیچ میں جو فاصلے ہیں ان کے اظہار میں کمزوری ہے، دمدمے پر ان کی توسیع میں ایک جھجھک ہے، فصیل میں روزنوں کے درمیانی حصے چھوٹے ہیں۔ آرائش کے لیے سنگ مرمر کی جو مستطیل پٹیاں ہیں وہ حقیر اور ضعیف ہیں۔ لیکن ان تفصیلات کی طرف اگر توجہ دی جاتی تو اہرام اور گنبد کو ملانے سے سادگی اور متانت کا جو اظہار ہوتا ہے وہ بدل جاتا ہے اور ایسی عمارت وجود

میں آتی جو زیادہ خوبصورت تو ہوتی لیکن مضبوطی اور طاقت کا مظہر نہ ہوتی۔
تغلق عہد کی ایسی عمارتیں ہیں جن میں تنوع، جدّت اور تجربے نظر آتے ہیں۔
کھڑکی مسجد اور کلاں مسجد کی نمایاں خصوصیات ہیں بلند کرسی اور قلعہ جیسی صورت
فیروز تغلق نے جو کوشک تعمیر کیا اور کوٹلہ فیروز شاہ کے نام سے مشہور ہے وہی آئندہ
کے محلوں کے لیے ایک نمونہ بن گیا ہے خان جہاں تلنگانی کے مقبرے میں بہت
دلچسپ عمارتی خصوصیات موجود ہیں۔ فیروز تغلق کو عمارتیں بنانے کا شوق تو بہت تھا
لیکن انسانی اور مادی وسائل میں اتنا تنگ دست تھا کہ اس میں کوئی نمایاں مقام
حاصل نہ کر سکا۔ اس کے انتقال کے بعد سلطنت کا زوال ہو گیا۔ امیر تیمور نے دہلی
کے چاروں شہروں کی تعمیرات کو برباد کر دیا اور شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ء تا ۱۵۴۵ء)
کی تخت نشینی سے پہلے تک فنِ تعمیر کے حساب سے کوئی اور قابلِ ذکر عمارت تعمیر نہیں ہوئی۔
سلطنت کے زوال کے بعد بنگال، جون پور، مالوہ، گجرات اور دکن علاقائی
طرز کی تعمیر کی ابتدا ہوئی۔ لیکن ملتان میں شاہ بہاءالحق (وفات ۱۲۶۲ء) اور شاہ
رکن عالم (وفات ۱۳۲۰ کے لگ بھگ) کے مقبرے ایک ایسی طرزِ تعمیر کے مظہر ہیں جو ٹکنیکل
طور پر تو صوبائی طرز ہے لیکن جس نے دہلی کے شاہی طرزِ تعمیر کو کئی طرح سے متاثر کیا۔ تھا
یہ مقبرے بہت عالی شان ہیں۔ ان کی کچھ خصوصیتیں بہت اوریجنل ہیں لیکن وہ کوئی
روایت قائم نہ کر سکیں اور ایسا لگتا ہے کہ کوئی ایسی مقامی یا علاقائی طرزِ تعمیر بھی
نہیں تھی جسے مسلم فنِ تعمیر اپنے میں سمو لیتا۔ باقی تمام صوبائی طرزِ تعمیر کا اپنا مزاج اور
آگے بڑھنے کا اپنا مخصوص راستہ تھا۔
بنگال میں وہاں کے موسم نے، قدرتی ماحول نے، عمارتی ساز و سامان اور مقامی
طرزِ تعمیر نے مسلم فنِ تعمیر پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس کے ارتقا کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا
ہے۔ پہلا ۱۲۰۰ء سے ۱۳۴۰ء تک، دوسرا ۱۳۴۰ء سے ۱۴۳۰ء تک اور تیسرا
۱۴۴۲ء سے ۱۵۷۶ء تک۔ پہلے دور کی عمارتوں میں بہت کم چیزیں بچی ہیں۔ تربینی
میں جو مسجد ہے اسے پہچاننا بھی مشکل ہے۔ لگتا ہے کہ اسی نقشے پر آدینہ مسجد تعمیر
ہوئی جو ۱۳۶۴ء میں سکندر شاہ نے (۱۳۵۸ء تا ۱۳۸۹ء) بنوائی تھی۔ ایک مینار
کے بھی آثار ہیں جو غالباً قطب مینار کے انداز پر تعمیر ہو رہی تھی۔ فنِ تعمیر کے لحاظ سے

اہم جو بھی عمارتیں بچ رہی ہیں وہ سب پانڈوا اور گور میں ہیں اور ان کا تعلق دوسرے اور تیسرے دور سے ہے۔

گور سے سترہ میل شمالی پانڈوا میں آدینہ مسجد اور گور میں داخلی دروازہ جو ۱۴۶۵ء میں تعمیر ہوئے تخیل اور فن تعمیر کی حوصلہ مندی کی زبردست پرواز کی کی نمائندہ ہیں۔ آدینہ مسجد بہت بڑے اجتماع کے لیے بنائی گئی تھی اور آج اپنی شکستہ حالت میں بھی زبردست قوت کا احساس پیش کرتی ہے۔ اندر نیچے بھاری ستونوں پر جھکتی ہوئی بے شمار محرابیں اپنی آپ مثال ہیں۔ محرابوں میں ایک نرالی شان وشوکت ہے۔ ان کی آرائش وزیبائش میں ماہران تعمیر نے حسن کے بہت سے تصورات اور روایات کو استعمال کیا ہے۔ داخلی دروازہ اینٹوں کا بنا ہے۔ یہ ایک عالی شان تصور کی تخلیق ہے اس کے زبردست پھیلاؤ کو — سامنے ۷۵ فٹ، سامنے سے پیچھے تک ۱۱۲ فٹ، بلندی ۶۰ فٹ — مختلف طریقوں سے توڑا گیا ہے: زاویہ دار اور دائرے نما ابھاروں اور طاقوں کے ذریعہ اور موڑوں پر بہت واضح گول اور مخروطی برجیوں کے ذریعہ اور دونوں طرف مینار نما پشت بانوں کے ذریعہ ان کو جوڑا گیا ہے۔ ایک محرابی در سے اس طرح ایک وسیع و عریض ڈیوڑھی قائم ہو گئی ہے جس سے ہو کر ایک محرابی در سے اندر داخل ہوتے ہیں۔ داخل دروازے کی روبکار کی سطحوں میں جو تبدیلیاں پیدا کی گئی ہیں اس سے روشنی اور سائے کا عجیب وغریب تضاد پیدا ہوتا ہے اور اس کی آرائش وزیبائش میں کلاسکیت اور رومانیت کے درمیان ایک توازن پیدا کیا گیا ہے۔

گور کی سونا مسجد، چھوٹا مسجد اور ناکھود (یا ناجینتی لڑکی) مسجد اور پانڈوا کی سونا مسجد، سب بہت ممتاز تخلیقات ہیں۔ یہاں زور لمبائی چوڑائی پر نہیں ہے بلکہ آرائش وزیبائش کی لطافت اور سبک رری پر ہے۔ قدم رسول مسجد اور فتح خاں کا مقبرہ اس معنی میں بہت اہم ہیں کہ اینٹ اور پتھر کی عمارتوں میں بانس کی جھونپڑی جیسی خم دار چھت استعمال کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

جون پور کے شرقی شاہی خاندان نے بہت اہم عمارتیں تعمیر کرائیں ان میں ۱۴۰۸ء کی بنی ہوئی اٹالا دیوی مسجد اور ۱۴۷۰ء کی بنی ہوئی جامع مسجد خاص طور پر

بہت ممتاز ہیں یہ جو نام اٹالا دیوی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں پہلے مندر تھا۔ اس کی ڈیزائن میں بہت سی اور بجنل خصوصیات ہیں۔ اس کے مقصورے اور مرکزی گنبد سے ایسی طاقت ٹپکتی ہے جس میں قریب قریب ایک وحشیانہ شان و شوکت ہے۔ زیادہ تر مسجدوں میں مغرب کی طرف جو پیچھے کی دیوار ہوتی ہے وہ باہر سے بالکل سپاٹ ہوتی ہے۔ لیکن یہاں اس کو باہر کھلے ہوئے تین واضح خطوط سے توڑا گیا ہے جو اندر کے تین بڑے درجوں کے ساتھ ساتھ ہیں۔ باہر کھلے ہوئے ہر حصے کو پھر مخروطی شکل کے کھمبوں سے واضح کیا گیا ہے جن کی ایک بڑی شکل خود عمارت کے دو اصل زاویوں کے ساتھ منسلک ہے۔ مختلف خصوصیات کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ مسجد ایک گٹھی ہوئی عمارت معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح طاقت میں خوبصورتی حاصل کی گئی ہے۔ جامع مسجد کیا ہے گویا کہ علائی دروازے کو زیادہ بڑے پیمانے پر دوبارہ بنایا گیا ہے لیکن ایک قابلِ ذکر فرق یہ ہے کہ مرکزی دالان کے دونوں طرف ترچھے بازو کے بجائے ۵۰ فٹ لمبے ۴۰ فٹ چوڑے اور ۴۵ فٹ اونچے دالان ہیں ان کی چھت ایک وسیع نوک دار توسی سقف ہے جو دیواروں پر رکھی ہے اور اس طرح اندرونی حصہ مکمل طور پر کھلا ہوا ہے۔

جون پور کی زیادہ تر مسجدوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مسجد کے برآمدوں کے اندر ہی جالی دار دیوار کھڑی کر کے عورتوں کا حصہ الگ کر دیا گیا ہے۔ جامع مسجد کے مرکزی دالان کے دونوں طرف اس قسم کا بہت دلچسپ انتظام کیا گیا ہے۔

فنِ تعمیر کے وہ تصورات جو دہلی کی شاہی طرز کی ممتاز خصوصیات ہیں وہ مالوہ کی عمارتوں میں بھی نظر آتے ہیں۔ یہاں کے صوبائی حکمران خاندان نے کوئی اور کارنامہ تو انجام نہیں دیا لیکن فنِ تعمیر کے متعلق اپنے زبردست حوصلوں کی یادگار ضرور چھوڑی ہے۔ لودیوں نے جن چیزوں کے ساتھ تجربہ کیا تھا وہ سب یہاں نظر آتی ہیں۔ پشتہ بند فصیلیں، کیل والی محرابیں، محرابی چوکھٹ کی آلین، نیچے گنبد اور راہرائی شکل کی چھتیں ان خصوصیات کے ساتھ بلند کرسیاں ہیں اور جو چیز اس زمانے میں دہلی یا کسی اور جگہ نظر نہیں آتی۔ وہ ہے سیڑھیوں کا رعب دار سلسلہ جس کا مقصد آرائش و زیبائش ہے اور بنیادی طور پر ایک مصنوعی چیز کو قدرت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے

کی کوشش ۔ مالوہ کا موسم دہلی سے بالکل مختلف ہے ۔ یہاں کی نیچی پہاڑیوں پر ہریالی کی جو افراط تھی وہ ماہرین تعمیر کے لیے ایک چیلنج رہی ہوگی ۔ اس قسم کی زیادہ تر عمارتیں مانڈو میں ہیں ۔ یہ قدرتی حسن سے مالامال ہے ۔ اس شہر کو مسرتوں کا شہر بنانے کی خواہش ان بادشاہوں کے دلوں میں بھی جاگزیں ہوگئی ہوگی جنگیں جن کے مزاج کا اسی طرح حصّہ بن گئی تھیں جیسے دوسرے ہم عصروں کے مزاج میں داخل تھیں۔

لیکن جو عمارتی ساز و سامان استعمال ہوا اور ماہرینِ تعمیر نے اپنی جو ہنر مندی دکھائی وہ ان حوصلہ مندیوں تک پہنچ نہ سکی ۔ بہت سی چھتیں اور کئی عمارتیں گر گئیں لیکن جو کچھ باقی بچا ہے وہ یہی گواہی دیتا ہے کہ قدرتی ماحول نے ماہرین تعمیر کو بے انتہا متاثر کیا اور انھوں نے اپنی اس صلاحیت کا مظاہرہ کیا کہ عظیم الشان تعلیم میں جو رعب و دبدبہ ہے اسے اظہار حسن کی خواہش کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے۔

مالوہ اسٹائل کی اولین مثالیں دھار کی مسجدیں ہیں اور ان میں سب سے ممتاز ہے ملک مغیث کی مسجد ۔ یہ کچھ ملواں انداز کی ہے ۔ آدھی مسلم اور آدھی ہندو تعمیر کے اس ابتدائی دور کے بعد کلاسیکی دور آتا ہے جس میں ہئیت اور جسامت پر زور ہے ۔ آخری دَور میں تکلف ہے، خوش دلی ہے اور ایسی زندگی کی عکاسی کرتا ہے جو ناسمجھی کے ساتھ حسن پرستی اور سہل انگاری میں مبتلا تھی۔

مانڈو کی جامع مسجد پندرھویں صدی کے وسط میں تعمیر ہوئی ۔ یہ کلاسیکی طرز کی پہلی اور کئی معنی میں بہترین عمارت ہے ۔ اس کا بڑا دروازہ مشرق کی طرف ہے۔ یہاں سے سیڑھیوں کا ایک شاندار سلسلہ پیش دہلیز تک جاتا ہے ۔ اس کے چھتے کے دروں میں سنگ مرمر کے پلکھے ہیں اور انتہائی حسین تراشے ہوئے بازو ہیں پیش دہلیز مقصورے سے کوئی ۵۵ فٹ پر ہے ۔ مقصورے سے ایک درشتگی کا نہیں تو سختی کا اظہار ہوتا ہے لیکن اسے تراشے ہوئے چوکھٹوں اور آرائشی محرابوں کے حاشیے دے کر کم کیا گیا ہے ۔ وسیع صحن میں ستون دار دوہرے دالان ہیں جن میں تین طرف گنبد ہیں۔ مغرب میں چوتھی سمت کو جو ۲۶۸ فٹ لمبا اور گہرائی میں ۸۲ فٹ ہے اس طرح تقسیم کیا گیا ہے کہ ستونوں کی قطاروں سے درمیانی حصّے نکالے گئے ہیں اور ان ستونوں پر ۵۸ گنبد رکھے گئے ہیں ۔ ان کے علاوہ تین بڑے گنبد ہیں جو بڑے بڑے دالانوں

کو مسقّف کیے ہوئے ہیں۔ سب سے بڑا دالان درمیان میں ہے اور دو چھوٹے اس کے بازو میں۔ آرائش وزیبائش کو بڑی احتیاط کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے اس لیے بہت جاذب نظر ہے۔ جامع مسجد کے تاثر کا انحصار جن چیزوں پر ہے وہ ہیں؛ جملہ عناصر کا سادگی اور وسعت نظر کے ساتھ استعمال، ایک دوسرے کے ساتھ خالی سطحوں کا مناسب ربط اور وہ لطیف خطوط، خم اور سطح جو اس عمارت کی خصوصیت ہیں۔ یہ پُرعقیدت خاموشیوں کبھی کبھی زبان پا جانے والی گنگ راہوں، ایک ترنّم مگر خاموش حرکت کا اجتماع ہے۔[۵۶]

ہوشنگ شاہ جس نے جامع مسجد تعمیر کی اس نے اپنا مقبرہ بھی تعمیر کرانا شروع کیا جسے اس کے بیٹے نے مکمل کیا۔ دہلی میں تغلق کے مقبرے کی طرح ہوشنگ کا مقبرہ بھی اپنی سادگی کی وجہ سے اثر پیدا کرتا ہے۔ اس کا اظہار بھی زعیمانہ ہے اور اُس سے بہت بڑا ہے لیکن یہاں طاقت کا اظہار تغلق کے مقبرے کے مقابلے میں زیادہ نفاست پسندی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ یہ ایک چوکور عمارت ہے جو ایک وسیع کرسی پر بنائی گئی ہے اور اوپر ایک بڑا مسطح مرکزی گنبد ہے۔ اوپری ڈھانچے میں جو درشت خطوط ہیں وہ چاروں کونوں پر بُرجیوں اور مخروطی گنبدوں کے ذریعہ کم درشت معلوم ہوتے ہیں اور یہ سب مل کر بڑے گنبد کو قریب قریب ایک سیاسی اہمیت دے دیتے ہیں جس سنگ مرمر سے یہ مقبرہ تعمیر ہوا ہے وہ گھٹیا قسم کا ہے لیکن جامع مسجد اور مقبرے کا نقشہ اور تعمیر میں تناسب کا خوبصورت احساس وہ چیزیں ہیں جو مغل اور دکن کے فنِ تعمیر کے مطالعے کے لیے ضروری ہیں۔

غیاث الدین عیش وعشرت کا دلدادہ تھا۔ اس کے بنائے ہوئے جہاز محل اور ہنڈولا محل فنِ تعمیر کا دلچسپ عجوبہ ہیں لیکن ان میں کچھ عناصر ایسے بھی ہیں جو انھیں بے مثل بناتے ہیں۔ یہاں بھی سادگی و پرکاری کی روایت برقرار ہے اور ایسا ولولہ ہے جسے دبا کر خوش گواری میں تبدیل کر دیا ہے جس کا طریقہ یہ نکالا گیا کہ جھیل اور حد نظر تک پھیلے ہوئے سرسبز پہاڑیوں کے سلسلے کے ساتھ یعنی قدرتی ماحول کے ساتھ اسے ہم آہنگ کیا جائے۔

دوسری جگہوں کے مقابلے میں گجرات میں مسلم فن تعمیر روایتی ہندو دستکاروں کے اثر میں زیادہ نظر آتا ہے۔ یہ بات یہ دیکھ کر واضح ہو جاتی ہے کہ کمان یا محراب کا استعمال کتنی سست روی اور بے دلی کے ساتھ اپنایا گیا ہے اور اس کے فوائد کتنی دیر میں واضح ہوئے۔ احمد آباد اور دوسری جگہوں پر ہندو معمار ایک صدی کے تجربوں کے بعد 'کیل' نما محراب بنانے میں ماہر ہو سکے اور انھوں نے فنی اظہار کا ایسا طریقہ اپنایا جو روح اسلام سے ہم آہنگ تھا۔ احمد آباد کی جامع مسجد ۱۴۲۳ء میں تعمیر ہوئی تھی۔ لیکن یہاں بھی اس کھلی جگہ کو دیکھو جہاں لوگ نماز جماعت کے لیے شانہ بشانہ کھڑے ہوتے تھے تو اندازہ ہوگا کہ جا عبادت کا وہ ہندو تصوّر ابھی پوری طرح ختم نہیں ہوا تھا جہاں فرد تنہا عبادت کرتا ہے۔ بڑے دالان میں ستونوں کی بھرمار ہے جو ظاہر ہے اجتماع کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹ دیتے ہیں۔

گجرات میں مسجدوں کی تعمیر چودہویں صدی کی ابتدا میں پٹن کی جامع مسجد سے شروع ہوئی۔ مسلم فن تعمیر کا پہلا دَور کوئی ایک صدی تک باقی رہا۔ احمد شاہ (۱۴۱۱ء تا ۱۴۴۲ء) کا دَورِ حکومت تخیّل کی پرواز اور اس کی پابجائی کا عہد معلوم ہوتا ہے۔ اس کی راجدھانی احمد آباد کا شمار ان شہروں میں ہوتا ہے جہاں اتنی تعداد میں خوبصورت عمارتیں ہیں۔ احمد آباد کی جامع مسجد کو مغربی ہندستان میں مساجد کی تعمیر کا نقطۂ عروج تصوّر کیا جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ 'ایک زندہ متحرک اور پُر امید اسٹائل ہے۔۔۔ ان انسانوں کی روحیں پتھر میں خاموشی کے ساتھ پھول بن کر کھل اٹھی ہیں جن کی طرزِ زندگی اور اندازِ فکر ان چیزوں میں سمو گیا ہے جو انھوں نے اپنے ہاتھ سے بنائیں'۔ اس مسجد میں روشنی کا جو اہتمام ہے وہ بذاتِ خود ایک قابلِ مطالعہ موضوع ہے کیونکہ پوری عمارت میں روشنی پہلے منحرف ہوتی ہے پھر منعکس ہوتی ہے اور بڑی چابکدستی کے ساتھ پھیل جاتی ہے۔ عمودی خطوط کے ذریعہ روشنی کے اوپر جانے کے رجحان اور زیادہ بہتر روشنی کرنے کے مسئلے کو کس طرح فنی طور پر حل کیا گیا اس کا اظہار قلب مسجد اور بغلی راستوں سے ہوتا ہے۔ نقشہ سازی میں اور مختلف پہلوؤں میں تناسب پیدا کرنے کی ہر چیز فن تعمیر کے طالب علم سے داد طلب کرتی ہے۔ تین دروازہ فاتحانہ جلوس کا دروازہ تھا۔ اب آس پاس کی

معمولی عمارتوں کی وجہ سے اس کی اور بجنل شان وشوکت ماند پڑ گئی ہے۔ یہ احمد شاہ کے محل سے جامع مسجد تک کے جلوس کے دستے کی زینت تھا۔ اس کے محرابی در انتہائی خوبصورت ہیں۔

محمود بگھیرا (۱۴۵۹ء تا ۱۵۱۱ء) کے طویل اور خوش حال دور میں نئی راجدھانی چمپانیر میں تعمیر ہوئی۔ فن تعمیر کی سرگرمیوں کے لیے یہ دور ایک محرک تھا۔ چمپانیر کی جامع مسجد حالانکہ احمد آباد کی جامع مسجد کے انداز پر بنائی گئی ہے لیکن اس مسجد نے یہ ثابت کر دیا کہ عظیم فنِ تعمیر سنگ مرمر اور دوسرے قیمتی پتھروں کا محتاج نہیں ہوتا۔ یہاں مسجد میں شامل ہونے سے پہلے سنگ تراش کا دست محنت، سونے اور منبت کاری کے نمونے پیش کرتا ہے۔ تعمیر میں کیل دار محراب کو بڑی خوش ترتیبی سے مقامی تپتیا نمونے کے ساتھ ملایا گیا ہے۔ مسقف علاقے اور پیشین صحن کے درمیان تناسب بہت خوشگوار ہے اور بڑے گنبد کی ڈاٹ دار چھت کے نیچے دوہری کھڑکیوں کے ذریعے روشنی کا انتظام بہت خوب ہے اس کا ایک نمایاں پہلو قلب کا اوپری ڈھانچہ ہے جو تین منزلہ ہے اور ۹۵ فٹ بلند ہے۔ اس میں حجرے ہیں جہاں لوگ شور شرابے سے دور ذکر و عبادات میں مصروف رہ سکتے ہیں۔ سیدی سید کی مسجد چھوٹی ہے لیکن پتھر کے جالی دار پردوں کے لیے مشہور ہے جو بہت خوبصورت ہے۔ ان میں سے ایک ادٹ پر کھجور اور بیل کا نمونہ استعمال کیا گیا ہے جسے ساری دنیا میں شاہکار تسلیم کیا گیا ہے۔ رانی سپاری مسجد فنِ تعمیر کی انگوٹھی پر ایک نگینہ ہے لیکن دیکھیے تو ایک مسجد جس حد تک مجسمہ سازی کا نمونہ ہو سکتی ہے تو یہ تصور اور اس تصور کی بابجائی کے اعتبار سے مکمل طور پر ایک مجسمہ ہے۔

مقبروں میں سب سے ممتاز شیخ احمد ختو، سید عثمان اور سید مبارک کے مقبرے ہیں اور ۱۵۵۰ء کے لگ بھگ تعمیر ہونے والے بائی ہریر کا باغ مسجد اور باولی فنِ تعمیر کی بڑی خصوصیات کے حامل ہیں۔ احمد آباد میں حوض بکثرت ہیں اور ان کی نالیوں کے لیے جو موکھے بنائے گئے ہیں وہ بھی بہت خوبصورت ہیں۔ صاف ظاہر ہے کوشش یہ تھی کہ ہر چیز کو جہاں تک ممکن ہو خوبصورت بنایا جائے۔

دکن کی اہم عمارتیں گلبرگہ، بیدر، گولکنڈہ اور بیجاپور میں ہیں۔ شمالی ہندستان

سے ترک وطن کرنے والے یا نکالے ہوئے ماہرینِ فنِ تعمیر اور دستکار اپنے ساتھ اپنی روایات بھی لائے اور اپنا مذاق بھی۔ ایرانی تہذیب نے بھی خاصا اثر ڈالا۔ یہ صحیح ہے کہ دکن کے فنِ تعمیر نے پرانی اور عصری تکنیک اور اسٹائلوں سے بہت کچھ لیا لیکن اس کے باوجود اس کا اپنا انفرادی کردار ہے۔

ابتدائی عمارتوں میں گلبرگہ کی جامع مسجد بہت ممتاز ہے۔ اس کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کوئی کھلا صحن نہیں ہے۔ پوری عمارت مسقّف ہے۔ آنکھ کے سامنے گنبدوں کا ایک سلسلہ ہے جن کے اوپر بڑے دالان کا عظیم الشان گنبد ہے جو بالائی منزل پر بلند کیا گیا ہے۔ اس کا قطر ۴۰ فٹ ہے۔ اس کے توازن کے لیے دیوار کے چاروں کونوں پر اس گنبد سے آدھے سائز کے گنبد بنائے گئے ہیں۔ داخلہ شمال کی جانب سے ہے جہاں ایک بلند محرابی دروازہ ان محرابوں کی یکساں ترتیب کو کم کرتا ہے جو مقصورے کا جزو ہیں۔ اندر دونوں طرف جاتے ہوئے چورستے ہیں ان کے ٹھوس کھمبے اور خمیدہ چھتیں اپنی مضبوطی اور شان و شوکت سے متاثر کرتی ہیں۔ جامع مسجد مجموعی حیثیت سے جمالیاتی کے بجائے ذہنی کارنامہ معلوم ہوتی ہے لیکن پھر بھی نقشے سازی کے حساب سے بہت جراُت مندانہ اور تکنیک کے لحاظ سے بہت اوریجنل ہے۔

بہمنی سلطنت کا دارالسلطنت ۱۴۲۵ء میں بیدر منتقل ہو گیا اور ۱۴۸۸ء کے بعد یہ سلطنت چار آزاد ریاستوں میں تقسیم ہو گئی۔ فنِ تعمیر کی حد تک ان میں سب سے اہم بیجاپور کی ریاست تھی۔ بیدر میں مدرسۂ محمود گاواں کی عمارت ایسے طرزِ تعمیر کی نمائندگی کرتی ہے جو بالکل غیر ہندستانی ہے۔ قطب شاہی بادشاہوں کے مقبرے دیکھو تو نظر آئے گا کہ اثر پیدا کرنے کے لیے ان میں ایران کی پیروی میں رنگین چینی کے کام کی اینٹیں لگائی گئی ہیں۔ حیدرآباد کا چار مینار ۱۵۹۱ء میں تعمیر ہوا۔ بیجاپور کے فنِ تعمیر کے نمونوں کے سوا چار مینار واحد ممتاز عمارت ہے۔ یہ مینار فاتحانہ جلوس کا دروازہ ہے۔ بہت بلند، بہت وسیع۔ ایک سو مربعہ فٹ پر یہ تعمیر ہے اور چاروں کونوں کی برجیاں ۱۸۶ فٹ کی بلندی تک گئی ہیں۔ دیکھنے میں بہت دیدہ زیب اور آرائش و زیبائش میں بہت دلفریب ہے لیکن اس

سے کچھ زوال آمادگی کا احساس ہوتا ہے۔
بیجاپور کی عمارتوں میں کچھ ایسی انفرادیت ہے جس کے ماخذ ہم کسی ایک
جگہ تلاش نہیں کر سکتے۔ جامع مسجد، ابراہیم روضہ، گول گنبد اور مہتر محل چار
بہت ہی ممتاز عمارتیں ہیں۔ یہ چاروں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ہم کسی
ایک خصوصیت کی طرف یہ کہہ کر اشارہ نہیں کر سکتے کہ یہ سب میں مشترک ہے۔
وہاں اگر کوئی چیز مشترک ہے تو ایک بے مثال چیز تعمیر کرنے کی خواہش اور صلاحیت
گنبد کچھ کرہ نما ہوتا گیا ہے، محراب چہار مرکزی ہوتی جا رہی ہے لیکن بیجاپور کے ماہرین
فن کسی ایک عادت کا شکار نہیں ہوئے۔ ان میں صلاحیت تھی کہ تمام طرزوں کو اپنے
مقصد کے لیے ڈھال لیں۔
جامع مسجد کا نقشہ بہت سیدھا سا ہے، بے انتہا اثر پذیر اس میں دستکاری
کی کوئی صنعت دکھانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ علی عادل شاہ (۱۵۵۸ء تا ۱۵۸۰ء)
نے اسے بنوانا شروع کیا لیکن یہ سو سال کے بعد جا کر مکمل ہوئی جب تک اس
خاندان کا زوال ہو چکا تھا۔ اس میں پھر بھی تکمیل کی ایک صفت ہے۔ پہلی خصوصیت
جو نظر کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ ہے کرہ نما اس کا گنبد جو ایک چھتے پر اُٹھایا
گیا ہے اور لیوان جس پر ایک دو منزلہ چھتا ہے۔ حرم سے ایک مذہبی اور جمالیاتی
اثر پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ اس کی سادگی اور کشادگی ہے اور کم کم آرائش و زیبائش۔
ابراہیم روضہ دو عمارتوں پر مشتمل ہے، مقبرہ اور مسجد جو ایک باغ کے اندر ۳۶۰
فٹ لمبے اور ۱۵۰ فٹ کے صحن میں ایک دوسرے میں توازن پیدا کرتے ہیں۔ ظاہر
ہے کوشش یہ تھی کہ کوئی جاذبِ نظر اور مکمل چیز تعمیر کی جائے۔ کم ہی عمارتیں ہیں
جن میں ماہر تفصیل پر اتنی دیدہ ریزی کی گئی ہو اور اتنی فنکارانہ مہارت کو
استعمال کیا گیا ہو۔ مقبرہ نسبتاً زیادہ وسیع ہے۔ یہ بہت ہی خوبصورت محرابوں
پر دوسری منزل تک گیا ہے جہاں چھوٹی اور بڑی نازک میناریں جھروکے کو گھیرے
ہوئے ہیں جس پر کمرہ نما ایک بہت ہی دلکش گنبد ہے۔ اندر جی کھول کے آرائش
کی گئی ہے لیکن ترتیب ایسی ہے کہ حسنِ مذاق ٹپکتا ہے۔ ایک بھی چیز ایسی نہیں
ہے جو یہ کہے کہ ہم بیکار ہیں یا ہم میں تجاوز سے کام لیا گیا ہے۔ فنِ تعمیر اور منبت کاری

کی جمالیاتی اقدار کو جس طرح ملایا گیا ہے اس سے بہتر ممکن نہیں۔

ابراہیم روضہ کی اس بے مثال خوبصورتی نے غالباً ابراہیم کے جانشین محمد عادل شاہ (۱۶۲۷ء تا ۱۶۵۷ء) کو اس بات پر اکسایا کہ اپنے لیے کوئی ایسی چیز بناؤ جو اس قدر مختلف ہو کہ مقابلے کا کوئی سوال ہی نہ پیدا ہو سکے۔ چنانچہ اس کا مقبرہ گول گنبد بہت بھاری بھرکم اور عنصری ہے۔ گنبد کرّہ نما ہے اور بہت بڑا ہے جس کا بیرونی قطر ۱۴۴ فٹ ہے جو ایک چوکور ڈھانچے پر ایستادہ ہے جس کے ضلع ۲۰۰ فٹ کے ہیں۔ پوری عمارت ۲۰۰ فٹ اونچی ہے۔ گنبد صرف ایک ہی ہے اور روم کے پین تھین سے زیادہ علاقے پر محیط ہے۔ یہ دنیا میں سب سے بڑا واحد حجرہ ہے۔ آرائشی کام بہت ہی کم ہے۔ خالص فنِ تعمیر کے عناصر بھی بہت کم ہیں یعنی ایک چوڑی کانس چوکھٹے کے چاروں کونوں میں بھاری بھاری بُرجیاں اور کنگورے جن کا طول اس طرح کاٹا گیا ہے کہ یہ جتنی دبی ہوئی اور بھاری ہیں اس سے زیادہ نظر آتی ہیں۔ یہ ابراہیم روضہ سے بالکل متضاد ہے۔ گول گنبد اپنی ٹکنیکل مہارت کی وجہ سے بھی بہت اہم ہے خاص طور پر جس طرح اتنے بڑے گنبد کے ازن کو اس کے نیچے کی محرابوں اور دیواروں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ 'اس کے مقدّس حجم کے سامنے کوئی حیرت زدہ محسوس کر سکتا ہے کوئی اس کے چھتے کے زبردست خلا کے سامنے اپنے آپ کو حقیر تصوّر کر سکتا ہے لیکن کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جو اس تخیل کی پرواز کے سامنے سر نہ جھکا دے جس نے اس عظیم عمارت کا تصوّر کیا اور کوئی نہیں ہے جو اس اعلیٰ ترین فطانت پر حیرت نہ کرے جس نے اسے اس خوبصورتی سے شکل دی۔'[۲۵]

جس عمارت کو مہتر محل کہتے ہیں وہ دراصل ایک مسجد کا صدر دروازہ ہے۔ دونوں کا تعلق غالباً ابراہیم عادل شاہ کے زمانے سے ہے اور اپنے عہد کے فنِ تعمیر کے اسٹائل اور مذاق کی بہترین مثال ہیں۔ مہتر محل کا مقصورہ اس طرح تقسیم ہے کہ "دو سبک سے پشت جان ہیں جو اوپر جاکر خوبصورت بُرجیوں میں بدل جاتے ہیں۔ ممتاز ترین خصوصیت ہے ایک کھڑکی، اس کا چھجّہ جو دیوار کی کہنیوں پر قائم ہے اور اوپر ایک پھیلی ہوئی اولتی ... ہر تفصیل میں آرائشی شکل موجود ہے اور جی بھر کے منبت کاری کی گئی ہے ... پتھر کو اس طرح استعمال کیا گیا ہے جیسے نرم مٹی ہو۔"[۲۶]

صوبائی بادشاہتیں ختم ہوئیں تو صوبائی اسٹائل بھی ختم ہو گئے۔ اس دوران سیّدوں اور لودیوں نے دہلی میں شاہی اسٹائل کو فروغ دیا لیکن ان کے پاس وسائل کم یاب تھے۔ اس اسٹائل کی تکمیل شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ء تا ۱۵۴۵ء) کی عمارتوں میں نظر آتی ہے۔ ان عمارتوں نے بہ یک وقت نئی ٹکنیکل اور جمالیاتی دریافتوں کے در بھی کھول دیئے۔ اس کی نمایاں مثالیں ہیں سہسرام میں اس کا مقبرہ اور دہلی کے پُرانے قلعہ کی مسجد۔

شیر شاہ کا مقبرہ ۲۵۰ فٹ چوڑی کرسی پر ہے اور بلندی اس کی ۱۵۰ فٹ ہے۔ یہ ایک مصنوعی جھیل کے درمیان میں ہے جو چوکور ہے اور اس کا ہر ضلع ۱۴۰۰ فٹ کا ہے۔ اس طرح یہ ایک تودہ سا معلوم ہوتا ہے جسے تراش کر ایک شکل دی گئی ہو لیکن جس کا جثہ اس سے متاثر نہ ہوا ہو۔ عمارت ہشت پہلو ہے جو ایک چوکور کرسی پر ایستادہ ہے۔ گنبد کا خم آس پاس کی چھتریوں سے پیدا ہوا ہے جس پر بھاری بھرکم عکس ہے۔ پوری عمارت دنیاوی طاقت کا احساس دلاتی ہے، ایک قسم کا مردانہ جوہر ہے جو ہر چیز سے ٹپکتا ہے اور ہم اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ یہ خاکی رنگ کے سنگِ خارا سے بنا ہے اور شروع میں اس کی آرائش میں ابتدائی رنگ استعمال ہوئے تھے۔ اس کا گنبد چمک دار سفید ہے اور کلس چمک دار سبز۔ اب یہ اگر درشت نہیں تو سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے لیکن غالباً اس معمار کی شخصیت کا صحیح آئینہ دار ہے جو یہاں دفن ہے۔ ٹکنیکل اعتبار سے گول گنبد ممکن ہے۔ زیادہ غیر معمولی ہو لیکن اس عمارت کی تہذیبی قدر و قیمت اس کے ٹکنیکل اور جمالیاتی پہلو میں مضمر ہے۔ یہاں انسان اور عمارت کو ملانے کی کوشش نہیں ہے بلکہ یہ فنکارانہ فطانت کا مظہر ہے۔ دوسری طرف جس طرح جمالیاتی عنصر کو عنصری کے تابع کیا گیا ہے، خوش نمائی اور دلکشی کو طاقت اور حجم کے تابع کیا گیا ہے اس سے ہم شیر شاہ کے کردار اس کے حوصلوں، اس کی کامیابیوں کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔ شیر شاہ 'شہنشاہ ابن شہنشاہ' نہیں تھا۔ وہ عام آدمی تھا جس کے حالات نے بھی کوئی خاص مدد نہیں کی، جو بلند ہوا تو صرف اپنی صلاحیتوں کی بدولت۔ گمنامی سے وہ اس منزل پر پہونچا کہ مغل حکومت کے ردّ عمل کے طور پر پٹھانوں کا سربراہ ہو گیا۔ اس نے

ہمایوں کو بھاگنے پر مجبور کیا اور شمالی ہندستان کا بلاشرکت غیرے حکمراں ہوا۔ پٹھانوں میں شکست خوردگی کا ساماحول تھا اس نے مغلوں پر پٹھانوں کی بالادستی ثابت کردی۔ اپنے پانچ برس کے دَور حکومت میں اس نے بڑے پیمانے پر ایسی تبدیلیاں پیدا کیں کہ اُس کا نظم ونسق بعد کی پالیسیوں اور اصلاحوں کے لیے نقطۂ آغاز بن گیا۔ وہ ایسا فوجی جنرل بھی تھا جس کی حکمتِ عملی نے مغلوں کے توپ خانے کو بیکار کر دیا جس کے بل بوتے پر بابر نے فتوحات حاصل کی تھیں شیر شاہ کا مقبرہ اس کے بلند حوصلوں، اس کے ناقابل شکست جذبے، اس کی خیرہ کن کامیابیوں کا مظہر ہے۔ اور یہ عین ممکن ہے کہ مقبرے کا یہ مقصد شیر شاہ کے ذہن میں رہا ہو۔ اس نے اپنے فوجی کمانداروں کو اپنے منصوبے کے مطابق لڑنے کی تربیت دی تھی۔ اس نے اپنے فنِ تعمیر کے ماہر کو اپنی مرضی کے مطابق عمارت بنانے کی تربیت دی۔

پُرانے قلعہ میں شیر شاہ کی مسجد اس کی شخصیت کے دوسرے پہلو کو پیش کرتی ہے۔ یہ مسجد عام لوگوں کے لیے نہیں بنائی گئی تھی۔ یہ ایک گوشۂ عبادت ہے "ایک ذاتی مسجد۔ اس کی سیاسی اہمیت کچھ نہیں تھی۔ یہ کسی چیز کی علامت نہیں تھی چنانچہ اس کا نقشہ ایک مختصر سی عبادت گاہ کے طور پر بنایا گیا۔ مختصر سی جگہ کے باوجود اس کے ڈیزائن سے زبردست طاقت اور پائداری کا اظہار ہوتا ہے۔ فنِ تعمیر کے لحاظ سے یہ مسجد کی تعمیر کے اس اسٹائل کی تکمیل ہے جس کے ارتقاء کو موٹھ کی مسجد، جمالا مسجد اور کھڑکی مسجد میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ ان سب سے زیادہ جاذب نظر ہے لیکن ہے اسی سانچے کی ڈھلی ہوئی۔ اس میں گڑھی کی سی خصوصیت ہے جس کا مقصد کسی خیالی دشمن کو خوف زدہ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ اہلِ ایمان کے محکم عقیدے سے ناقابلِ شکست طاقت اور لاجواب جمالیاتی حس کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس کے مقصورے میں پانچ محرابی در ہیں اور ہر در سے آگے بڑھ کر اس سے بھی بڑا محرابی دروازہ ہے یہ سب ایک چوکھٹے کے اندر ہیں۔ اندر پانچ متناسب چو رستے ہیں جن کے اطراف بڑی خوش مذاقی سے محرابیں اور دالان بنائے گئے ہیں۔ ہم آہنگی اور وحدت پیدا کرنے والی دوسری خصوصیات کے علاوہ

چند نمونے بار بار دہرائے گئے ہیں جو روحانی سطح پر وحدت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۲

مسلم اور غیر مسلم دونوں ہی عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام نے فنونِ لطیفہ کو فروغ دینے سے منع کیا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلم فنِ تعمیر نے جو کچھ بھی اعلیٰ خصوصیت حاصل کی ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ فنکارانہ سرگرمی کا یہی ایک میدان ہے جہاں کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس بات پر گرماگرم بحث ہوئی کہ سماع جائز ہے یا ناجائز لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک بھی مسلم معاشرہ ایسا نہیں رہا ہے جس میں گانے بجانے کو فروغ نہ دیا گیا ہو۔ جب مصوری کا فن چین سے آیا بلکہ اس سے بھی پہلے سے تصویروں اور مصوّروں کی قدر شناسی موجود تھی زیورات ہمیشہ بنائے جاتے رہے۔ ثقافت علماء لہو ولعب کی مذمّت کرنے میں حق بجانب تھے جس میں وہ اپنی مرضی کے مطابق جو چاہتے شامل کر سکتے تھے۔ چنانچہ وہ ایسا ماحول پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتے تھے جہاں فنونِ لطیفہ یا کم تر درجے کے فنون کے فنکاروں کو دوسرے پیشے اختیار کرنے والوں کے مقابلے میں کم درجے کا تصوّر کیا جاتا تھا۔ مجسّمہ سازی خاص طور پر انسانی جسم کی مجسّمہ سازی کا مسلمانوں میں رواج نہیں تھا کیونکہ ڈر تھا کہ اس طرح بُت پرستی دوبارہ واپس آ سکتی ہے لیکن جہاں تک فنونِ لطیفہ کی قدر شناسی کا سوال ہے مسلم معاشرہ کسی دوسرے معاشرے سے مختلف نہیں رہا ہے۔

اس روایت کی جڑیں بہت گہری ہیں کہ موسیقی میں نئی تحریک کے روحِ رواں امیر خسرو ہیں۔ ان کی تصنیفات سے ایسی بہت سی شہادتیں ملتی ہیں کہ ایران سے لائی گئی موسیقی اور ہندستانی موسیقی دونوں کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا۔ اُس زمانے کا ایک محبوب مشغلہ موسیقی کی محفلیں تھیں اور امیر خسرو ان میں شرکت کرتے تھے۔ یہ فرض کرنا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ انھوں نے ایرانی موسیقی اور ہندستانی موسیقی کو ملا کر کچھ راگ ترتیب دیئے جن میں دونوں کی اقدار موجود ہیں۔ فقیر اللہ کی راگ درپن میں ایسے کئی راگوں کا ذکر ہے جن کا سہرا امیر خسرو کے سر ہے۔ واجد علی شاہ

کی کتاب صوت المبارک نے بھی ایسی ایک فہرست دی ہے لیکن یہ راگ درپن سے خاصی مختلف ہے ۔ اس میں تو کوئی شک کی گنجائش نہیں کہ ہندستانی موسیقی میں قول اور غزل گائکی انھیں کی ایجاد ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ خیال بھی انھیں کی ایجاد ہو جسے بعد میں جون پور کے شرقی بادشاہوں کے دربار میں ترقی دی گئی ۔ ستار کی ایجاد بھی امیر خسرو سے منسوب کی جاتی ہے اور اس سلسلے میں روایتیں بھی بہت گھری ہیں ۔ لیکن اس کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے ۔ ہم اس نتیجے پر پہونچنے پر مجبور ہیں کہ یہ ایک افسانہ ہے جس میں ستار کے ارتقار کو سہل انگاری سے ایک شخص کی ایجاد سے منسوب کر دیا گیا ۔ ستار غالباً شرقی وسطیٰ کا ساز ہے جو ترکی عہد کے اوّلین دَور میں ہندستان آیا[۵۸] ۔ موسیقی کا مطالعہ صرف امیر خسرو ہی نے نہیں کیا ۔ سیرالاولیار کے مطابق شیخ فرید کے پوتے خواجہ محمد اس فن کے بڑے ماہر تھے[۵۹] ۔ فقیر اللہ نے راگ درپن میں دکن کے صوفی شیخ بہاء الدین کا ذکر کیا ہے 'جن کا خورد دکن میں کوئی نظیر نہیں تھا' ۔ ان بزرگ کے شاگرد تھے جو اس روایت کو آگے بڑھاتے رہے ۔ بیجا پور کے بادشاہ علی عادل شاہ نے ہندو دیوی سرسوتی اور ہاتھی کی سونڈ والے دیوتا گنیش کی مدح میں بہت سے گیت بنائے اور جب قدامت پسندوں نے لے دے کی تو انھوں نے جواب دیا کہ جو کچھ بھی مجھ پر الٹا ہوتا ہے وہ انھیں دیوتاؤں کی بدولت[۶۰] ۔ سیرالاولیار اور جوامع الکلم کی گواہی موجود ہے کہ صوفیہ کے حلقوں میں ہندی گیت گانے کا بہت رواج تھا ۔ ان باتوں سے اگر ہم یہ نتیجہ اخذ کریں تو غلط نہ ہوگا کہ مجموعی اعتبار سے مسلم معاشرہ ہندستانی موسیقی کا اتنا دلدادہ تھا کہ موسیقار اس فن میں مہارت حاصل کرنے کو فائدے مند سمجھتے تھے ۔

جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے درباروں میں رقاص بھی تھے اور طوائفوں کی تعلیم میں ناچ کو اہم مقام حاصل تھا ۔ عرب سیاحوں نے مندروں میں دیو داسیوں کی موجودگی کا ذکر کیا ہے ۔ یہ ایسی دوشیزائیں تھیں جن کی زندگی دیوتا کی خدمت کے لیے وقف تھی[۶۱] ۔ رسوم کی ادائیگی میں ان کے سپرد کام تھا ناچنا گانا ۔ ہمیں نہیں معلوم کہ آج جن ناچوں کو کلاسیکی ناچ کہا جاتا ہے ان سے اس زمانے کے ناچ کتنے ملتے جلتے تھے ۔ دیو داسیوں کے علاوہ ایسے قبائل اور خاندان بھی تھے

جن کے لیے گانا اور ناچنا ایک پرانا خاندانی پیشہ تھا۔ بڑی حد تک ان لوگوں نے اپنے سرپرستوں کا مذہب دکھاوے کے لیے یا سچ مچ قبول کر لیا ہوگا۔ اس طرح ان کے رقص کو ایک سیکولر کردار ملا اور اس کے بھاؤ اور ابھینے پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔

۱۳۷۵ء کے لگ بھگ ایک کتاب غنیۃ المنیٰۃ لکھی گئی۔ اس کے مصنف کا تعلق ملک شمس الدین ابو راجہ سے تھا جسے فیروز تغلق نے گجرات کا گورنر مقرّر کیا تھا۔ جب ملک شمس الدینؒ سخت کام سے تھک جاتا تو سکون کے لیے ایرانی سماع اور ہندستانی سرود (بہ معنی موسیقی) سنتا تھا اور سنگت کی باریکیوں کی گرہیں بڑی خوبی سے کھولتا جاتا تھا، اس کی فرمائش پر غنیۃ المنیٰۃ لکھی گئی۔ مصنّف نے مندرجہ ذیل ہندستانی موسیقی کی کتابوں سے استفادہ کیا: بھرت کا ناٹیہ شاستر، سنگیت رتناکر، سنگرت رتناولی، سنگیت بندود، سنگیت مُدرا، ستانک اور راگ اراگوا۔ وہ موسیقی کی ایک کتاب کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کر چکا تھا۔ اس لیے غنیۃ المنیٰۃ میں مصنّف نے اپنے آپ کو ہندستانی گانے اور ناچ کی بحث تک محدود رکھا۔ اس نے اپنے زمانے کے مروّجہ ۴۲ راگوں کی فہرست دی ہے، مختصر طور پر ہر ایک کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ اس کے علاوہ تال کی قسمیں اور ان کے اصول بیان کیے ہیں۔ گانے کی مختلف اصناف کا ذکر کیا ہے۔ مختلف سازوں کے بارے میں لکھا ہے (ان میں سے ایک ساز بھی وہ نہیں ہے جو آج بجایا جاتا ہے) اور ناچ کے اصول اور قسمیں بیان کی ہیں۔ اس کتاب سے واضح ہو جاتا ہے کہ گانے اور ناچ کے متعلق مذاق پیدا کیا جاتا ہے اور یہ کہ نہ صرف ان فنون میں لوگوں کو عام دلچسپی تھی بلکہ ان کا عملی طور پر مطالعہ کرنے کی خواہش بھی تھی۔

مصوّری کے مذاق کے متعلق کوئی شہادت باقی نہیں رہ گئی حالانکہ یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ جس فن نے کپڑوں کے نمونوں میں اور فنِ تعمیر کے آرائشی نمونوں میں اتنا دخل حاصل کر لیا تھا۔ اسے آزادانہ طور پر ترقی

نہ دی گئی ہو۔

اگر ایک منصوبے کے مطابق کھدائی کی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا بہت سا مسالہ ہاتھ لگے گا جس سے چھوٹے فنون اور دستکاری کے ارتقاء پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ شمالی ہندستان میں تقریباً ہر بڑی آبادی میں ایسے ٹیلے ہیں جن میں ایسی اشیاء دفن پڑی ہیں جو تھوڑی بہت شہادت موجود ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ نقشین برتنوں پر جو نمونے ہیں وہ چین کے نمونوں پر ہیں۔ اس کے بعد کے ادوار کے متعلق ہمارے پاس زیادہ مواد موجود ہے اور ان سے ہم نہ صرف اس ادوار کے فنون کے متعلق بلکہ ان سے قبل کے دور کے فنون کے متعلق بھی زیادہ صحیح تصویر پیش کر سکیں گے۔

حواشی

۱۔ توڑے کی محرابیں بالکل ابتدائی عمارتوں میں ملتی ہیں جیسے قطب میں قوۃ الاسلام
مسجد   جمالیاتی تسکین کی بات الگ ہے لیکن ٹکنیکل اعتبار سے یہ ناقص
ہیں۔ ابتدائی چھتوں میں بھی کچھ فوری انتظام کی جھلک ملتی ہے۔ اس کی ٹکنیکل
غلطیوں پر جلد ہی قابو پا لیا گیا۔

Percy Brown, Indian Architecture, (The Islamic Period), Taraporevala, Bombay, 1943, PP 14-15.

۳۔ ایضاً ص ۱۸

۴۔ ایضاً ص ۳۱

۵۔ ایضاً ص ۶۲

۶۔ ایضاً ص ۹-۷۸

۷۔ ایضاً ص ۷۹

۸۔ ڈاکٹر وحید مرزا، ص ۹-۳۸

۹۔ سیدالاولیار، ص ۲۰۰

10. Art by A. Halim in Islamic Culture Vol. XIX, No. 4, Oct 1945.

۱۱۔ ہندستان عربوں کی نظر میں، ص ۱۸۷، ۳۹۵

۱۲ اس کتاب کا مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ ہے۔ انڈین ہسٹری
کانگریس کے چوبیسویں اجلاس (۱۹۶۱ء) میں اس کتاب پر ایک مقالہ بارہ سینی
کالج علی گڈھ کے شعبہ تاریخ کی صدر محترمہ خورشید حسن نے پڑھا تھا۔ یہاں
اس مقالے سے استفادہ کیا گیا ہے۔

باب دس

معاشرتی زندگی

ہم نے ہندستانی مسلمانوں کے سیاسی نظام، قدامت پسندی۔ مذہبی فکر اور تصوف کا جو جائزہ لیا وہ اُن کی معاشرتی زندگی کے تعین میں موٹے موٹے عناصر کو پیش کرتا ہے۔ ہمارے پاس جو تحریریں ہیں وہ معاشرتی حالات کو براہِ راست شاذ و نادر ہی پیش کرتی ہیں اور سیاسی واقعات کے بیان بھی اِن میں جو ایک تسلسل نظر آتا ہے۔ اس کی معاشرتی زندگی کے بیان میں توقع رکھنا ہی بیکار ہے۔ اس لیے معاشرتی زندگی کے مطالعے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم تاریخ کے کسی ایک مقام پر کھڑے ہو جائیں، پیچھے مُڑ کر دیکھیں اور آگے کی طرف بھی دیکھیں تاکہ جو کچھ نظر آئے اُسے پوری طرح سمجھ سکیں۔ ابتدائی عہد پر نظر ڈالنے کے لیے ۱۳۵۰ء مناسب سال معلوم ہوتا ہے۔ دہلی سلطنت کو قائم ہوئے کوئی ڈیڑھ سو سال ہو چکے تھے اور سیاسی اور سماجی حیثیت سے مسلمان پیر جما چکے تھے۔

دہلی سلطنت کی توسیع کے باوجود ۱۳۵۰ء میں تمام ہندستانی مسلمانوں کو ایک متجانس اکائی نہیں تصور کیا جاسکتا تھا۔ جنوبی ہندستان کی بستیاں، جن کے ساتھ ان کی تاریخ کی ابتدا ہوتی ہے شمال کے تہذیبی مراکز کے ساتھ کوئی ایسا رشتہ نہیں رکھتی تھیں جس میں تسلسل اور زندگی ہو حالانکہ بہمنی سلطنت کو جو ۱۳۴۷ء میں آزاد ہو گئی اور اس سے بھی کچھ پرانی لیکن لڑکھڑاتی مدوراک سلطنت کو شمال کے ساتھ ایک ممکنہ کل تصور کیا جاسکتا تھا۔ گجرات کے ساحل پر بندرگاہوں کی جو پُرانی بستیاں تھیں انھیں سلطنت کے قبضے میں لاکر ہندستان اور عالمِ اسلام کے درمیان آمد و رفت کے بڑے دھارے میں شامل کر لیا گیا لیکن ابن بطوطہ نے کھمبات کے متعلق جو لکھا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ

تاجراں کی جن برادریوں کو غلبہ حاصل تھا ان کی نظریں اندرونی ملک اور دہلی کی طرف اتنی نہیں لگی تھیں جتنی سمندر پار مغرب کی طرف تھیں۔ بنگال اور کورو منڈل کی بندرگاہیں جنوب مشرقی ایشیا کے ملکوں کے ساتھ خوب تجارت کر رہی تھیں اور تجارت لازمی طور پر تہذیبی تعلقات کو فروغ دیتی ہے۔ لیکن ان تعلقات کے ذریعہ جنوب مشرقی ایشیا کی راجدھانیوں یا تہذیبی مرکزوں کے ساتھ دہلی کا کوئی تعلق قایم نہ ہوا۔ سندھ کی سمندری بندرگاہیں بحر ہند کے تجارتی مرکزوں کا حصّہ تھیں۔ ملتان سے لے کر دریائے سندھ کے دہانے تک کے اندرونی علاقے کی تجارتی اہمیت اس وقت ختم ہوگئی جب خلافتِ عباسیہ کو زوال آیا اور اقتدار کا مرکز شمالی ایران اور وسطی ایشیا کی طرف منتقل ہو گیا۔ ہندستان اور عالم اسلام کے درمیان زمینی آمدورفت کا اصل ذریعہ درّہ خیبر تھا۔ معاشرتی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ جو علاقہ براہِ راست دہلی سلطنت کی ماتحتی میں تھا اور جو علاقے اس کے باہر تھے۔ ان کا الگ الگ مطالعہ کریں کیونکہ یہاں حالات مختلف تھے۔

اس سے پہلے کے ابواب میں سلطان کی پوزیشن اور اس کے اختیارات کے متعلق جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بات تو صاف ہو جاتی ہے کہ اس کی شخصیت ہی دربار کے معاشرتی اور اخلاقی رنگ و بو کو متعین کرتی تھی اور اس کا اثر آن بے شمار لوگوں کے ذریعہ عموماً طور پر معاشرتی زندگی میں سرائت کر جاتا تھا۔ جن کے حوصلے، ملازمت یا ضرورتیں انھیں دربار سے وابستہ کر دیتی تھیں۔ لیکن ایسے مقررہ خیالات بھی تھے کہ سلطان کو کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیئے اور جو با اُن کا اثر سلطان پر پڑتا تھا۔

یہ ایک روایت تھی کہ سلطان کو سخی ہونا چاہیئے۔ جو سلطان انعام واکرام میں بڑے دل اور وسعت نظری کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا۔ اس کی طرف سے کوئی جواز قابل قبول نہیں تھا۔ توقع کی جاتی تھی کہ وہ فضیلت کی داد دے گا اور انعام دے گا۔ فضیلت اس میں بھی ہو سکتی تھی کہ کسی نے ایمانداری اور کامیابی سے اپنا فرض پورا کیا۔ کسی نے تعریف میں بہت اچھا قصیدہ لکھا۔ کسی نے علم یا تکنیک میں شہرت حاصل کی۔ کوئی سیّد یا عرب ہے۔ یا کوئی بہت حاضر جواب ہے۔ فضیلت کے لیے انعام واکرام کو ایک نظام میں مربوط کیا جا سکتا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک حد تک ایسا ہوا بھی لیکن اس میں حیرت واستعجاب کی ایک خصوصیت کا ہونا بھی ضروری تھا

ورنہ اس کا ان لوگوں پر کوئی اثر نہ ہوتا جو سرکاری ملازمت میں نہیں تھے۔

ایک روایت یہ تھی کہ سلطان اور اس کے دربار کو ایسے شان و شوکت کی ایک مثال ہونا چاہیے جس سے لوگوں پر رعب پڑے۔ اس روایت کو خطرہ مول لے کر ہی نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کا ایک اہم اقتصادی پہلو تھا۔ اس کی وجہ سے سلطان سب سے بڑا گاہک بن گیا تھا اور اس کا دربار نایاب اور نہایت قیمتی اشیاء کا خزانہ بن گیا تھا۔ اس کی وجہ سے تاجروں نے بہترین چیزیں جمع کرنی اور دستکاروں نے بنانا شروع کیں۔ اس کی وجہ سے صوبوں کے گورنر نادر اور قیمتی چیزوں کی تلاش میں رہنے لگے۔ اس نے امیروں کے سامنے بڑے اعلا معیار مقرر کر دیے اور ان کی مانگ کی بدولت اگر زیادہ تر صنعتوں کو زندگی نہیں تو امداد تو ضرور ملی۔

توقع کی جاتی تھی کہ سلطان ہر قسم کے ہنر کی قدر کرے گا۔ یہ نہیں کہ اپنی پسند اور ناپسند میں اتنا سخت گیر ہو جائے کہ ہنر کی کچھ اقسام کو سرپرستی ہی نصیب نہ ہو۔ موسیقاروں، گویوں، رقاصوں، بازی گروں، نٹوں کا خیال تھا کہ انھیں بھی سلطان کی سرپرستی کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا شاعروں اور علماء فضلاء کو۔ وہ دعوا کر سکتے تھے کہ ہم نے صرف سلطان کی خاطر اپنے ہنر میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنا سارا وقت اور توانائی صرف کی تھی۔ اس لیے سلطان کی سرپرستی خود اس کی پسند اور ناپسند کو ظاہر نہیں کرتی تھی۔ اس کی اپنی پسند بھی رہی ہوگی لیکن اگر اس نے کسی قسم کے ہنر یا پیشے کی طرف سے اپنی سخاوت کا ہاتھ روک لیا تو اسے نامنصفانہ سمجھا جاتا تھا۔

چونکہ سلطان کو نگہبانِ شریعت سمجھا جاتا تھا اس لیے مناسب یہ تھا کہ وہ جمعہ اور نماز عیدین کے لیے جائے، پارسائی اور علم و فضل کا مناسب احترام کرے، کبھی کبھی واعظ کی نہمایش کو خاموشی اور انکساری کے ساتھ سنا کرے اور پیروں مرشدوں کے قبروں اور زاہد و عابد لوگوں کے گھر جایا کرے۔

یہ ایک مفروضہ تھا کہ ہر سلطان کے مزاج میں کوئی چیز پُر اسرار اور ناقابلِ تعیین ہوگی اور اس کے اعمال کو معقولیت یا انصاف کے عام معیاروں پر نہ جانچنا چاہیے۔ اس بات کو نہ بدنما سمجھا جاتا تھا نہ نامناسب کہ جلاد محل کے دروازوں کے باہر بیٹھے رہا کرتے تھے اور سلطان کے حکم سے جن لوگوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی ان کے سر

وہیں لٹکا دیے جاتے تھے کہ سب لوگ عبرت حاصل کریں۔ دربانوں کی ننگی تلواریں بادشاہت کے جاہ و جلال کا فطری ماحول سمجھی جاتی تھیں۔ جو لوگ سلطان تک رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے اور خاص طور پر وہ لوگ جو ایسے مقام کے خواہاں ہوتے تھے جو انھیں سلطان کے قریب کر سکے وہ جانتے تھے کہ ہم اپنی زندگی اور مسرتوں کے لیے خطرہ مول لے رہے ہیں۔ اگر سلطان یہ احساس پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ جہاں تک اس دنیا کا تعلق ہے تو ساری راہیں میری طرف آتی ہیں اور جو راہ میری طرف نہیں آتی وہ کسی اور طرف بھی نہیں جاتی تو پھر سمجھا جاتا تھا کہ ہاں وہ واقعی صحیح معنی میں سلطان ہے۔

۱۳۵۰ء میں جو محل زیر استعمال تھا وہ غالباً تغلق آباد کا بڑا قلعہ تھا۔ اس کے تین دروازے تھے۔ پہلے دروازے پر دار دیر چبوتروں پر ساز ندے بیٹھے تھے۔ جو شہنائی، نقارے اور سرنا کے ذریعہ نوبت بجا کر ہر آنے والے کے درجے اور عہدے کا اعلان کرتے تھے۔ آنے والا ایک بڑی ڈیوڑھی سے گزر کر دوسرے دروازے پر پہنچتا تھا۔ یہاں بھی دربان اور موسیقار ہوتے تھے۔ اس کے اندر ایک بڑا ایوان تھا جہاں عام آنے والے بیٹھتے تھے اور بلائے جانے کا انتظار کرتے تھے۔ دوسرے اور تیسرے دروازے کے درمیان ایک بڑی سی شہ نشین تھی جس پر امیر حاجب اپنے ماتحتوں کے ساتھ بیٹھتا تھا۔ امیر حاجب کی پہچان یہ تھی کہ سر پر سنہری کام کی ٹوپی ہوتی تھی جس میں مور کے پنکھ لگے ہوتے تھے اور اس کے ہاتھ میں سونے کا عصا ہوتا تھا۔ اس کے ماتحت زربفت کے کمربند اور نقشین ٹوپیاں پہنتے تھے۔ ان کے ہاتھوں میں سونے یا چاندی کے دستے کے کوڑے ہوتے تھے۔ ملاقاتی جیسے ہی آتے تھے امیر حاجب ان کا استقبال کرتا تھا اور انھیں تیسرے دروازے کے اندر لے جاتا تھا۔ لیکن اس سے پہلے یہاں بیٹھے ہوئے محرّر ان کے نام اور حلیے لکھتا تھا۔ اس دروازے سے ایک وسیع صحن میں اور دربار کے ایوان میں جاتے تھے اور اسی سے محل کا نام پڑا کیونکہ اس کی چوبی چھت کو بے شمار ستون اٹھائے ہوئے تھے۔ ایوان کے اندر ایک بلند رتہ نشین تھی جس پر سلطان دوزانو اس انداز سے بیٹھتا تھا۔ جس طرح مسلمان نماز پڑھتے وقت بیٹھتے ہیں۔ اس کی پشت پر اس کے باڈی گارڈ اور دلہنے بائیں شاہزادے، وزیر اور اعلا

عہدے دار بیٹھتے۔ آنے والے شخص کا اعلان ایک حاجب کرتا اور امیر حاجب اسے سلطان کی خدمت میں پیش کرتا۔ متعینہ طریقے سے کورنش اور آداب کے بعد وہ تحائف جو وہ پیش کرنا چاہتا اس طرح لائے جاتے کہ سلطان کی اس پر نظر پڑ جائے۔ یہی سب سے بڑا موقع ہوتا تھا۔ سلطان کا ردِّعمل کوئی بھی شکل اختیار کر سکتا تھا، ایک اچٹتی سی نظر یا تعریفی نگاہ یا شفقت سے معانقہ اور محبّت سے کچھ سوال۔ اس رویّہ کی توثیق اس بات سے ہوتی تھی کہ آنے والے نے جو نذر پیش کی ہے اس کے جواب میں سلطان اسے کیا بخشتا ہے اور باریابی کے بعد اسے اپنے دائیں یا بائیں طرف بیٹھنے کا اشارہ کرتا ہے۔

دوسرے قسم کے اجتماع میں قاعدے اتنے سخت نہیں تھے اور ان کے علاوہ بے تکلفی کی محفلیں بہت ہوتی تھیں۔ ان محفلوں کا انتظام ایک خاص افسر کے ہاتھ میں ہوتا تھا جسے میرِ مجلس کہتے تھے۔ عام محفلوں میں مہمان آتے تھے اور ان نشستوں پر بیٹھ جاتے تھے جو ان کے منصب کے حساب سے مقرر ہوتی تھیں یا اس حساب سے کہ سلطان کے دل میں ان کے لیے کیا جگہ ہے۔ سلطان کی آمد پر سب کھڑے ہو جاتے اور سلطان بیٹھ جاتا تو پھر سب کو بیٹھ جانے کی اجازت تھی۔ ظاہر ہے سلطان اگر کسی کو دوسروں کی نظر میں ممتاز کرنا چاہتا تو وہ خاص توجہ کا مستحق ہو جاتا یعنی اسے قریب بلا لیا جاتا۔ اگر کسی ممتاز عالمِ دین کو پند و موعظت کے لیے دعوت دی جاتی تو وہ ایک منبر پر بیٹھے اور سلطان ان کے قریب اپنے تخت پر۔ کھانے کے وقت دسترخوان بچھایا جاتا۔ ہر مہمان کے آگے ایک طشتری ہوتی اور مختلف کھانوں کی قابیں۔ سلطان کی تشریف آوری کے بعد شربت پلایا جاتا۔ اس کے بعد حاجب باآواز بلند بسم اللہ کہتے اور مہمان کھانا شروع کرتے۔ سلطان عام طور پر اِدھر اُدھر دیکھتا رہتا، مہمانوں سے کہتا ذرا فلاں چیز چکھ کر تو دیکھو اور کبھی کبھی کسی مہمان کی طشتری میں کسی خاص چیز کا ٹکڑا رکھ دیتا یعنی سلطان نے عزّت بخشی اور توجہ صرف کی کہ اس کے مہمان ٹھیک سے کھانے سے لطف اندوز ہوں۔ کبھی کبھی وہ طشتری میں کھانے کی کوئی چیز رکھ کر کسی مہمان کی طرف بڑھا دیتا تھا۔ کھانے کے بعد کوئی غیر نشہ آور مشروب پلایا جاتا تھا اور سب کے سامنے پان پیش کیے جاتے تھے۔

برنی کہتا ہے کہ بلبن اُس وقت تک دسترخوان پر نہیں بیٹھتا تھا۔ جب تک

کچھ علما موجود نہ ہوں۔ جن سے وہ مذہبی امور پر باتیں کر سکے اور یہ کہ وہ خود علما کے گھر اور عارفوں کی قبروں پر جایا کرتا تھا۔[33] علاء الدین خلجی کبھی نماز جمعہ کے لیے نہیں جاتا تھا اور نہ علما یا صوفیوں کے لیے اس کے دل میں کوئی عزت تھی۔ محمد تغلق کا دعویٰ تھا کہ وہ اتنا پابندِ شریعت ہے کہ جب اسے یہ احساس ہوا کہ میری تخت نشینی بے قاعدہ ہے۔ کیونکہ میں نے خلیفۂ وقت سے اجازت حاصل نہیں کی تو اس نے نمازِ جمعہ روک دیں۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ سمجھتا تھا کہ ساز ندے، گویّے اور طوائفیں اپنے پیشے کی وجہ سے اپنے آپ کو نماز اور روزے سے مستثنیٰ قرار نہیں دے سکتے کیونکہ ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ دہلی اور دولت آباد کے جن محلّوں میں ان پیشوں کے لوگ آباد تھے۔ وہاں کی جامع مسجدوں میں باقاعدگی سے نمازیں ہوتی تھیں۔ مذہبی احکام کی طرف سے سلطان کی لاپرواہی دربار کے باہر کے لوگوں پر تو کوئی اثر نہیں ڈالتی تھی۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی طرف سے ان احکام کی پابندی سے دوسروں میں بھی ان احکام کی پابندی کرنے کے لیے کچھ اور ہی کشش بڑھ جاتی تھی سلطان بالکل نجی حیثیت میں مسجد نہیں جاتا تھا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ کوئی بڑا خدم و حشم ساتھ نہیں ہوتا تھا۔ جن لوگوں کے لیے عام طور پر ممکن نہیں ہوتا تھا کہ اس سے انصاف کی اپیل کریں انھیں اب موقع ملتا تھا۔ جب سلطان نماز کے لیے محل سے باہر آتا تھا۔ یا کسی عالمِ دین سے ملاقات کے لیے جاتا تھا۔ تو گویا اس کو عوام کے قریب کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ تھا۔ عیدین کے موقع پر وہ تمام خدم و حشم کے ساتھ باہر نکلتا تھا۔ خواتین اور ملوک خود اپنے خدم و حشم سمیت اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ اسی دن ایک شاندار دربار منعقد ہوتا تھا اس کے سات دن بعد تک جشن جاری رہتا تھا۔ تیسرے دن سلطان کے قرابت داروں کی شادیاں ہوتی تھیں، چوتھے دن غلام اور پانچویں دن کنیزیں رہا کی جاتی تھیں، چھٹے دن غلاموں اور کنیزوں کی شادیاں ہوتی تھیں اور ساتویں دن خیرات تقسیم ہوتی تھی۔[34] ایرانی جشنِ نوروز بھی دربار میں منایا جاتا تھا۔

دشمن کے خلاف یا کوئی بغاوت فرد کرنے کے لیے سلطان فوج لے کر دارالسلطنت سے تو نکلتا ہی تھا لیکن اس کے علاوہ بھی وہ ملک کا دورہ کیا کرتا تھا تاکہ لوگ اس کی موجودگی سے واقف رہیں اور یاد رکھیں کہ اس کے دل میں ان کی کتنی فکر ہے اور اس کا کتنا اقتدار ہے۔ ایسے موقعوں پر ایک چلتا پھرتا شہر اس کے ساتھ ہوتا تھا۔ ابن بطوطہ نے ذکر کیا ہے کہ

سلطان شکار کھیلنے کس طرح جاتا تھا۔ گویا ایک بہت عالی شان پیمانے پر گوٹ (پکنک) ہوتی تھی۔ خیمے، سامان باورچی سب پہلے سے بھیج دیے جاتے تھے۔ کیونکہ ضروری تھا کہ جب سلطان پہنچے تو ہر چیز تیار ملے۔ جو بھی اُس کے ساتھ چلتا تھا اسے اپنا انتظام خود کرنا پڑتا تھا اور یہ انتظام اسے بہت قبل سے اور بہت احتیاط سے کرنا ہوتا تھا تاکہ کہیں بھیڑ بھڑکے میں کھو نہ جائے۔ سلطان کے خیمے سرخ رنگ کے اور اس کے عہدے داروں کے سفید رنگ کے ہوتے تھے۔ لیکن اُن پر مختلف رنگوں کے نقش و نگار کڑھے ہوتے تھے۔ کچھ سلاطین کو پکنک سے زیادہ جانوروں کے شکار میں لطف آتا تھا۔ علاء الدین تو شکار کے پیچھے فوج کو چھوڑ کر اتنی دور نکل گیا تھا کہ مرتے مرتے بچا۔ شکار کو قومی مقصد کے ساتھ بھی جوڑ دیا جاتا تھا۔ لیکن "انداز شکار" وہ طریقہ تھا جو سلطان اور اس کے درباریوں کو بہت پسند تھا۔

ہم سلطان کی نجی اور بے تکلف محفلوں کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان محفلوں کا رنگ سلاطین کے اپنے مذاق اور عادتوں کے مطابق بدلتا رہتا تھا۔ اگر سلطان کو شراب نوشی اور عیاشی کی لت ہوئی تو اُن محفلوں میں مسخروں، خواجہ سراؤں اور طوائفوں کا بول بالا رہتا تھا اور جن درباریوں کا مذاق صاف ستھرا تھا وہ حتی الامکان ایسی محفلوں سے پہلو تہی کرتے تھے۔ شراب نوشی کی ایسی محفلیں بھی ہوتی تھیں جہاں مقصد صرف نشہ کرنا ہوتا تھا۔ ایسی بھی محفلیں ہوتی تھیں۔ جہاں مہمان پیتے تو ضرور تھے۔ لیکن اصل مقصد گانے اور ناچ سے لطف اندوز ہونا ہوتا تھا۔ جلال الدین خلجی کی بے تکلف محفلوں میں " محمد سنہا بربط نواز بربط بجاتا تھا اور فتوحہ اور رفقی کی بیٹی اور نصرت خاتون گاتی تھیں ..... اور نصرت بی بی کی اپنی بیٹی اور مہر افروز سلطان کی محفل میں رقص کرتی تھیں"۔ تذکروں میں ساز ندوں، گویوں اور رقاصاؤں کے نام بہت کم ملتے ہیں۔ لیکن یہاں مورخ برنی نے جس تڑپ سے ماضی کو یاد کر کے بہت ہی مختصر سا یہ ذکر کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سلطان کا ستھرا مذاق فن کاروں کے مقام اور کردار کو بلند کر سکتا تھا۔ ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ منجھے ہوئے فن کار سلطان کے دربار سے وابستہ ہوتے تھے۔ دربار میں برتاؤ ــــ اور اگر انھیں کبھی دربار سے باہر جانے کی اجازت ہوئی تو ــــ دربار کے باہر ان کی شہرت کا انحصار پوری طرح سلطان

اور اس کے قریبی افراد کے ذاتی کردار پر ہوتا تھا۔

سلطان کی نجی زندگی سے کسی کو کوئی سروکار نہ تھا۔ یہ ایک تسلیم شدہ اصول تھا کہ وہ اپنے اعمال کے لیے صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہے بشاید کہنے کا مطلب یہ تھا کہ سلطان جو کچھ کرتا ہے اسے دیکھ کے برداشت کر لینا صرف خدا ہی کے بس میں ہے۔ التمش اور اس کے سب سے چھوٹے بیٹے ناصرالدین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی نجی زندگی تو دزاہدوں کے لیے ایک مثال تھی۔ لیکن غالباً زہد و اتقار کے متعلق یہ ایک فقہی نقطۂ نظر تھا۔ التمش کے پاس بیویوں اور داشتاؤں کی کوئی کمی نہیں تھی اور اس کے جانشین رکن الدین فیروز کی ماں حاوی ہونے والے مزاج کی ایک کنیز لڑکی تھی اور اس کی بے شمار رقیب تھیں جن سے اس نے چن چن کر بدلا لیا۔ جلال الدین خلجی کی بیوی کے بڑے اونچے حوصلے بھی تھے اور اُس کے مزاج میں جارحیت بھی تھی۔ سلطان کے حرم کا ایک نقشہ ہمیں علاءالدین کی اس سازش میں نظر آتا ہے۔ جب اس نے دیوگیر کو لوٹنے اور ایسی جگہ بھاگ جانے کا منصوبہ بنایا تھا جہاں اس کی ساس کی پہنچ نہ ہو سکے۔ یہ سلطان کے حرم کا ایک دوسرا ہی نقشہ تھا۔ زیادہ تر سلاطین شراب پیتے تھے، کچھ چھپ کر کچھ کھلم کھلا۔ کچھ سلاطین شراب نوشی اور عیاشی کو اپنا معمول بنا کر عمر طبعی تک بھی نہ پہنچ پاتے تھے۔ اُن کا دربار جنسی عیاشی اور بے لگام اوباشی کا منظر پیش کرتا ہے۔ اس بے راہ روی کی وجہ سے کسی نے ان کی مذمت نہیں کی۔ "تنک مزاج برنی کو دیکھیے کہ کیا مزہ لے لے کر قصّہ بیان کرتا ہے کہ ایک حسین لڑکی تھی جو ناز و دلبری کی ہر ادا سے واقف تھی۔ معزالدین کیقباد نے اپنے باپ کے سامنے قسم کھائی تھی کہ اب شراب نوشی اور جنسی بے راہ روی سے توبہ کرتا ہوں۔ لیکن اس لڑکی نے کیقباد سے وہ قسم تڑوا دی۔ جس لطف کے ساتھ اس نے یہ قصّہ بیان کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اور اُس جیسے ہزاروں لوگوں کو یہ دیکھ کر کتنا حسد ہوتا تھا کہ سلطان کو عیش و عشرت کے کتنے بے روک ٹوک موقع حاصل ہیں۔[9] لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آزادی خود سلطان کے لیے ایک لعنت تھی۔ تقریباً ہر وہ سلطان جس نے اس آزادی کا ناجائز فائدہ اُٹھایا۔ مریضانہ تعیر مذمت میں اس طرح گرا کہ صحیح معنی میں لطف اندازی کبھی حاصل نہ کر سکا۔ سلطان کا حرم گھریلو زندگی سے اس قدر بیگانہ تھا

کہ اکثر ایسا بھی ہوا کہ سلطان کے بیٹوں کی ماؤں کا پہچاننا بھی مشکل ہو گیا۔ وراثت میں ماں کا معاملہ اہم نہیں تھا۔ کیونکہ قانون کے مطابق "آزاد"، عورتوں، کنیزوں، اور داشتاؤں کی اولاد کو برابر کا حق تھا۔

سلطان اور عوام کے درمیان خان، ملک اور امیر تھے۔ مفروضہ یہ تھا کہ حکومت کے ملازم ہونے کے ناتے وہ سلطان کے احکام کو بے چوں وچرا قبول کریں گے اور یہ نہ دیکھیں گے کہ احکام کی قانونی حیثیت کیا ہے اور اس کے اخلاقی نتائج کیا برآمد ہوں گے۔ چنانچہ اُن کا اپنا ایک مخصوص مقام تھا۔ علما ظاہر یعنی جو علما حکومت کے ملازم ہوتے تھے۔ وہ اصولاً تو سہی مگر عملاً انھیں شرعی قوانین سے مستثنیٰ سمجھتے تھے۔ جو علمارِ دین سلطان اور اس کے دربار سے دور رہنا ضروری کہتے تھے وہ سلطان کے عہدے داروں کو بھی اسی معیار سے جانچتے تھے جس معیار سے سلطان کو اور دین دار مسلمانوں کو مشورہ دیتے تھے کہ ان سے پہلوتہی کریں۔ امرا یا سرکاری عہدے داروں اور عامۃ المسلمین کے اخلاقی معیاروں کے درمیان اس خلیج کو پُر کرنے کے لیے سخاوت اور دریا دلی جیسی معاشرتی اقدار کو فروغ دیا گیا۔ انھوں نے امرا کے معاشرتی طور طریقوں اور نجی زندگی پر اسی طرح پردہ ڈال دیا جس طرح سلطان کی جود و سخا نے اس کی زیادتیوں پر پردہ ڈالا تھا۔

ہندستانی مسلم معاشرے کے اوپری طبقے کی پہلی خصوصیت جو ہمیں نظر آتی ہے وہ ہے زندگی اور وسائل کے متعلق ناعاقبت اندیشی۔ سلطان جیسے مطلق العنان کی ملازمت میں ایسے خطرات بھی مضمر تھے جو انتہائی ثابت قدم شخص کو بھی آہستہ آہستہ جواری کی ذہنیت بخش دیتے۔ چونکہ یہ ملازمت وراثتی دولت جمع کرنے میں مانع تھی اس لیے وہ لوگ بھی جو سیاسی امور میں بہت محتاط تھے۔ اس بات کی زیادہ فکر نہ کرتے تھے کہ اُن کی آمدنی اور خرچ کے درمیان فرق کتنا باریک ہے یا یہ کہ ان کے اخراجات آمدنی سے کتنا تجاوز کر گئے ہیں۔ جس طرح وہ اپنی ہوس گیری یا کسی شدید شکایت کی وجہ سے سلطان سے بغاوت کرتے تھے۔ اسی طرح خرچ کرنے کے جذبے کے تحت معاشیات کے قوانین کے خلاف بھی بغاوت کرتے تھے۔

اخراجات کی بڑی بڑی مدیں کیا تھیں؟ جن پر ہم الزام لگاتے ہیں کہ اُن کے پاس کوئی صحت مند معاشی سمجھ بوجھ نہیں تھی ان کے ساتھ انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ بات صرف مسلم تہذیب کے پورے طرز کی نہیں تھی۔ بلکہ اصل بات یہ تھی کہ خود سیاسی نظام ایک منصوبہ بند کفایت شعار زندگی کے امکانات کی بیخ کنی کر رہا تھا۔ سالگرہ کے موقع پر سلطان کی خدمت میں نذر تو گزارنی ہی ہوتی تھی۔ اس طرح عیدین اور نوروز کے موقع پر، ترقی کے موقع پر یا کوئی کارہائے نمایاں انجام دینے کا صلہ پانے پر، صوبے سے دربار آنے پر، تو دعہدے دار کے خاندان میں ہونے والے ایسے خوشی کے موقعوں پر جن کی طرف وہ سلطان کی توجہ مبذول کرانا چاہتا تھا، دربار سے غیر حاضری کے بعد واپسی کے موقع پر، بیماری سے شفا پانے پر، بھی نذر پیش کرنی ہوتی تھی بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ افسروں کا بھلا اسی میں تھا کہ نذر گزارنے کے موقع کی تلاش میں رہیں اور ایسی نذر پیش کریں جس سے سلطان کے دل میں ان کی نیکی وفاداری اور احسان مندی بیٹھ جائے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ عام طور پر سلطان کو جتنا ملتا تھا اس سے زیادہ وہ دے دیتا تھا۔ لیکن سلطان کا انعام جتنا قیمتی ہوتا اسی حساب سے افسر کی ذمہ داریاں بڑھ جاتیں کیونکہ یہ خوشی اور مبارک باد کا موقع ہوتا۔ اس کا جشن شایان شان طور پر منانا ضروری تھا۔ اسی کے ساتھ یہ بات بھی تھی کہ فوری اعزاز سے قطع نظر سلطان کے انعام کی قیمت عمومی اعتبار سے فرضی تھی۔ زر نقد کی شکل میں جو انعام ملتا تھا اس میں سے دس فیصدی منہا کر کے دیا جاتا تھا اور رقم کی وصولی کا ضابطہ اتنا سست رفتار تھا کہ لوگ بہت چھوڑ بیٹھیں۔ کبھی کبھی تو انعام پانے والے کو سلطان کی خدمت میں اپیل کرنی پڑتی تھی۔ تب جا کر رقم ہاتھ آتی تھی ۔ زمین کی شکل میں انعام وصول کرنے میں بھی اتنی ہی دیر لگتی تھی اور پھر پتہ چلتا تھا کہ جتنی توقع تھی اس سے آمدنی کہیں کم ہے۔ اس کے علاوہ ملازمت کی شرائط ایسی تھیں جن سے غیر ضروری اخراجات بڑھتے تھے۔ دربار سلطان کی ذات کا ایک لازمہ یا علاقہ تھا اور وہ جہاں بھی جاتا مرکزی حکومت کا زیادہ تر عملہ اس کے ساتھ جاتا۔ نیچے درجے کے شق داروں کو اور ان لوگوں کو چھوڑ کر جو مقامی خدمت کے لیے مقامی طور پر

بھرتی کیے جاتے۔ باقی تمام سرکاری افسروں کو دو گھروں کا انتظام کرنا پڑتا تھا، ایک تو اہلِ خاندان کے لیے مستقل یا نیم مستقل گھر اور ایک کیمپ کے لیے چلتا پھرتا گھر۔ چلتا پھرتا گھر خیموں میں ہوتا تھا اور اس کے انتظام اور دیکھ بھال کے لیے بہت سے ملازم رکھنے ہوتے تھے، کچھ مستقل اور کچھ روزینہ کی بنیاد پر۔ اس کے نتائج کا ہم اندازہ لگا سکتے ہیں۔ ہر افسر کو خیال رکھنا پڑتا تھا کہ میرے ملازموں کی تعداد اور خیموں کی لمبائی چوڑائی اور دوسرا ساز و سامان میرے ہم پلّہ افسروں سے بڑھ کر نہ ہو تو اُن سے کم تر بھی نہ ہو اور یہ معیار وہ لوگ مقرّر نہیں کرتے تھے۔ جو معقولیت اور کفایت شعاری میں یقین رکھتے تھے بلکہ وہ مقرّر کرتے تھے جن کی آنکھیں اوپر کی طرف لگی ہوتی تھیں۔ اخراجات کی ایک دوسری ضروری مد دعوت تھی جو تو د فضول خرچی کو دعوت دیتی تھی۔ جو لوگ اپنے برابر والوں کی یا اوپر والوں کی خوشنودی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ وہ ان کی دعوت کیے بغیر یہ کر نہیں سکتے تھے۔ شادی بیاہ، پیدائش، عقیقہ، بسم اللہ، سالگرہ، عید، بقر عید وغیرہ، سوئم۔ یہ کچھ ایسے موقع تھے جب ایک افسر یہ دکھلا سکتا تھا کہ میں بھی ایسی دریا دلی کا مظاہرہ کر سکتا ہوں کہ لوگ اس کا ذکر کرنے پر مجبور ہو جائیں۔ دوسری طرف یہ بھی تھا کہ اگر وہ اپنی حیثیت قایم رکھنا چاہتا تھا تو تھوڑا خرچ کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ برنی نے اپنے خاص انداز میں اس صورتِ حال کی بڑی معقول تصویر پیش کی ہے۔ ان کی تمام تر رقابت اور حسد کا تعلق فیاضی کے کاموں سے تھا۔ اگر کسی خان یا مَلِک نے سن لیا کہ فلاں مَلِک یا خان کے دسترخوان پر پانچ سو لوگ کھانا کھاتے ہیں تو وہ حسد سے جل اٹھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ میں ایک ہزار کو دعوت دوں۔ اسی طرح اگر ان میں سے کسی نے سن لیا کہ فلاں مَلِک جب سوار ہو کر باہر نکلتا ہے تو دو سو تنکے خیرات کے طور پر تقسیم کر دیتا ہے۔ تو اُسے جلن ہوتی ہے اور فیصلہ کر لیتا ہے کہ جب میں سوار ہو کر نکلوں گا تو چار سو تنکے خیرات کر دوں گا۔ اگر کسی رئیس نے شراب کی محفل میں پچاس گھوڑے بخشش میں دے دیے اور دو سو لوگوں کو خلعت سے نواز دیا تو دوسرا رئیس یہ سن کر جل جائے گا اور کوشش کرے گا کہ وہ سو گھوڑے بخشش دے اور پانچ سو لوگوں

کو خلعت سے نوازے ۔ چنانچہ اس عہد کے ملوک، خواتین اور امرا، ان بیش بہا تحائف، اخراجات اور خیرات کی وجہ سے ہمیشہ مقروض رہتے ہیں۔ اُن ایوانوں کو چھوڑ جہاں وہ مہمانوں کی خاطر مدارت کرتے ہیں۔ گھروں میں اور سونا یا چاندی نظر نہیں آتا۔ اور تحائف اور داد و دہش میں افراط و تفریط کی وجہ سے اُن کے پاس نہ سرمایہ ہے نہ کوئی دفینہ۔ یہ دونوں چیزیں یعنی تحائف اور خیرات ان کی تنخواہ کے برابر ہوا کرتی ہیں۔ اگر دہلی کے ملتانی اور مہاجن کے یہاں دولت کی ریل پیل ہے تو اس کی وجہ شہر کے پرانے امرا کی دولت ہے جو اُن لوگوں سے حد بھر قرض لیتے ہیں اور اپنے قرض خواہوں کو اپنے اقطاع سے متعلق انعام دے کر ملتانیوں اور مہاجنوں سے قرض لیا کرتے ہیں۔ جیسے ہی کوئی خان یا مَلِک سربرآوردہ لوگوں کو مدعو کرتا ہے۔ اُس کے سربراہ کار ان ملتانیوں اور مہاجنوں کے پاس دوڑے جاتے ہیں، سود پر پیسہ قرض لیتے ہیں اور خود اپنے نام سے رسید دے دیتے ہیں۔[45]

یہ بے حد حساب خرچ حکومت کے زیادہ تر سربرآوردہ افسروں کو دیوالیہ پن کی حد تک لے آتا تھا۔ اس کی وجہ سے معاشرے میں بددلی بھی پھیلتی تھی کہ بہت سے لوگ ان کے اور اُن کی جود و سخا کے دست نگر ہو جاتے تھے اور کاسہ لیسوں کی یا ایسے لوگوں کی ایک فوج کی فوج تیار ہو جاتی تھی جو تھوڑا کام کر کے یا بغیر کچھ کام کیے اپنے پورے اخراجات کی توقع رکھتے تھے۔ امیر خسرو کے نانا کے یہاں پچاس یا ساٹھ غلام صرف اس کام کے لیے مقرر تھے کہ اُن کی محفلوں میں پان لایا کریں اور دو سو ترک اور دو ہزار ہندستانی غلام اور ملازم تو اُن کی خدمت کے لیے تھے۔ یہ تو صرف ایک مثال ہے۔ ورنہ ایسے بہت امرا تھے۔ جو اپنی فضول خرچی کی وجہ سے مشہور رہے تھے۔ لنگروں کا معاملہ اور بھی خراب تھا۔ جو بھی یہاں فقیر کی طرح دستِ طلب دراز کرتا اسے مفت میں کھانا مل جاتا۔ کچھ لنگر صوفیہ کی خانقاہوں کے ساتھ ملحق تھے۔ لیکن کچھ ان خیراتی اوقاف کے ذریعہ قایم تھے جو امرا نے اپنے گناہ بخشوانے یا نام کمانے کے لیے قایم کر دیے تھے۔ گویا کوشش یہ تھی کہ امیروں کی فیاضی پر زندہ رہنے کی ترغیب لوگوں پر حاوی ہو جائے۔

جو کچھ سلطان کرتا تھا اور جو کچھ اس کے دربار میں ہوتا تھا وہ ظاہر ہے تمام

سرکاری افسروں کے لیے معیار بن جاتا تھا اور ساتھ ہی ساتھ ان لوگوں کے لیے بھی جو دربار کے طور طریقوں پر چلنے کی خواہش اور اہلیت رکھتے تھے۔ ایک طرف اوپری طبقے کے ہندوستانی مسلمان خاندان اس کی بدولت مالی طور پر برباد ہوئے تو دوسری طرف سلطان کے حرم اور کچھ سلاطین کی جنسی عیاشیوں کی وجہ سے خود گھریلو زندگی کو خطرہ لاحق ہوگیا۔ سلاطین پر اس کی ساری ذمہ داری ڈالنا غلط ہوگا کیونکہ وہ تو اقتدار کی ترغیبوں سے ہر طرف گھرے ہوئے تھے۔ اس ذمہ داری میں ایک بہت بڑا حصہ قانون کا ہے۔ جس نے غلامی کے متعلق احکام کی غلط تاویلیں اور ترمیمیں پیش کر کے ساری پابندیاں راستے سے دور کر دیں اور اس طرح مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچایا۔ اسلام نے عرب میں غلامی کو بادل ناخواستہ ایک ایسی بُرائی کی حیثیت سے تسلیم کیا تھا جسے بت پرستی کی طرح یک لخت ختم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن اس نے غلامی کے خاتمے کو ایک اخلاقی مقصد قرار دیا تھا۔ اس نے کہا کہ غلاموں کو آزاد کرنا بہت نیک کام ہے۔ اس نے غلاموں کی تعداد کم کرنے کی طرف یہ کہہ کر قدم اٹھائے کہ جنگی قیدیوں کو یا تو زرِ رستگاری لے کر واپس کر دینا چاہیئے یا انھیں آزاد کر دینا چاہیئے۔[13] قرآن کے اس حکم کو نظر انداز کر دینا ایک ایسی غلطی تھی جس کے نتائج بہت بُرے نکلے۔ اس کے بُرے نتائج دس گنا اور بھی بڑھ گئے۔ کیونکہ غلاموں اور کنیزوں کو ایسی املاک سمجھا جانے لگا جس پر ملکیت، قبضے، ہبہ، منتقلی اور فروخت کے قوانین منطبق ہوتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غلاموں کی خرید و فروخت کا ایک نظام پیدا ہوگیا جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے منافی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ آقا اور غلام کے رشتے میں عہد نامے کا ہے ایک پہلو لگا دیا۔ غلام آقا کے ظلم اور زیادتیوں کے خلاف قاضی کے یہاں فریاد کر سکتا تھا۔ وہ آقا کے ساتھ اپنی آزادی خریدنے کا معاہدہ بھی کر سکتا تھا یا آقا کے ساتھ کسی منافع بخش پیشے میں حصے دار بھی بن سکتا تھا۔ آقا اور غلام کے مزاج کے مطابق صورتِ حال بدلتی رہتی تھی اور یہ دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ غلام کی حالت بعد کے زمانے کے گھریلو نوکروں کے مقابلے میں زیادہ بُری نہیں تھی۔ لیکن غلام اور کنیزوں دونوں کی خرید و فروخت ہو سکتی تھی۔ اور یہ صرف قانون پسند ذہن کی بے ہودگی ہی تھی کہ کنیز کے ساتھ ہم بستری کو دوسرے اقسام کے زنا سے الگ کر کے دیکھا جاتا تھا۔ یعنی زنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہ بھی عجیب

بات ہے کہ کنیز کو اس پوزیشن سے محروم کر دیا گیا جو عورت کو حاصل تھی۔ حالانکہ اگر وہ ماں بن گئی تو اسے ملکیت کی طرح فروخت نہیں کیا جا سکتا تھا اور اس کی اولاد کو حق وراثت حاصل تھا۔ ہر سلطان کا حرم کنیزوں سے بھرا ہوا تھا اور سلطان کے نقشِ قدم پر چلنے میں اعلا عہدے دار کی راہ میں کوئی چیز مانع نہیں تھی۔ دوسری طرف جنگ میں گرفتار کی گئی عورتوں اور دوسرے ملکوں سے منگائی ہوئی کنیزوں کے علاوہ لڑکیوں کو ناچ گانا سکھانے کے لیے انہیں خریدنا اور تربیت دینا بھی ایک پیشہ بن گیا۔ چونکہ مقابلہ سخت تھا اور لوگوں کو دلچسپی دلانے کے لیے ہر طریقہ استعمال کرنا ضروری تھا۔ اس لیے کچھ لڑکیوں کو کرتب تو جوان مردوں کی طرح گھوڑے کی سواری کرنا، چوگان کھیلنا اور نیزے بازی کرنا سکھایا جاتا تھا۔[۳۸] لیکن ہوتا یہ تھا کہ زیادہ تر لڑکیاں جو اپنے شباب کے زمانے میں خوب صورت ہوتی تھیں وہ طوائفوں کی صف میں پہنچ جاتی تھیں۔ اس قسم کی عورتوں کے وجود کو کم سے کم ایک مبلغ شیخ نورالدین مبارک غزنوی کوئی بُری بات نہیں سمجھتے تھے: "اگر بدکردار عورتیں اور وہ جو پیسے کی خاطر اپنے کو بیچتی ہیں قعرِ مذلت میں پڑی رہیں اور اس کی نمود و نمائش نہ کریں تو انھیں (اپنا پیشہ کرنے سے) منع نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اگر اس قسم کی عورتیں نہ ہوں تو بدقوارہ لوگ اپنے نفسانی جذبات کے ہیجان میں آکر عزت والی عورتوں پر حملہ کر دیں گے۔"[۳۹]

اگر ہم چودھویں صدی کے وسط میں مجموعی حیثیت سے ہندستانی مسلم معاشرے پر نظر ڈالیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ یہ بہت واضح اور کئی طرح سے مختلف برادریوں اور گروہوں میں تقسیم ہے۔ نظریاتی اعتبار سے مکمل اور خود کفیل طرز ہائے فکر میں منقسم ہے اور اسلام کے روحانی آدرش، مذہبی قانون اور تصوف اپنے اپنے اثر سے اس میں تجانس اور یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ سب سے اہم سماجی تقسیم حکمران طبقے اور باقی کی برادری کے درمیان تھی جو رعایا تھی۔ خود رعایا پیشے اور کام کی بنیاد پر چھوٹے اور بڑے گروہوں میں تقسیم تھی۔ برنی اس سلسلے میں ایک رئیس امیر بازاریان کا یعنی تاجروں کے سردار کا ذکر کرتا ہے۔[۴۰] ہمیں علم نہیں کہ اس کے حقوق اور فرائض کیا تھے۔ لیکن کچھ تو حق رہا ہوگا کہ اس نے سلطان سے ملاقات کی اجازت چاہی۔ گویوں اور سازندوں کا بھی ایک سردار یا سربراہ امیر مطرباں ہوتا

تھا جو غالباً اُس فن میں استاد ہوتا تھا اور اُن پر کنٹرول رکھتا تھا۔ جو اُس فن میں تربیت حاصل کرتے تھے اور اسے اپنا ہم پیشہ بناتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ میں مہذب دنیا کے تقریباً ہر حصّے میں گلڈ کا ادارہ پایا جاتا تھا۔ مغربی ایشیا کے مسلمانوں میں اسے صنف کہتے تھے۔ ہندستان میں اس نے پیشہ ورانہ ذات کی شکل اختیار کرلی اور غالباً جب شہروں میں اسلام قبول کیا گیا تو مجموعی حیثیت سے ایک پیشہ ورانہ ذات نے اسلام قبول کیا اور ذات نے اپنا درجۂ مراتب اور پیشہ ورانہ رسم و رواج قایم رکھا۔

قانون اور رواج نے کفو کی بنیاد پر مزید تقسیمیں کیں۔ اس کا مطلب تھا مرتبے، تہذیب، پیشے اور طرزِ زندگی میں یکساں درجہ۔ شادی پر اس کا اطلاق ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر سیّد کا چاہے جو پیشہ بھی ہو، امیر ہو یا غریب لیکن اگر سیّد کی بیٹی کی شادی غیر سیّد میں ہو گئی تو اسے بدبختی سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ گھرانے شادی کے لیے اپنے کفو کے مرتبے کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے تھے اگر کوئی شخص صوفیہ کے طرزِ زندگی کو اپنا لیتا تھا تو اُس کا مرتبہ الگ ہو جاتا تھا۔ جس کا تعلق خاندان کے پیشے یا مرتبے سے کچھ نہیں ہوتا تھا۔" ابتدائی صوفیہ اُن لوگوں کی اولاد تھے۔ جو اپنی گزربسر کے لیے تجارت کرتے تھے۔"[18] یہ صحیح ہے کہ اگر کوئی صوفی سیّد بھی ہوا تو اُسے اپنا مقام بنانے میں بہت آسانی پیش آتی تھی۔ لیکن یہ کہنا پڑے گا کہ یکسانیت پیدا کرنے میں تصوّف کا بہت اثر پڑا۔ نظریاتی خانہ بندیاں ہر گروہ کے اپنے روایتی فلسفۂ زندگی، عقائد اور اعمال کی نمایندگی کرتی تھیں۔ ان گروہوں کی خود اپنی الگ شناخت تھی۔ حالانکہ ان سب کا دعوا تھا کہ وہ شریعت پر کاربند ہیں یا کم سے کم اس سے منحرف نہیں ہیں۔ اس کی ایک مثال جے پور کی منہارنوں (چوڑی بنانے والی) کی ایک روایت ہے کہ ان کے پیشے کی ابتدا کس طرح ہوئی۔ اس روایت کی کوئی تاریخ مقرر نہیں کی جاسکتی۔ لیکن قیاس ہے کہ یہ روایت بھی اتنی ہی قدیم ہے۔ جتنا قدیم ان کا یہ پیشہ ہے۔ کیونکہ ظاہری سی بات ہے کہ یہ اس تحت الشعوری خواہش کی پیداوار ہے جو چوڑیاں بنانے اور بیچنے جیسے" فضول" کام کا ایک قانونی اور اخلاقی جواز تلاش کر رہی تھی۔[19] روایت کچھ اس طرح ہے:۔

" رسول اللہ کی صاحب زادی بی بی فاطمہ سن بلوغ کو پہنچ گئیں اور اُن کی

شادی کی تیاریاں ہونے لگیں۔ ہر شخص تحفے لا رہا تھا پیغمبر حضرت ادریس کانچ کی چوڑیاں لائے۔ رسول اکرمؐ نے سوال فرمایا "یہ کیا ہے؟" انھوں نے جواب دیا "چوڑیاں ہیں۔ یہ ازدواجی زندگی میں خوشی کی نشانی ہیں۔" رسول اللہ نے خوشی سے یہ تحفہ قبول کیا اور کانچ کی چوڑیاں بنانے کے کام کو دعا دی۔ جب یہ سب ہو رہا تھا تو ایک مسلمان یہ دیکھ رہا تھا۔ وہ فوراً جنگل کی طرف گیا، درختوں سے بہت سا لاکھ جمع کیا، اس سے چوڑیاں بنائیں اور ایک کاغذ میں لپیٹ کر انھیں تحفے کے طور پر لے گیا۔ رسول اکرم نے بڑی خوشی سے یہ تحفہ قبول فرمایا اور سوال کیا "اس کاغذ میں کیا ہے؟" وہ مسلمان بولا "یہ ازدواجی زندگی میں خوشیاں بڑھانے کا ذریعہ ہیں۔" رسول اللہ نے کاغذ کو کھولا، چوڑیوں کی تعریف کی اور اُن لوگوں کو دعا دی جو لاکھ کی چوڑیاں بناتے ہیں۔"

اس روایت کی کوئی تاریخی بنیاد نہیں ہے۔ لیکن فقہ کی کتابیں کہتی تھیں کہ جو پیشہ کسی ضرورت کو پورا کرتا ہے وہ قابلِ احترام ہے۔ جیسے جوتے بنانا یا کاغذ بنانا۔ لیکن جو پیشہ صرف خودنمائی کو تسکین دے وہ قابلِ احترام نہیں ہے۔ لیکن اگر خود رسول اللہ نے کسی پیشے کو دعا دی ہو تو کون فقیہ ہے جو اس پیشے کو ناقابلِ احترام کہہ سکے! اس لیے منیہارین اور منیہار پورے اطمینانِ قلب کے ساتھ اپنے پیشے پر قائم رہ سکتے اور خوش حالی کے لیے خدا سے دعا کر سکتے تھے۔

اس قسم کی اور بہت سی روائتیں یقیناً رہی ہوں گی اور ہم تصور کر سکتے ہیں کہ قانون اور زندگی کے درمیان جو بے شمار رد و قبول ہو رہے تھے ان میں ان روائیتوں نے کیا پارٹ ادا کیا ہوگا۔

مسجدوں میں، ان جلسوں میں جہاں لوگ کسی مبلغ کو سننے آتے تھے اور صوفیہ کی خانقاہوں میں یہ سماجی درجے بندیاں کچھ دیر کے لیے فراموش ہو جاتی تھیں لیکن صرف کچھ دیر کے لیے۔ یہ درجہ بندیاں، درجہ بند سماجی فکر مضبوطی سے جم چکی تھی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ ایک مشترک معاشرتی اور اخلاقی ضابطے کی حیثیت سے شریعت پر کبھی عمل نہیں ہوا۔ سیاسی اور نظم و نسق کے امور میں سلطان کے فرمانوں اور احکام کو

حرفِ آخر کا درجہ حاصل تھا۔ سزاؤں کے معاملے میں شریعت اور سلاطین کے قوانین کے درمیان اختلاف تھا۔ سلاطین شریعت کی مقرر کردہ حدود کو یکسر نظرانداز کر دیتے تھے۔ شیخ الاسلام اور محتسب کے تقرر کے ذریعہ صرف دکھانے کو مان لیا جاتا تھا کہ نظری اعتبار سے ایک مشترکہ ضابطۂ عمل بھی ہے۔ لیکن شریعت کے احکام کی کبھی بجا آوری نہیں کرائی گئی۔ شراب نوشی پر نہ تو کبھی پابندی لگ سکی نہ اسے روکا جا سکا اور نہ ہی جنسی بے راہ روی پر قابو پایا جا سکا۔ تجارتی لین دین کے متعلق جو قانون تھے ان پر کبھی عمل نہیں ہو سکا۔ کیونکہ تجارت زیادہ تر غیر مسلموں کے ہاتھ میں تھی۔ قانون وراثت تو بہت اہم قانون ہے لیکن یہاں بھی نومسلم پیشے ور طبقوں اور قبیلوں کو مجبور نہیں کیا جا سکا کہ اپنے رسم و رواج ترک کر کے شریعت کے احکام پر عمل کریں، مرتد اور بدعتی کو کبھی کبھی سزا تو ضرور دی جاتی تھی لیکن ایسا لگتا ہے کہ عام طور پر ان کا جواب نہیں دیا جاتا تھا۔ صرف دینیاتی مسائل میں شریعت نظر آتی تھی لیکن دینیات سے دلچسپی صرف علماء کو تھی۔ معاشرتی زندگی کی ان تمام حقیقتوں کو دیکھ کر ہم ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جہاں تک عام مسلمانوں کا تعلق ہے تو اُن کے لیے شریعت قانونوں کا ایسا مجموعہ نہیں تھی جس پر عمل ہو رہا ہو یا جس پر عمل کرایا جا سکتا ہو۔ بلکہ صرف ایک ایسی چیز تھی جس کا احترام کرنا چاہیئے۔

جو لوگ سچ مچ شریعت پر خود ہی عمل پیرا ہونا اور دوسروں کو ساتھ لے کر چلنا چاہتے تھے۔ ان کی سمجھ ہی میں نہیں آتا تھا کہ کریں تو کیا کریں۔" ایک شخص ایک کاغذ لایا تھا اور خواجہ اسے پڑھ رہے تھے۔ پڑھنے کے بعد اُنھوں نے کہا۔" یہ گھڑی ہوئی حدیثیں ہیں۔ کسی مستند کتاب میں یہ موجود نہیں ہیں۔" ان میں سے ایک حدیث یہ تھی کہ لوگوں (یعنی مسلمان) کو ایسے شخص کے ساتھ نہ بیٹھنا چاہیے نہ کھانا چاہیے جو نماز ترک کر چکا ہو۔ دوسری حدیث یہ تھی کہ یہودیوں، عیسائیوں اور شراب خوروں کو سلام کرنا جائز نہیں ہے۔ خواجہ نے فرمایا۔" ایسے شخص کو سلام کرنا اور اس کے ساتھ کھانا جائز ہے۔ لیکن ساتھ ہی اسے نماز پڑھنے کی ہدایت بھی کر دینا چاہیئے۔ لیکن اگر وہ شخص نشے میں ہو تو عزت کے ساتھ نہیں پیش آنا چاہیئے۔ اس کے سلام کا جواب نہیں دینا چاہیئے۔ تاکہ اُسے شرم محسوس ہو اور وہ اپنی عادت ترک کر دے۔" شیخ نصیر الدین نے ایک قصہ بیان کیا کہ شیخ عثمان حیری نے دیکھا کہ ایک نوجوان شخص اپنے

گھر سے نشے کے عالم میں نکلا، اس کے منھ میں پان تھا اور ہاتھ میں تنبور لیے بجا رہا تھا۔ اسے انھوں نے مسلمان کیا اور مسلمان ہونے کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ معرفت کی ان بلندیوں پر پہنچ گیا۔ جہاں پہنچنے کے لیے خود شیخ عثمان کو کئی برس تک ریاضت کرنی پڑی تھی"[40] یہ بات بتاتے کا خالص صوفیانہ طریقہ تھا یعنی بتا دو کہ شریعت میں اس بارے میں کیا کہا گیا ہے اور اسی کے ساتھ اپنا خیال بھی پیش کر دو کہ اصلاح کا کارگر اور موثر طریقہ شائد یہ ہوگا۔ لیکن ایسے صوفیہ بھی تھے۔ جو اگر ہمیشہ نہیں تو کبھی کبھی کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے تیار نہ ہوتے تھے۔[41] یہ کہنا صحیح ہوگا کہ چند شخصیتوں کے زیر اثر تھوڑی تھوڑی مدّت کو چھوڑ کر شریعت پر قانون کی حیثیت سے کبھی عمل درآمد نہیں ہوا۔

ہم نے موٹے طور پر بتایا کہ معاشرتی زندگی میں کون سے عناصر کار فرما تھے۔ اب ہم اس کا ۱۳۵۰ء کے لگ بھگ جائزہ لیں گے۔ ابتدا اہم شہروں سے کرتے ہیں۔

ابن بطوطہ ۱۳۳۳ء میں دہلی پہنچا۔ اس نے چار شہروں کا ذکر کیا ہے۔ پُرانا شہر، سیری، تغلق آباد، اور جہاں پناہ۔ پرانے شہر کے گرد ایک موٹی دیوار تھی جس میں اناج کے لیے گودام بھی بنے ہوئے تھے۔ اس کے اندر ایک غلام گردش تھی جو سارے شہر کا احاطہ کیے ہوئے تھی۔ اس دیوار میں اٹھائیس دروازے تھے۔ ان میں سب سے اہم تھا بدایوں دروازہ۔ اس کے بعد مانڈو دروازے کا نمبر تھا جس سے لگی ہوئی اناج منڈی تھی۔ گُل دروازے سے ہوکر باغات کی طرف جاتے تھے، غزنا دروازے سے ہوکر عیدگاہ اور اس کے اطراف قبرستان کی طرف جاتے تھے اور بجالن دروازے سے بڑے قبرستان کی طرف۔ حیرت ہوتی ہے کہ یہاں گل شبّو، یاسمین، گل زرد اور نیلوسری پھول دار جھاڑیاں بھی لگی ہوئیں تھیں اور بہت سے پھول تو یہاں سدا بہار تھے[44] قبرستان روایتی طور پر اس دنیا کی بے مائگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس لیے انھیں اُجاڑ نظر آنا چاہیئے۔ دو بڑے حوض تھے۔ حوض شمسی اور حوضِ خاص جو نسبتاً زیادہ بڑا تھا۔ لیکن ابن بطوطہ نے زیادہ تفصیلات نہیں دی ہیں۔ اسے زیادہ دلچسپی سلطان کی شخصیت اور دربار کے آداب سے بڑے بڑے افسروں اور اُن غیر ملکیوں سے تھی۔ جن کو عزّت بخش کر سلطان کو خوشی ہوتی تھی۔ تیرھویں صدی

کے اواخر کی دہلی کا جو ذکر ہے وہ کچھ زیادہ خوش آیند نہیں ہے۔ پرانی دہلی میں اتنا دھواں، اتنی بدبو اور اتنی کثیر آبادی تھی کہ شیخ نظام الدین نے اتفاق کیا کہ چھاؤنی میں رہنا اس سے بہتر ہے[22] وہ خود پرانے شہر سے شمال مشرق میں کئی میل کے فاصلے پر غیاث پور میں جا کر بس گئے۔ یہاں بھی انھیں چین نصیب نہیں ہوا کیونکہ معز الدین کیقباد نے قریب ہی جمنا کے کنارے کلوکھڑی میں اپنا دارالسلطنت قایم کیا اور محل تعمیر کیا۔ اس کے امرا کو اس نئے محل کے اطراف اپنے مکان بنوانے پڑے اور سارے علاقے میں بدمعاشوں اور اوباشوں کا مجمع نظر آنے لگا جو اس نوجوان سلطان کو گھیرے رہتے تھے۔ خلجی انقلاب کے بعد بھی کلوکھڑی کو ترک نہیں کیا گیا۔ اب بھی یہاں بڑا شور شرابا تھا۔ شوقین مزاج لوگ بجروں میں بیٹھ کر دریا کی سیر کرتے تھے جن کی وجہ سے بہت شور ہوتا تھا۔ غیاث پور اور پرانی دہلی کے درمیان خاصی گھنی آبادی ہوگئی۔ پرانے شہر کو جو شاہراہ جاتی تھی اس کے کنارے کنارے خاصی دور تک دونوں طرف طوائفوں کے خیمے اور جھونپڑے تھے۔ ظاہر ہے شہر کے زوباش یہاں جمع ہوتے تھے۔ کسی منصوبے کے مطابق نہ تو پرانے شہر کو بنایا گیا تھا نہ بعد میں تعمیر ہونے والے شہروں کو۔ نہ تو شہر کی صفائی کا کوئی انتظام تھا نہ کنوئیں تھے۔ پینے کا پانی تالابوں اور دریا سے آتا تھا۔ پلوں اور کارواں سرائے کی تعمیر میں نجی طور پر مخیر لوگوں کا ہاتھ تھا نہ کہ حکومت کے کسی منصوبے کا۔ جب نیا دارالسلطنت قایم ہوتا تھا تو قابل اعتماد امرا کو زمینیں دی جاتی تھی کہ محل کے گرد اپنے مکان تعمیر کروائیں۔ اب تک ایسا تین بار ہو چکا تھا۔ لیکن ہر نیا شاہی خاندان پرانے شاہی خاندان کے مددگاروں کو برباد کر دیتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ دہلی کے شہروں کے اندر امرا کے ایسے مکان اور باغات تھے جہاں لوگ رہ رہے تھے۔ لیکن ایسے بھی تھے جو اجاڑ پڑے ہوئے تھے۔ چونکہ ان کے مالک لاپتہ تھے اس لیے ضرورت مند لوگوں نے آہستہ آہستہ ان پر قبضہ کرنا شروع کر دیا۔ جو صاحب استعداد تھے۔ وہ آبادی سے ہٹ کر مکان بنوانا زیادہ پسند کرتے تھے۔ کیونکہ یہاں تازہ ہوا تھی اور اگر صفائی کے انتظامات نہیں بھی تھے تو اس کی وجہ سے کوئی خاص تکلیف نہیں ہوتی تھی۔

آباد علاقوں کے اندر لوگ عام طور پر پیشوں اور کام کے حساب سے بٹے ہوئے تھے۔ حالانکہ اس میں کوئی سخت حد بندی نہیں تھی۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حوض خاص کے کنارے کنارے مکان بنے تھے جن میں سازندے اور گویئے رہتے تھے۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ یہاں بڑے بڑے بازار تھے اور ایک جامع مسجد تھی جہاں رمضان کے زمانے میں پیشہ ور گانے والی عورتیں بھی تراویح پڑھنے آتی تھیں۔ اس محلّے کو طرب آباد کہتے تھے۔ دوسرے محلّوں کے نام بھی ان پیشوں پر تھے جن میں وہاں کی اکثریت معروف تھی۔ ایسی دوکانیں بھی تھیں۔ جن میں یہاں کے رہنے والوں کی بنائی ہوئی چیزیں یا اُن کے پیشے سے متعلق خاص خاص چیزیں فروخت ہوتی تھیں۔ جن بازاروں میں مویشی اور غلام بکتے تھے انھیں عام طور پر نخّاس کہا جاتا تھا۔ لیکن دہلی میں اس نام کی منڈی کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ کھ بزازہ بداؤں دروازے کے اندر تھا اور یہی محلّہ تھا جہاں ہندو بزاز جنھیں ملتانی کہتے تھے، رہتے تھے۔

ہم جب ان معنوں میں بازار کی بات کرتے ہیں تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ پھلوں اور کھانے کی چیزوں کو چھوڑ کر دوسری چیزیں نمائش کے لیے نہیں رکھی جاتی تھیں یا کم رکھی جاتی تھیں۔ جو گاہک کچھ صاحب حیثیت تھے وہ خود دکانوں پر نہیں آتے تھے۔ وہ دوکاندار سے کہلا بھیجتے تھے کہ فلاں چیز کی ضرورت ہے۔ اسے لے کر آجاؤ۔ اس لیے اگر دوکان دار اپنی قیمتی اشیاء کی کھلم کھلا نمائش کرتا تو گویا چوروں اور اُچکّوں کو دعوت دیتا۔ اپنی چیزوں کے اشتہار کا طریقہ یہ تھا کہ تاجر اپنے پرانے گاہکوں کے پاس تو دسلام کرنے جاتا اور اس طرح نئے گاہک بھی مل جاتے۔ تجارت کرنے والے ہر شخص میں سیاناپن تو ہونا چاہیئے لیکن اس کے علاوہ ایک تمیزداری اور معاملہ فہمی بھی ضروری تھی۔ اس لیے شہر کی دولت بازاروں میں کبھی نظر نہیں آتی تھی۔ یہ نظر آتی تھی گھروں میں۔ مہمانوں نے میزبان کے گھر میں کسی چیز کی تعریف کی اور پھر پوچھا یہ کہاں سے لیا۔ کپڑوں کو چھوڑ کر باقی چیزیں عام طور پر فرمائش کر کے بنوائی جاتی تھیں۔ کیونکہ ہر شخص کا مطالبہ ہوتا تھا کہ سب سے الگ اور "مختلف" ہو۔ پھر ہو بہو نمونے کے مطابق بنا دینا

بھی دستکار کے لیے ذرا مشکل کام تھا۔

اس دور کی خانگی تعمیرات کا نقشہ کھینچتے وقت ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس طرز کی ابتدا ترکوں نے کی جو بنیادی طور پر خانہ بدوش تھے۔ یہ کہ عورتوں کو علاحدہ رکھا جاتا تھا، یہ کہ مہمانوں کی مناسب خاطر مدارات بہت اہم سماجی فریضہ تھا اور یہ کہ اس ملکیت کی نگہبانی کا کام صاحب مکان بھی کرتا تھا اور شہری انتظامیہ بھی۔ مکان کا اپوک نقشہ سلطان کا محل ہوا کرتا تھا۔ اس کی خاص خاص باتیں تھیں؛ گھر کو گھیرے میں لیے ہوئے دیوار اور اس کے دروازے، عام ملاقات کے لیے ایوان (دربار عام) اور حرم سرا۔ محل کی سیاسی اہمیت دیوار اور دروازوں میں موجود تھی؛ اس کی سماجی اہمیت ایوانِ عام میں مضمر تھی اور حرم سرا کا مطلب یہ تھا کہ سلطان کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی نجی زندگی جس طرح جی چاہے بسر کرے۔ اس میں صرف وہی داخل ہو سکتا تھا جس کا وہاں سے تعلق تھا۔ یہ حق صرف سلطان کو حاصل تھا کہ اپنے محل کے دروازے پر سرخ رنگ کا پردہ لٹکائے، ہاتھی رکھے اور ان پر سواری کرے اور جب لوگوں کو درشن دے تو اس کے سر پر سرخ چتر ہو۔ امیر بھی اپنا گھر محل کے نقشے پر بنواتا تھا۔ وہی چاروں طرف دیوار، ایک دروازہ جس کا بڑا یا چھوٹا ہونا اس بات پر منحصر تھا کہ اس امیر کا رتبہ کیا ہے یا وہ اپنے بارے میں کیا سمجھتا ہے۔ پھاٹک ایک صحن میں کھلتا تھا جس کے ایک طرف ایک چبوترہ ہوتا تھا۔ کچھ کھلا اور کچھ ڈھکا اور ایک پھاٹک یا دروازہ جو زنان خانے میں کھلتا تھا۔ ٹھنڈک کی خاطر اور خوشنمائی کی خاطر پانی کی بڑی اہمیت تھی اور ہر امیر کے گھر کے صحنوں اور ایوانوں میں حوض اور بہتے پانی کے آبریز ضرور ہوتے تھے۔ کمروں کے علاوہ مختلف حجم اور رنگوں کی چھولداریاں اور شامیانے بھی ہوتے تھے۔ عام طور پر گرمیوں میں دن کے وقت ان میں آرام کیا جاتا تھا۔ ایک درمیانی طبقے کا مکان کیسا ہوتا تھا۔ اس کا نقشہ پیش کرنا زیادہ مشکل ہے۔ اس میں ایک بڑا دروازہ ہوتا تھا اور ملاقات کا برآمدہ اور اس برآمدے کے پیچھے غالباً کمرے ہوتے تھے۔ ان میں سے ایک یا زیادہ زنان خانے میں کھلتے تھے۔ خانقاہوں اور ان میں رہنے کے طریقوں کے متعلق ہمارے پاس زیادہ تفصیلات ہیں۔ خانقاہ

سکا ایک پھاٹک ہوتا تھا جو عام طور پر داخل ہونے کا واحد راستہ تھا۔ خانقاہ کے سربراہ مقررہ وقت پر باہر کے لوگوں سے ملتے تھے۔ جب وہ آتے تھے تو کوئی روک ٹوک نہیں ہوتی تھی ورنہ اپنی طلبی تک انھیں انتظار کرنا پڑتا۔ خانقاہ میں صحن ضروری تھا جس کے ایک طرف جماعت خانہ ہوتا تھا۔ اُسے نماز کے لیے بھی استعمال کرتے تھے اور اقامت گاہ کے طور پر بھی۔ ملتان کی سہروردی خانقاہوں میں مہمانوں کے لیے الگ الگ کمرے تھے۔ شیخ فریدالدین گنج شکر اور شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہوں میں وہاں کے زیادہ تر رہنے والے فرش پر سوتے تھے۔ کسی کو بستر ملتا تھا تو سمجھا جاتا تھا کہ اس پر خاص توجہ ہے۔ شیخ نظام الدین کی خانقاہ میں ایک بالاخانہ تھا۔ یہاں ایک حجرہ تھا اور اس کے سامنے تھوڑی سی کھلی ہوئی جگہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شہر میں مکان کا عام طور پر نقشہ یہ ہوتا تھا کہ اس میں ایک صحن ہوتا تھا۔

اس کے ایک طرف دو ایک کمرے اور دوسری منزل پر ایک کمرہ اور انگنائی۔ مکان کتنا بڑا ہو یا کتنا چھوٹا ہو اس کا انحصار مالک مکان کی سکت پر ہوتا تھا۔ سب سے غریب کے مکان میں ایک کمرہ ہوتا تھا جس پر چھپر پڑا ہوتا تھا اور سامنے ایک انگنائی۔ ان دونوں قسم کے مکانوں میں عورتوں کے لیے الگ حصہ نہیں ہوتا تھا۔ جب مہمان آتے تھے تو عورتیں کمروں میں پردہ کر لیا کرتی تھیں یا مہمانوں سے باہر گلی میں ملاقات کی جاتی تھی۔ سب سے غریب گھروں میں بھی صحن کے گرد دیوار ضرور ہوتی تھی۔ تاکہ کچھ خلوت کا احساس ہو۔ بغیر اجازت گھر کے اندر داخل ہونے کو بُرا سمجھا جاتا تھا اور شریعت نے اس کی ممانعت کی ہے۔

رہن سہن کے مسائل کیا تھے ان کا اندازہ اس بیان سے ہوتا ہے کہ شیخ نظام الدین کو مکان تلاش کرنے میں کیا کیا مسائل پیش آئے:۔

"جب آپ بدایوں سے دہلی آئے تو ایک سرائے میں جو بازار میں تھی اور 'سرائے نمک' کے نام سے مشہور تھی ٹھہرے اور اپنی والدہ اور ہمشیرہ کو بھی وہیں رکھا اور آپ اس سرائے کے سامنے ایک کمان ساز کے گھر میں رہے جس کا نام فولان تھا۔[22] امیر خسرو کا مکان بھی اسی محلے

میں تھا چند دن بعد راوت عرض کا گھر خالی ہوا جو امیر خسرو کے نانا تھے۔ ان
کے بیٹے اپنے مقاطع میں چلے گئے تو سلطان المشائخ ان کے گھر میں
منتقل ہو گئے۔ سلطان المشائخ تقریباً دو سال اس گھر میں رہے۔
یہ گھر قلعۂ دہلی کے متصل دروازہ منارہ پل کے اتنا قریب تھا کہ قلعے
کا ایک برج اس گھر کی عمارت میں آ گیا۔ اس مکان کی منزلیں اور
چھجے بہت بلند تھے...... اس گھر میں تین منزلیں تھیں پہلی منزل
میں سید محمد کرمانی اپنے خاندان کے ساتھ رہتے تھے۔ دوسری
میں سلطان المشائخ رہتے تھے اور تیسری میں مرید و عقیدت مند
رہتے تھے اور اس منزل میں کھانا وغیرہ پکتا تھا.... تھوڑے
دن بعد راوت عرض کے بیٹے اپنے مقاطع سے واپس آئے اور
انھوں نے اپنا مکان خالی کرانا چاہا اور سلطان المشائخ کو اتنا
موقع نہ دیا کہ وہ کوئی دوسرا مکان تلاش کرلیں اور مکان کے
خالی کرانے میں اپنے حکومتی اثرات کو استعمال کیا۔ سلطان المشائخ
مجبوراً اس مکان سے نکلے۔ میرے والد بزرگوار نے سلطان المشائخ
کی کتابیں جن کے سوا گھر میں کوئی اور سامان نہ تھا، سر پر اٹھائیں
اور سراج بقال کے گھر کے سامنے والی مسجد میں جو چھپر والی مسجد
مشہور تھی لا کر رکھیں۔ ایک رات سلطان المشائخ اس مسجد میں رہے۔
.... دوسرے روز سعد کاغذی کو جو شیخ صدرالدین کے مریدوں
میں تھا یہ حال معلوم ہوا۔ وہ سلطان المشائخ کی خدمت میں
حاضر ہوا اور نہایت الحاج و زاری کر کے بصد عزت و احترام آپ
کو اپنے گھر لے گیا۔ اس گھر کی بالائی منزل میں آپ فروکش ہوئے....
سلطان المشائخ ایک ماہ اس گھر میں رہے۔ پھر آپ اس مکان سے اُٹھ
کر پل قیصر کے قریب رکابدار سرائے میں ایک گھر تھا۔ اس میں
مقیم ہوئے.....''[۳۷]

ایسا لگتا ہے کہ دہلی ایسا شہر تھا کہ اس کے کچھ حصوں میں گھنی آبادی تھی

اور کچھ حصے اجاڑ پڑے ہوئے تھے۔ علاءالدین نے سبز محل کے قریب بداؤں دروازے کے اندر ایک اجاڑ زمین پر بڑا سا قایم کیا جس کو سرائے عادل کا نام دیا۔ بہت سے مکان خالی پڑے ہوئے تھے۔ اگر کوئی شخص تھوڑی بہت آسانیوں سے مطمئن ہوجاتا تو ایسے ہی کسی مکان میں رہنے لگتا۔ مکاں کی ملکیت کا معاملہ ذرا الجھا ہوا مسئلہ تھا اور اس لیے ملکیت کا انحصار اس پر تھا کہ اصل میں قبضہ کس کا ہے۔

ابن بطوطہ نے کچھ دوسرے شہروں کا بھی مختصر سا ذکر کیا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ دولت آباد تقریباً اتنا ہی بڑا شہر تھا جتنا دہلی۔ اس کے تین حصے تھے : ایک خاص دولت آباد جہاں شاہی چھاؤنی تھی۔ دوسرے کو کٹ ہٹا کہتے تھے۔ تیسرا یعنی پرانا قلعہ دیوگیر کہلاتا تھا۔ ہندو زیادہ تر تاجر تھے جن میں سب سے نمایاں جوہری تھے۔ دہلی کی طرح دولت آباد میں بھی گانے بجانے والوں کا الگ محلہ تھا اور اس کا نام بھی طرب آباد تھا۔ یہاں بہت وسیع اور قرینے سے بنا ہوا بازار تھا جس میں بہت سی بڑی بڑی دکانیں تھیں، ان میں سے ہر ایک میں ایک دروازہ تھا جو سڑک پر کھلتا تھا اور ایک دروازہ گھر میں۔ دوکان میں ایک نفیس قالین بچھا ہوتا تھا اور بیچ میں ایک بہت خوبصورتی سے سجایا ہوا جھولا ہوتا تھا۔ گانے والی اسی پر بیٹھتی یا لیٹتی تھی اور اس کی خادمائیں آہستہ آہستہ جھولا جھلاتی رہتی تھیں۔ بازار کے بیچ میں ایک گنبد والی عمارت تھی جس پر نقش و نگار بنے ہوئے تھے اور فرش پر قالین بچھے ہوئے تھے۔ ہر جمعرات کو نمازِ عصر کے بعد امیرِ مطربان یہاں آتا تھا۔ اس وقت اس کے تمام غلام اور خادم جمع رہتے تھے اور طوائفیں ایک ایک کرکے آتی تھیں اور اس کے سامنے گاتی تھیں۔ مغرب کی نماز کے بعد وہ رخصت ہوجاتا تھا۔ اس بازار میں مسجدیں تھیں جن میں رمضان کے ایام میں تراویح ہوتی تھی۔ جو راجہ بازار آتے تھے وہ اس گنبد کی عمارت میں بھی ضرور جاتے تھے۔ مسلمان بادشاہوں کا بھی یہی حال تھا۔[24] کھمبات میں ماحول بالکل مختلف تھا۔ یہاں زیادہ تر بیرونی تجارت پیشہ لوگ رہتے تھے جو عالیشان عمارتیں اور مسجدیں تعمیر کروانے میں ایک دوسرے

کا مقابلہ کیا کرتے تھے۔ یہاں ایک گھر میں ایک پھاٹک تھا جو تقریباً شہر پناہ کے پھاٹک کے برابر تھا اور اس کے پہلو میں ایک مسجد تھی بساگر بڑے زرخیز علاقے میں واقع ہوا تھا۔ یہاں گنّے کے کھیت، کیلے اور آم کے باغات بہت تھے اور ان کے بیچ میں خانقاہیں اور تکیے تھے۔ جہاں مسافر قیام کر سکتے تھے۔ مکان بنانے میں لکڑی استعمال کرنے کا رواج یوں تو سارے ملک میں تھا لیکن شمال کے مقابلے میں وسطی، مشرقی اور جنوبی ہندستان میں زیادہ تھا۔

شہری زندگی کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ گاؤں سے اُسے اناج ملے اور صنعتوں کے لیے تمام مال اور مصنوعات جہاں سے بھی ممکن ہوں ملتی رہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ انحصار کرتا ہے سڑکوں پر اور آمد و رفت کے ذرائع پر۔ ہم جس دور کا ذکر کر رہے ہیں اس میں سڑکیں زیادہ تر پگڈنڈی اور جنگلوں میں صاف کی ہوئی جگہوں کی صورت میں تھیں۔ مسافر یہاں اکثر و بیشتر راستہ بھٹک جاتے تھے۔ جہاں تک ممکن ہوتا تھا لوگ بڑے بڑے قافلے بنا کر سفر کیا کرتے تھے اور راہزنوں اور قزاقوں سے بچنے کا کوئی نہ کوئی انتظام بھی کرتے تھے جن کے قبیلے جنگلوں میں رہتے تھے اور جنھیں پکڑنا بہت مشکل ہوتا تھا — خود دارالسلطنت کے گرد کے جو جنگل تھے ان میں ڈاکو رہتے تھے۔ تیرھویں صدی کے وسط میں دہلی کے مغرب اور جنوب کے کوہستانی علاقے میں میو رہتے تھے۔ یہ لوگ نہ صرف دہلی کے اطراف شاہراہوں پر لوگوں کو لوٹ لیتے تھے بلکہ چھپتے چھپاتے شہر میں بھی داخل ہو جاتے تھے[22] یہ لوگ حوض شمسی تک پہنچ جاتے تھے اور جو بہشتی اور خادمائیں پانی بھرنے کو آتی تھیں ان کو پکڑتے تھے، اُنھیں ننگا کر کے ان کے کپڑے لے کر چلے جاتے تھے[23] جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بلبن نے مسافروں کی حفاظت کے لیے بہت سخت قدم اُٹھائے تھے۔ لیکن اس کے باوجود چودھویں صدی کے وسط میں جب ابن بطوطہ تقریباً سرکاری مہمان کی حیثیت سے ملتان سے دہلی کی طرف آرہا تھا تو ابوہر سے روانہ ہونے کے بعد ہی اس پر حملہ ہوا۔ چند سال بعد جب وہ نامزد سفیر کی حیثیت سے چین کے لیے روانہ ہوا تو اس کے ساتھ بہت قیمتی تحائف تھے۔ ان کی حفاظت کے لیے اس کے ساتھ مسلح سپاہی تھے۔

لیکن اس کے باوجود دہلی کے جنوب میں اسّی میل کے فاصلے پر اسے لوٹ لیا گیا۔ خوش قسمتی سے وہ خود اپنی جان بچا کر بھاگ نکلا۔ جو لوگ اکیلے سفر کرتے تھے یا چھوٹے سے قافلے کے ساتھ سفر کرتے تھے ان کو خطرہ اور بھی زیادہ ہوتا تھا۔ لیکن ان سب کے باوجود انسانوں کی آمد و رفت اور سامان کی نقل و حرکت خاصی ہوتی رہتی تھی۔

نقل و حمل کا اصل ذریعہ بیل اور بیل گاڑیاں تھیں۔ جو مسافر گھوڑے پر نہیں بیٹھ سکتے تھے ان کے لیے مختلف قسم کے ڈولے اور ڈولیاں تھیں۔ مردوں کے لیے کھلے ڈولے اور عورتوں کے لیے بند۔ ایسا لگتا ہے کہ ذرائع آمد و رفت میں پسند اور ناپسند کا انحصار کچھ حد تک اس پر بھی ہوتا تھا کہ سفر کرنے والے کا تعلق کس قسم کے نسلی گروہ سے ہے۔ مثلاً ترک خاندانوں کی عورتیں صدیوں تک گھوڑے پر ہی سفر کرتی رہیں۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ ایک شادی کے بعد دلہن کو ایک بہت سجے سجائے ڈولے میں لے جایا گیا، جو بیگمات شادی میں شرکت کے لیے آئی تھیں۔ وہ گھوڑوں پر بیٹھ کر واپس گئیں اور غریب عورتیں پیدل واپس گئیں۔[2] ڈولیاں اور ڈولے غلام اٹھا کر چلتے تھے! جن کے پاس غلام نہیں ہوتے تھے وہ مزدور بلا لیتے تھے۔ ان مزدوروں کی بڑی تعداد وقتی طور پر یا مستقل طور پر ملازمت کے لیے "بازاروں میں" سلطان کے محل کے سامنے اور لوگوں کے گھروں کے سامنے، موجود رہتی تھی۔

کھانا کیسا ہوتا تھا اور کھانا کھلانے کا طریقہ کیا تھا۔ اس کا تعلق ظاہر ہے متعلقہ شخص کی آمدنی سے ہوتا تھا۔ محل اور امیروں کے گھروں میں کھانا چینی کے برتنوں اور طشتریوں میں آتا تھا۔ ہر شخص کے سامنے ایک طشتری ہوتی تھی۔ دسترخوان کے دونوں طرف لوگ بیٹھتے تھے۔ کھانے کی قسمیں عام طور پر بہت ہوتی تھیں۔ ابن بطوطہ کے بیان سے ایسا لگتا ہے کہ ایک قسم کی چیز کے بعد دوسری چیز لائی جاتی تھی۔ لیکن عام طور پر ساری چیزیں دسترخوان پر رکھ دی جاتی تھیں۔ البتہ کون چیز پہلے کھائی جائے اور کون اس کے بعد یہ ترتیب سب کو معلوم تھی۔ کھانے سے پہلے شربت پیش کیا جاتا تھا اور کھانے کے آخر میں کوئی میٹھی چیز

کھائی جاتی تھی ۔ ابن بطوطہ نے جو پہلی دعوت کھائی اس میں شربت کے بعد گوشت روٹی، بادام، شہد اور تلی کے تیل کے بھرے پرا ٹھے، حلوہ جس پر میٹھی تلی ہوئی روٹی رکھی ہوئی تھی، جسے خشتی کہتے تھے، قلیہ (چٹنی کے ساتھ) سموسے (قیمے، بادام، پستے، پیاز اور دوسرے مسالوں سے بھرے)، گھی میں پکا ہوا مرغ پلاؤ اور اس کے بعد دو میٹھی چیزیں اور تھیں۔ اوسط آمدنی والے لوگوں کے دسترخوان پر تین یا چار چیزیں ہوتی تھیں لیکن فضول خرچی کا رجحان زیادہ تھا خاص طور پر دعوتوں کے موقع پر کھانے کو زیادہ مُرغن بنانے پر بھی بہت فضول خرچی ہوتی تھی۔ غریبوں کا کھانا تھا بغیر خمیر کی توے کی پکی روٹی اور اس کے ساتھ تھوڑی سی سبزی یا گوشت۔

ابن بطوطہ نے بہت دلچسپ ذکر کیا ہے کہ ملیبار کے شہر ہنور میں کس طرح کھانا کھلایا گیا۔ پہلے ریشمی کپڑوں میں ملبوس ایک کنیز آئی جس نے ہر مہمان کے سامنے تانبے کی بنی ہوئی ایک سینی رکھ دی جس میں ایک طشتری رکھی تھی۔ اس کے بعد وہ بڑی بڑی کھانے کی ہانڈیاں اور تانبے کے بڑے چمچے لے آئی۔ سب سے پہلے اس نے ہر طشتری میں بہت سے چاول نکالے۔ اس کے اوپر گھی ڈالا اور طشتری کے ایک کنارے مختلف قسم کے اچار رکھ دیئے۔ چاول کھانے کے بعد اس نے پھر سے ہر شخص کی طشتری میں چاول نکالے اور اس کے ساتھ سرکے میں پکا ہوا مرغ رکھ دیا۔ مختلف طریقوں سے پکائے مُرغ، مچھلی اور ترکاری کو بھی اسی طرح کھلایا گیا۔ اس کے بعد سب نے چھاچ پی اور کھانے کے بعد سب نے گرم پانی پیا کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ کھانا ہضم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے۔

غالباً کمہاروں اور شیشہ سازوں کا فن جام اور صراحی بنانے پر زیادہ صرف ہوتا تھا لیکن خوب صورت نقشین چینی کی طشتریاں اور چھوٹے بڑے پیالے عام استعمال میں تھے۔ ایک موقع پر شیخ گیسو دراز نے کہا کہ میرے پاس ایک شیشے کا پیالہ ہے[30]

اس دور کے ہندوستانی مسلمانوں کے لباس کی تفصیل بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس مختلف لباسوں کے صرف نام ہیں وہ کیسے تھے اور کس شکل کے ہوتے تھے اس کا ہم صرف اندازہ ہی لگا سکتے ہیں۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کچھ درویش

ایسے تھے جو کوئی لباس ہی نہیں پہنتے تھے۔ کچھ ایسے تھے جو صرف ستر پوشی کی حد تک کپڑا استعمال کرتے تھے۔ لیکن نماز کے احکام میں جسم کا ڈھانپنا ضروری تھا۔ سر پر پگڑی، بر میں جامہ اور نیچے لنگی ــــ یہ کم سے کم لباس تھا جو شریعت کے مطالبوں کو پورا کرتا تھا۔ میرزئی اور کاندھوں پر انگوچھا گویا اس میں ایک مزید اضافہ تھا۔ عرب سیاحوں کے تذکروں سے پتہ چلتا ہے کہ بس جانے کے بعد وادی سندھ اور مغربی ساحل کے مسلمانوں نے یہاں کے موسم کی وجہ سے بہت جلدی ہی ہندوؤں کا لباس اختیار کر لیا۔ یا ممکن ہے ان علاقوں کے ہندستانیوں نے مذہب تبدیل کرنے کے بعد بھی اپنا لباس ترک نہیں کیا۔ اصطخری نے جو ۹۵۱ء کے قریب مغربی ہندستان آیا تھا لکھا ہے کہ جنوبی سندھ کے مسلم دارالسلطنت منصورہ میں لوگوں کا لباس عراقیوں کی طرح کا تھا لیکن بادشاہ دیکھنے میں ہندستانی راجاؤں کی طرح نظر آتے تھے۔ اُن کے سر کے بال لمبے تھے اور کرتے پہنتے تھے۔ ساحلی شہروں میں مسلمانوں اور ہندوؤں کا لباس ایک ہی تھا۔ سب کے بال لمبے ہوتے تھے۔ چونکہ گرمی بہت ہوتی تھی اس لیے یہ لوگ لنگی اور کرتہ پہنتے تھے[۱۳] نو واردوں یا تاجروں کا جو تجارت کے لیے عرب، عراق، ایران اور ہندستان کے درمیان سفر کیا کرتے تھے، لباس وہی تھا جو اُن کے وطن میں پہنا جاتا تھا۔ ترکوں کا دستار اور بالوں کا ایک ایک الگ بانکا انداز تھا جو غالباً انھوں نے غیر ترک مسلمانوں سے مستعار لیا تھا۔ کچھ دیر تک بالوں کو پھلوں اور موبان سے باندھنے کی بات چلی۔ شیخ (گیسو دراز) نے فرمایا کہ یہ مسلمان کا طریقہ نہیں بلکہ ترکوں کا رواج ہے۔ جب انھوں نے دہلی کو فتح کر لیا تو لازم قرار پایا کہ یہ (عام) رواج بن جائے گا[۱۴] ترک شلوار یا ازار پہنتے تھے۔ بر میں سب سے نیچے ایک ذرا لمبی چست قبا ہوتی تھی اور اس کے اوپر ڈھیلی ڈھالی عبا، اس پر کمر بند لپٹا ہوا اور سر پر پگڑی۔ گویا یہی سرکاری لباس بھی تھا۔ ترک عورتوں کا لباس بھی تقریباً وہی تھا جو مردوں کا تھا۔ فرق صرف کپڑے کی قسم اور اس کی بناوٹ یا بافت میں ہوتا تھا۔ کپڑے کی قسمیں بے شمار تھیں اور ان کی بناوٹ شفاف حد تک باریک بھی ہو سکتی تھی۔ کشیدہ کاری اور سونے چاندی کے تاروں سے بُنائی خاصی عام تھی۔ ملبار کی مسلمان عورتوں کا لباس تھا ایک

لمبا سا کپڑا جسے جسم کے گرد لپیٹ لیا جاتا تھا۔ وہ سلے ہوئے کپڑے نہیں پہنتی تھیں[۲۴]
لباس کی دو قسمیں جو علامتی بن گئی تھیں وہ کسی نہ کسی شکل میں باقی رہیں۔ صوفیہ موٹے کپڑے کی عبا پہنتے تھے جس میں عام طور پر پیوند لگے ہوتے تھے اور سر پر ایک چوگوشیہ ٹوپی جسے طاقیہ کہتے تھے۔ علماء اپنے غیر معمولی بڑے عمامے کے ذریعہ پہچانے جاتے تھے جو سر کی زینت کے علاوہ علم کا نشان بھی تھا۔

گھر کے اندر کی سجاوٹ میں قالین اور پردے اور کام کیے ہوئے تکیے اور گدے ہوتے تھے۔ تخت الگ الگ ناپ کے ہوتے تھے۔ ان پر بچھانے کے گدوں، چادروں، قالینوں اور گاؤتکیوں میں اپنے اچھے ذوق اور اپنی دولت کی نمائش کے لیے خوب موقع رہتا تھا۔ چونکہ عام عادت فرش پر بیٹھنے کی تھی۔ اس لیے کرسیاں بے معنی ہو گئیں لیکن ایسا لگتا ہے کہ نیچے مونڈھے استعمال ہوتے تھے۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ سلطان کے حکم سے جب میرے قیام کے لیے ایک مکان آراستہ کیا گیا تو وہاں پہنچا اور دیکھ کر ضرورت کی تمام چیزیں موجود ہیں جیسے بستر، قالین، چٹائیاں، برتن اور پلنگ اس نے لکھا ہے کہ پلنگ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائے جا سکتے تھے بلکہ ایک ہی آدمی پلنگ اٹھا کر دوسری جگہ لے جا سکتا تھا۔ ہر سیاح اپنے ساتھ چارپائی لے کر ضرور چلتا تھا جو اس کا ملازم سر پر اُٹھا کر چلتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ پلنگ میں مخروطی شکل کے چار پائے ہوتے تھے جن کو چار لکڑیوں سے جوڑ دیا جاتا تھا اور ان کے درمیان ریشمی یا سوتی جال بن دیا جاتا تھا۔ وہ اتنا نرم اور لچک دار ہوتا تھا کہ اسے مزید ایسا بنانے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ پلنگ کے ساتھ ابن بطوطہ کے لیے دو توشکیں، دو تکیے اور ایک لحاف بھی دیا گیا۔ یہ سب ریشمی تھے۔ توشکوں اور کمبلوں پر ہمیشہ سفید سوتی یا سنی چادر ڈال دی جاتی تھی۔ جب چادریں میلی ہو جاتی تھیں تو انھیں دھو دیا جاتا تھا۔ اس طرح اُن کے نیچے کی چیزیں صاف رہتی تھیں[۲۵]

خانگی زندگی کی تنظیم پر غور کرتے وقت ہمیں پھر طبقوں کی بنیاد پر اسے دیکھنا ہوگا۔ ایک طرف امیر اور دوسری طرف عام لوگ۔ عام لوگوں میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جن کے ذرائع آمدنی ایسے نہیں تھے کہ امیروں کی طرح زندگی بسر کر سکیں۔ لیکن یہ فرق اپنے معاشی پہلو کی وجہ سے اتنا نہیں جتنا اخلاقی پہلو کی وجہ سے اہم ہے۔ امیر کی خانگی زندگی خود

امیر کی طرح وفاداریوں کی اس ٹھوس بنیاد سے محروم تھی جن پر واقعی گھریلو زندگی استوار ہوتی ہے۔ شادی کے ذریعہ شاید امیروں کی بیویوں کی تعداد پر روک لگ جاتی تھی اور غالباً اس سے یہ نتیجہ ضرور برآمد ہوتا تھا۔ لیکن کنیزیں خریدنے اور انھیں داشتہ بنا کر رکھنے کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں تھی۔ ان کی اولادوں کو بھی نکاحی بیویوں کی اولادوں کے برابر حق حاصل تھا۔ مگر شادی کو بلکہ ماں کو بھی اس کے جائز مقام سے محروم کیا جانے لگا۔ حالانکہ ہندستانی مسلمانوں میں بھی ماں اور اولاد کے درمیان محبت اتنی ہی گہری تھی جیسی اور کہیں۔ امیر کی بیوی یا بیویاں اپنے مقام یا حیثیت سے محروم نہیں ہوتی تھیں۔ سیاسی حادثات کی بات الگ ہے جن کی بدولت ان پر مصیبت نازل ہو جاتی تھی۔ لیکن چونکہ یہ ہمیشہ خواجہ سراؤں اور کنیزوں کے درمیان گھری رہتی تھیں اس لیے ان کی اپنی شخصیت کیا رہ گئی ہوگی۔ خوب صورتی کپڑے گہنے اور سماجی حیثیت ہی کا نام تو عورت نہیں ہے اور ایک امیر کے گھر کی عورتیں اس کے سوا کچھ نہیں تھیں۔ ایسے لوگوں کی تعداد بھی خاصی رہی ہوگی اور ان میں اہم لوگ رہے ہوں گے جن کے نہ کئی بیویاں تھیں نہ داشتائیں کیونکہ گھریلو زندگی کے اعلا معیار بھی برقرار تھے۔ لیکن یہ بھی ایک حیرت ناک حقیقت ہے کہ امرا کے کسی خاندان کو لیجیے تو ذہانت اور شرافت پہلی یا دوسری نسل کے بعد شاذونادر ہی نظر آئے گی۔ حکمران طبقے کے زیادہ تر افراد کی نیکی اور شرافت ان کے ساتھ ہی قبر میں دفن ہو جاتی تھی۔ جو لوگ حکمران طبقے سے تعلق نہیں رکھتے تھے ان کا معاملہ بالکل مختلف تھا۔ ایک سے زیادہ شادی کو برا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ شیخ فریدالدین جیسے بزرگ کی بھی کئی بیویاں تھیں۔ لیکن شیخ نظام الدین اور شیخ نصیرالدین چراغ دہلی نے شادی نہیں کی اور شیخ حمیدالدین ناگوری کی بیوی نے تو گویا استقامت اور عزت نفس کے ایک آدرش کی مثال پیش کردی۔ انفرادی زندگی کے ذریعہ ہم عمومی نتائج برآمد نہیں کرسکتے اور چونکہ گھریلو زندگی کے اندرون خانہ معاملات پر قلم اٹھانا مناسب سمجھا جاتا تھا اس لیے ایسا تاریخی مواد بہت کم ہے کہ ہم بہت سی اور مختلف قسم کی شخصیتوں کی زندگی کی بنیاد پر کوئی فیصلہ صادر کرسکیں۔ زیادہ سمجھداری کی بات یہی ہے کہ ہم یہ مان کر چلیں کہ دوسرے لوگوں کی طرح ہندستانی مسلمانوں سے ازدواجی رشتوں میں ایک طرف گہری محبت بھی نظر آتی رہی ہوگی تو دوسری طرف

بے آہنگی بھی جس کی وجہ سے لڑائی جھگڑا بھی ہوتا ہوگا۔ اس کے بعد ہم اندازہ لگانے کی کوشش کریں کہ اپنے زمانے کے عقائد اور خیالات کی وجہ سے ان تعلقات نے کس حد تک ایک خصوصی صفت اور مخصوص کردار اختیار کیا ہوگا۔

یہ بات بالکل عیاں ہے کہ خدا کے حضور میں مرد اور عورت کی برابری کے اسلامی عقیدے کے باوجود جب اسلام عرب سے باہر پھیلا تو اس میں کچھ تبدیلیاں بھی سرایت کر گئیں۔ عربوں میں طلاق اور دوبارہ شادی کو بُرا نہیں سمجھا جاتا تھا اور نہ اسے کوئی فکر کی بات سمجھتے تھے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ عرب تہذیب کے کردار پر مرد کی چھاپ تھی لیکن عورتوں میں اتنا دم خم تھا کہ انھوں نے مرد کو پوری طرح حاوی نہیں ہونے دیا۔ جنسی زندگی پر نہ انھوں نے پردے ڈال رکھے تھے اور نہ اس میں کوئی نفسیاتی روک تھی۔ ہندستان میں چونکہ بے شمار نسلوں کا ملاپ ہوا تھا۔ اور چونکہ کچھ ایسے جذبات ماحول میں سمائے ہوئے تھے اس لیے اُن کے اثر کے تحت ایک ایسی تہذیب جس پر مرد کی چھاپ تھی اب ایسی تہذیب بن گئی جس پر مرد حاوی تھا۔ عورتوں کے حقوق و فرائض کے متعلق جو قانون تھے ان میں کوئی باقاعدہ تبدیلی تو نہیں لائی گئی لیکن ان قوانین کے متعلق رد دیتے میں خاصی تبدیلی آگئی۔ جہاں تک عورت کا تعلق ہے تو شادی نے بتدریج ایک ایسی قطعیت اختیار کرلی جو اسلامی عقائد سے میل کھاتی نظر نہیں آتی۔ شیخ نظام الدین کی والدہ نے اُن سے اُن کی بہن کے خلع حاصل کرنے کے سوال پر مشورہ کیا کیونکہ ان کا شوہر انھیں ٹھیک سے نہیں رکھتا تھا۔ لیکن دونوں نے فیصلہ کیا کہ ابھی خاموش رہنا بہتر ہے کہ شاید حالات بہتر ہو جائیں۔ صوفیہ کے ملفوظات میں طلاق اور بیوہ کی دوسری شادی کے واقعات درج نہیں ہیں اور شوہر اور بیوی کے درمیان بے آہنگی کو کوئی ایسا سماجی مسئلہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ کہ اس کی طرف توجہ دینا ضروری ہو۔ دوسری طرف زور اس پر دیا جاتا تھا کہ عورت کا فرض ہے کہ اپنی اور اپنے نام کی حفاظت کرے۔ لڑکیاں صرف اپنے گھر والوں سے مل سکتی تھیں۔ بڑی عمر کی عورتوں سے بھی توقع کی جاتی تھی کہ نہ وہ غیروں سے بات کریں گی اور نہ ان کے سامنے آئیں گی۔ بشاری مقدسی نے ۹۸۵ء میں لکھا تھا کہ ملتان میں عورتیں بھڑک دار کپڑے پہن کر باہر نہیں نکلتیں۔ وہ بازار میں نظر نہیں

آتیں اور گھر کے باہر عورتیں مردوں سے بات نہیں کرتیں[26]۔ شادی بیاہ کے موقعوں کو چھوڑ کر تو ایک ہی خاندان کے اندر مردوں اور عورتوں کی ملی جلی محفلیں بہت کم ہوتی تھیں۔ چونکہ ایسے حالات تھے ہی نہیں جن میں کچھ دلی رشتے پیدا ہو سکتے جو شادی سے پہلے یا بغیر شادی کے محبت اور وفاداری کی مختلف شکلوں میں ظاہر ہو سکتے اس لیے زن و شوہر کے تعلقات میں بنیادی تصوّر تھا انصاف کا۔ توقع یہ کی جاتی تھی کہ شوہر اور بیوی ایک دوسرے کی خواہشوں کا احترام کریں گے اور انھیں پورا کریں گے[27]۔ دوسری چیزوں کو بھی فروعی یا ثانوی نہیں کہا جا سکتا۔ جو شوہر بیوی کے ساتھ عزت کا برتاؤ نہیں کرتا تھا اس کے لیے معاشرے میں وقار حاصل کرنا بھی دشوار تھا۔ لیکن عورتوں کو عام طور پر پورا انسان نہیں سمجھا جاتا تھا۔ جن سے مشورہ کیا جا سکے یا جن کے تجربے پر بھروسہ کیا جا سکے۔ مرد اپنے اپنے مزاج اور تہذیب کے مطابق اس خیال سے اپنے اپنے نتائج اخذ کیا کرتے تھے۔

عورتوں کے لیے خاص دلچسپی کے موقع تھے بشادیاں، پیدائش، عقیقہ، ختنہ، بسم اللہ کی رسم اور موت کے سلسلے میں ہونے والی رسمیں۔ ابن بطوطہ نے ایک شادی کا ذکر کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اُس وقت تک ہندو اثرات خاصے داخل ہو چکے تھے۔ دلہن اور دولہا کو اپنے اپنے گھروں میں مایوں بٹھا دیا جاتا تھا۔ ان کے ہاتھ پاؤں میں منہدی لگائی جاتی تھی۔ اسلامی قانون کے مطابق شادی میں صرف چار گواہوں کی ضرورت تھی۔ دو لڑکی کی طرف سے اور دو لڑکے کی طرف سے۔ اس قانون پر عمل ہوتا رہا۔ شادی کی تقریب میں اصل چیز یہی رہی کہ جب دولہا اور دلہن نے گواہوں کی موجودگی میں رضامندی دے دی تو نکاح نامہ تیار ہوا اور اس پر گواہوں نے دستخط کیے۔ شیعوں کے یہاں دولہا دلہن وکیلوں کے ذریعہ رضامندی دے دیتے تھے اور وہی نکاح پڑھاتے تھے۔ لیکن چودھویں صدی کے وسط تک رواج یہ ہو گیا تھا کہ دولہا اور دلہن کے لوگ دو الگ الگ مخالف پارٹیوں میں تقسیم ہو جاتے تھے۔ جب دولہا اپنی پارٹی کے ساتھ دلہن کے گھر پہنچتا تھا تو اس کے سر پر پھولوں کا سہرا ہوتا تھا جو اس کی کمر تک آتا تھا۔ اس کا چہرہ سہرے سے چھپ جاتا تھا۔ باراتیوں کے ہاتھوں میں چھڑیاں ہوتی تھیں۔ دلہن کے دروازے پر پہنچ کر معلوم ہوتا تھا کہ لڑکی کی

طرف کے لوگ بارات کو اندر جانے سے روکنے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں۔ جب باراتی اندر جانے میں کامیاب ہو جاتے تھے تو دولہا گھوڑے پر سوار ایک منبر تک جاتا تھا۔ جس کی تین سیڑھیاں ہوتی تھیں۔ اس پر دلہن دوسری عورتوں میں گھری بیٹھی ہوتی تھی۔ دولہا جب قریب پہنچتا تھا تو یہ عورتیں کھڑی ہو جاتی تھیں، گاتی تھیں اور تکبیر کہتی تھیں اور باہر ڈھول بجائے جاتے تھے۔ دولہا گھوڑے سے اتر کر سجدہ کرتا تھا۔ تب دلہن کھڑی ہو کر اپنے ہاتھ سے دولہا کو پان پیش کرتی تھی۔ دولہا دلہن سے ایک سیڑھی نیچے منبر پر بیٹھ جاتا تھا اور دونوں پر پیسے نچھاور کیے جاتے تھے۔ آخر میں دولہا اُٹھ کر دلہن کا ہاتھ پکڑ کر اسے منبر سے نیچے اتارتا تھا۔ وہ آگے آگے اور دلہن پیچھے پیچھے چلتی تھی۔ ڈولے میں بیٹھ جاتی تھی اور وہ گھوڑے پر۔[۳۸]

ابن بطوطہ نے سلطان کی لگائی ہوئی ایک شادی کا ذکر کیا ہے۔ وہ ان غیر معمولی رسم ورواج کو دیکھنے میں اتنا مصروف تھا کہ وہ یہ لکھنا بھی بھول گیا کہ شادی کی اصل اسلامی رسم کس وقت ادا ہوئی یعنی قاضی صاحب کا نکاح پڑھوانا، شادی کے متعلق لڑکے اور لڑکی کی رضامندی معلوم کرنا۔ یہ بھی ایسی تقریب کی مثال تھی جس میں تُرکی رسوم کا پلّہ بھاری رہا ہوگا۔ ہندستانی مسلمانوں کی شادیوں میں اور بہت سی رسمیں بھی رہی ہوں گی۔ جن میں ہندو اثرات نمایاں تھے۔ مشہور ہے کہ امیر خسرو نے وہ گیت لکھے جنھیں بابل کہا جاتا ہے۔ یہ اس وقت گائے جاتے تھے۔ جب لڑکی ماں باپ کے گھر سے رخصت ہونے لگتی تھی۔ ہندستانی مسلم شادی کا یہ انتہائی غیر مسلم پہلو تھا کیونکہ بابل میں تصوّر یہ ہے کہ جب بیٹی اپنے ماں باپ کے گھر سے رخصت ہوتی ہے تو ہمیشہ کے لیے گھر چھوڑ جاتی ہے، پرانے رشتوں کو بالکل توڑ دیتی ہے تاکہ اپنے شوہر کے گھر جا کر نئے رشتے استوار کر سکے۔ اس تصوّر کی اصل میں کوئی حقیقت نہیں تھی، ماں باپ محبّت اور فکرمندی کے فرائض سے اپنے آپ کو سبکدوش نہیں سمجھتے تھے۔ ایسے واقعات اس زمانے میں بھی اکثر ہوتے رہتے ہوں گے جیسے بعد میں ہوتے رہے کہ شوہر سے نہیں بنی تو لڑکی اس کا گھر چھوڑ کر ماں باپ کے گھر واپس آگئی۔ صحیح شادی وہی سمجھی جاتی تھی جو اپنے کفو میں ہو یعنی ایسے خاندانوں میں جن کی معاشرتی حیثیت اور تہذیبی طور طریقے

ایک ہی طرح کے ہوں۔ عم زاد سے شادی کو ترجیح دی جاتی تھی کیوں کہ اس طرح لڑکی اسی خاندان میں رہتی تھی۔ شادی کے بعد لڑکی کی طرف سے پرانے رشتوں کو توڑنے کا عام طور پر سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔

شادی ایسی تقریب تھی جس میں خاندان کی عورتوں کا بول بالا رہتا تھا۔ جن رسموں کو ہم بھونڈے طریقے سے غیر اسلامی کہہ دیتے ہیں وہ اُنھیں کے ذریعہ در آئیں۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ جو عورتیں ذات کی گانے والیاں تھیں انھیں مختلف قسم کی رسموں کے موقع پر گانے کے لیے بلایا جاتا تھا اور انھیں سے شگن نکالنے میں مشورہ کیا جاتا تھا۔ اس طرح غیر اسلامی رسمیں داخل ہوگئیں۔ عقیقے، ختنے اور بسم اللہ کے موقع پر کسی ممتاز عالم کو وعظ کے لیے دعوت دی جاتی تھی۔ جن لوگوں کا رجحان تصوّف کی طرف تھا وہ کسی شیخ اور ان کے مریدوں کو اس موقع پر دعوت دیتے تھے۔ اگر شیخ کو پسند ہوا تو محفل سماع بھی منعقد کی جاتی تھی۔ مختلف قسم کی یہ سماجی محفلیں ہندستانی مسلم زندگی کا ایک نمایاں اور اہم پہلو تھیں۔ جو لوگ یہ محفلیں ترتیب دیتے تھے۔ ان کے لیے یہ ایک موقع تھا کہ وہ جن تصوّرات اور اقدار کو مانتے تھے ان کو روشناس کرائیں۔ اگر ایک قسم کا میزبان کسی کٹر قسم کے واعظ کو بلوا کر ایسا وعظ کرواتا تھا کہ جسے سن کر لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہوجائیں تو دوسرے قسم کا میزبان گانے والیوں کو بلاتا تھا۔ میزبان ہونے کے ناتے وہ بہت سے قاعدے قانون کو توڑ دیتا تھا۔ شیخ نظام الدین اپنے آپ کبھی عورتوں کا گانا نہیں سنتے تھے۔ لیکن جب ایک محفل میں وہ مہمان کی حیثیت سے شریک ہوتے اور وہاں عورتوں نے گانا گایا تو انھوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا[49] شادی کی محفلوں میں تو ظاہر ہے کہ گانے بجانے اور شور مچانے میں عورتیں ہی آگے ہوتی تھیں۔

اپنے تمام پہلوؤں میں مردوں اور عورتوں کے درمیان سماجی رشتے درجہ بند فکر کا نتیجہ تھے جو ایک روائت کی حیثیت سے پیر جما چکے تھے اور جس نے دونوں کے انداز کو ایک رسمی اور اٹل کردار دے دیا تھا۔ ایک 'آزاد' عورت کو بچپن ہی سے حق حاصل تھا کہ اس کی مناسب طرح سے پرورش کی جائے، اس

سے محبت کی جائے اور اس کی ایسی تعلیم و تربیت ہو کہ وہ اپنے خاندان کے تہذیبی معیار قایم رکھ سکے۔ ایک لڑکی کی حیثیت سے اُس کی نگہداشت اس طرح کی جاتی تھی کہ اس پر ایسے اثرات نہ پڑیں جو اُسے گمراہ کر دیں۔ اس کا یہ بھی حق تھا کہ اُس کے لیے ایک مناسب شوہر تلاش کیا جائے۔ شادی کے بغیر مرجانا نہ صرف نوجوان لڑکی کے لیے بلکہ پورے خاندان کے لیے بدقسمتی کی بات سمجھی جاتی تھی۔ خیال کیا جاتا تھا کہ قانونِ وراثت اور مہر سے اس کی معاشی نگہداشت ہو گی۔ اگر قانونِ وراثت پر سختی سے عمل درآمد ہوا بھی ہو غالباً عام طور پر نہیں ہوتا تھا تب بھی عورتوں کو دنیا اور اس کے مسائل کا تجربہ حاصل کرنے کا ایسا موقع نہیں ملتا تھا جو اپنی جائداد کا انتظام کرنے کے لیے ضروری تھا۔ معاہدۂ نکاح کے ایک جزو کی حیثیت سے مہر عورت کو اس کا شوہر ادا کرتا تھا۔ قبل اسلام عرب میں یہ ایک طرح کی دلہن کی قیمت تھی جو دلہن کے باپ کو دی جاتی تھی۔ اسلام نے اسے اس کی بعد کی شکل میں لیکن پھر بھی قبل اسلام کی شکل میں لے لیا کہ پیسہ خود دلہن کو دیا جانے لگا جو صرف اسی کی ملکیت ہوتا تھا۔ یہ رقم بہت کم یعنی ایک دینار بھی ہو سکتی تھی۔ عام طور پر یہ رقم بہت بڑی نہیں ہوتی تھی۔ طلاق شدہ عورت کے نان نفقے کے لیے یہ کافی نہیں تھی۔ دراصل یہ اس کی حیثیت کا ایک اظہار تھی۔ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ شادی کے بعد عورت کی پوزیشن "انصاف" کے تصور کے تابع تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کسی عورت کا شوہر دوسری عورتوں کے پاس جاتا تھا تو وہ اس سے لڑ جھگڑ سکتی تھی۔ اگر وہ دوسری شادی کرتا تو اعتراض بھی کر سکتی تھی اور اپنے والدین اور گھر والوں کو آمادہ کر سکتی تھی کہ اس کے شوہر پر ایسا دباؤ ڈالیں کہ وہ ایسا قدم اُٹھانے سے باز آجائے یا اٹھا ہی نہ سکے۔ لیکن دوسری، تیسری، یا چوتھی شادی سے روکنے کی کوئی قانونی بنیاد نہیں تھی۔ جب تک کہ شادی کے معاہدے میں شوہر نے یہ شرط نہ قبول کر لی ہو کہ اپنی بیوی کی زندگی میں وہ دوبارہ شادی نہیں کرے گا۔ اگر ایسے رشتے کی ابتدا ہی شکوک و شبہات سے ہو جس میں ہر چیز کا انحصار ردو قبول اور ہم آہنگی تلاش کرنے پر ہوتا ہے تو یہ کوئی مناسب ابتدا نہیں

ہوئی۔ ممکن ہے شادیوں کے ایسے معاہدے بھی ہوئے ہوں جن میں مہر کے علاوہ کچھ دوسری شرائط بھی رکھی گئی ہوں۔ لیکن عام طریقہ یہی رہا ہوگا کہ کسی ایسی چیز کو نہ چھیڑا جائے جس سے رسمی قاعدے کی بو آئے یا جس کے ذریعہ حقوق کو قانونی شکل دی جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب بھی ازدواجی رشتوں میں بدمزگی پیدا ہوئی تو نقصان میں عورت ہی رہی۔ قانونی اور سماجی دونوں تصورات بیوی پر فرض عائد کرتے تھے کہ اپنے شوہر کو اس کے حقوق دے۔ بالکل اسی طرح شوہر پر فرض تھا کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ "انصاف" کرے۔ لیکن معاشرتی زندگی کا تصور دونوں کے لیے جدا جدا تھا۔ عورتوں کو یہی زیب دیتا تھا کہ وہ عورتوں سے ملیں اور مرد مردوں سے ملیں۔ ازدواجی زندگی میں رفاقت جیسا کوئی آدرش نہیں تھا۔ بیوی کو اگر دوستی کی حاجت تھی تو اپنے طبقے اور حیثیت کی عورتوں ہی میں تلاش کرنی ہوتی تھی۔ اگر مرد کو رفاقت کی حاجت تھی تو اسے مردوں میں یا ایسی عورتوں میں تلاش کرنی ہوتی تھی جنھیں اصطلاحاً طوائفوں کے زمرے میں شامل کیا جاتا تھا۔ لیکن جنھیں علم اور تجربے دونوں ہی میں تعلیم ایسی دی جاتی تھی جو "آزاد" عورتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع ہوتی تھی۔ اگر انھیں رغبت ہوتی تو وہ دوست اور رفیق بن جاتیں اس لیے کہ طوائفوں پر وہ پابندیاں تو عاید نہیں تھیں جو آزاد عورت کو گھر کی چار دیواری میں رکھتی تھیں۔ ظاہر ہے طوائفوں کی تعلیم و تربیت کا ایک خاص طریقہ تھا۔ انھیں سکھایا جاتا تھا کہ مردوں پر کبھی اعتبار نہ کرو، ان کی تمام کمزوریوں سے فائدہ اُٹھاؤ اور ہر ممکن طریقے سے نقد یا زیور کی شکل میں اتنا سرمایہ جمع کر لو کہ بڑھاپا ممکن حد تک آزادی اور آرام کے ساتھ کٹ سکے۔ طوائفوں کی مختلف قسمیں تھیں۔ لیکن قسمیں جو بھی رہی ہوں اُن سے توقع یہ کی جاتی تھی کہ وہ ان ضرورتوں کو پورا کریں گی جنھیں ہم آج سماجی زندگی کی ضرورتیں کہتے ہیں۔ انھیں بات چیت کا سلیقہ تھا، وہ دل بہلا سکتی تھی۔ اپنے گھروں میں مردوں کو مل بیٹھنے اور آزادی سے گفتگو کرنے کا موقع فراہم کرتی تھیں۔ اپنے پیشے کی وجہ سے انھیں باعزت معاشرے کا حصہ تو نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن اوپر ہم نے جس درجہ بند سوچ کا ذکر کیا ہے وہ اس بات کو غلط یا قابل ملامت نہیں سمجھتی تھی کہ باعزت لوگ بھی

طوائفوں کی صحبت سے لطف اندوز ہوں۔ اس دور کے ادب میں کوئی کہانی یا قصہ ایسا نہیں ملتا جس میں مرد اور عورت کے عشق کی داستان میں ہیروئن "آزاد" عورت ہو۔ شاید "آزاد" عورت کے حُسن اور جذبات کو اتنا پاک و منزہ سمجھا جاتا تھا کہ شاعری یا نثر میں اُن کا ذکر کرنا یا ان سے بحث کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ بہر حال یہ پابندی قابلِ غور ہے۔ اس کے برعکس اگر موضوعِ سخن کوئی لونڈی، کوئی غیر مسلم عورت یا کوئی پری ہوں تو پھر شاعر یا ادیب کو مکمل آزادی تھی۔ جوامع الکلم میں ایک مرد اور ایک لونڈی کے عشق کی داستان بیان ہوئی ہے جو دل کو چھو لیتی ہے۔ ظاہر ہے کہانی بیان کرنے کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ عشق میں کتنی شدت اور روحانی طاقت ہو سکتی ہے۔[55] لیکن عورت کو ایک ترغیب اور دامِ فریب سمجھنے کا رجحان بڑھ رہا تھا۔ سماج میں طوائفوں اور کنیزوں کی بھرمار کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں یہ اسی کا ایک ردِ عمل تھا۔ شیخ نظام الدین کا بیان کیا ہوا ایک واقعہ سیر الاولیاء میں درج ہے جو اس کی ایک مثال ہے۔ ایک شخص دہلی سے اجودھن کے لیے روانہ ہوا کہ شیخ فرید الدین کی خدمت میں پہنچ کر اُن کے سامنے توبہ کرے۔ راستے میں ایک گانے والی بھی ساتھ ہو گئی۔ اُس شخص کے لیے اس کے دل میں خواہش پیدا ہوئی اور وہ اس کے ساتھ ہم بستری کے طریقے سوچنے لگی۔ لیکن وہ شخص بالکل پاک نفس تھا۔ اس فاحشہ کے لیے اس کے دل میں کوئی رغبت پیدا نہیں ہوئی۔ سفر کے دوران ایک منزل ایسی بھی آئی کہ دونوں کو ایک گاڑی میں سفر کرنا پڑا اور وہ گانے والی اس شخص کے نزدیک ہی بیٹھ گئی۔ اب ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ رہ گیا تھا اور اس شخص کے دل پر کچھ اثر ہوا۔ اس نے اس سے باتیں شروع کیں اور اس کی طرف اپنا ہاتھ بڑھایا۔[56] کہانی پاک دامنی پر ختم ہوتی ہے کہ ایک پُراسرار شخصیت نمودار ہوئی جس نے اس شخص کو اپنا عہد یاد دلایا جو اس نے دہلی سے روانہ ہوتے وقت کیا تھا۔ لیکن غور سے دیکھئے تو اس کہانی میں معاشرتی زندگی کی بہت سی دلچسپ حقیقتیں اور مرد اور عورت کے درمیان تعلقات کے متعلق تصورات نظر آئیں گے۔

پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ جن عورتوں کو گانے والی کہا جاتا تھا وہ آزادی

سے آتی جاتی تھیں اور یہ احتیاط برتنا مردوں پر منحصر تھا کہ ان کے چکر میں نہ پھنسیں۔
دوسرے یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ عورت مرد سے صرف ایک ہی چیز کی خواہاں ہو سکتی ہے۔
تیسرے یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ مرد اپنے آپ پر قابو نہیں رکھ سکتا۔ عورت پر نظر پڑ گئی
یا اس نے چھو لیا تو بس جذبات اور نفسیات کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہو گیا جس کا
بس ایک ہی نتیجہ نکل سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم فقہ کی کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ اس سوال
پر بڑی غور و فکر کی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی قرابت دار عورتوں کو دیکھے یا اُن کے
ہاتھ، بازو، چہرہ وغیرہ چھوئے تو اس سے کیا نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہی منطقی
نتیجہ برآمد ہوا کہ "آزاد" مردوں اور عورتوں کو خود اپنے گھروں کے اندر بھی اپنے عادات و
اطوار پر سختی سے قابو رکھنا چاہیے۔ اس کی وجہ سے غیر فطری حد تک زود حسی میں شدّت
پیدا ہوئی۔ اس نے عورتوں میں وہ جذباتی بچاؤ بھی پیدا نہیں ہونے دیے جو سنِ بلوغ
کی آزادی اور سچی اخلاقیات کی ضمانت ہیں۔ مردوں پر کسی قسم کا کنٹرول قایم نہیں تھا۔ اس
لیے یہ بات اہم ہو گئی کہ "آزاد" عورتوں کی حفاظت کی جائے۔ وہ کہیں ایسی صورت سے
دوچار نہ ہوں جہاں اجنبی اُن سے فائدہ اُٹھا سکیں یا جہاں ضبطِ نفس پر عمل کرنا فروری
ہو جائے۔ اُنھیں نہ صرف ان کی صحبت سے بلکہ ان کی نظروں سے بھی دور رکھا گیا جو غیر
تھے یا ایسے قرابت دار تھے جن سے شادی جائز تھی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنے گھروں میں بند رہتی تھیں۔ ایک دوسرے
سے ملنے جاتی تھیں، میلوں ٹھیلوں میں جاتی تھیں، بزرگوں کے عرس میں جاتی تھیں۔
اپنے مرحوم قرابت داروں کی قبروں پر فاتحہ پڑھنے جاتی تھیں۔ آنے جانے کے لیے الگ
الگ وضع قطع کی ڈولیاں تھیں۔ لیکن تُرک نژاد عورتیں گھوڑے پر آتی جاتی تھیں۔ سر سے
پاؤں تک اپنے کو چھپائے رکھتی تھیں۔ صرف آنکھوں کے آگے تھوڑا سا شگاف ہوتا تھا
تاکہ راستہ نظر آ جائے۔ لیکن اکیلی نکلنے کی وجہ سے امنِ عامہ کے لیے مسائل پیدا ہو جاتے
تھے خاص طور پر اس لیے کہ اکثر و بیشتر انھیں شہر کے ان محلوں سے ہو کر بھی گزرنا پڑتا تھا
جہاں فاحشہ عورتیں رہتی تھیں۔ ایسے محلّوں میں جس قسم کے مرد منڈلایا کرتے تھے انھیں
کیا فرق پڑتا تھا کہ یہ گزرنے والی "آزاد" اور باعزت عورتیں ہیں۔ دہلی میں فیروز تغلق
نے ایک انتہائی سخت قدم اُٹھایا کہ عورتیں بغیر کسی کو ساتھ لیے باہر نہیں نکل سکتیں۔

وقائع پڑھنے سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ لوگ نظر فریب تماشوں کے بڑے شائق تھے اور ایسا کوئی بھی منظر دیکھنے کے لیے ہزاروں کی تعداد میں جمع ہو جاتے تھے چاہے وہ سلطان کا فاتحانہ جلوس ہو یا کسی باغی کو پھانسی دی جا رہی ہو، بیلوں کی لڑائی ہو، نٹوں کا تماشہ ہو یا کوئی اور کھیل۔ کسی بھی صوفی کا عُرس ایک بڑی تقریب تھی کیونکہ تقریباً ہر صوفی کی کرامات کی کہانیاں مشہور تھیں۔ قریب اور دور سے لوگ ان کے مزار پر اس لیے جمع ہوتے کہ مشہور تھا کہ یہاں حاضری دینے سے برکت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے بھی صوفیہ تھے جو اپنے پاس عورتوں کا آنا پسند نہیں کرتے تھے اور کہتے ہیں کہ وہ وصیت کر گئے کہ عورتوں کو ہماری قبر پر نہ آنے دینا۔ عام طور پر عُرس ایسا موقع ہوتا تھا جب "آزاد" عورتوں کی طرح گانے والیاں بھی بڑی تعداد میں مزار پر فاتحہ خوانی کے لیے اور برکت حاصل کرنے کے لیے جمع ہوتی تھیں۔ جو سماجی پابندیاں مختلف طبقوں اور پیشوں کے لوگوں کو ایک دوسرے سے الگ رکھتی تھیں وہ اس موقع پر دور ہو جاتی تھیں۔ اس طرح نمازِ باجماعت سے زیادہ عُرس جمہوریت پیدا کرنے کا ذریعہ تھا۔ یہی وہ موقع تھا۔ جب خیرات بھی بڑے پیمانے پر تقسیم کی جاتی تھی۔ بہت سے ممتاز صوفیہ کے عُرس کے موقع پر ہزاروں غریبوں کو کھانا کھلایا جاتا تھا۔ جوامع الکلم میں مذکور ہے کہ شیخ نظام الدین جب بھی شیخ قطب الدین کے مزار پر جاتے تھے تو طوائفیں جن کے خیمے سڑک کے کنارے کنارے نصب ہوتے تھے کھڑی ہو کر اُن کا انتظار کرتی تھیں اور جب وہ گزرتے تھے تو اُن کی خدمت میں آداب بجا لاتی تھیں۔ شیخ نظام الدین ادباً ان میں پیسے تقسیم کرتے تھے۔ کچھ طوائفوں کو اُن کے یہاں سے وظائف ملتے تھے۔ ہر عُرس کے موقع پر وہ عورتوں کے لیے کھانوں سے بھرے ہوئے خوان اور پیسے بھیجا کرتے تھے، کچھ کے لیے چاندی کے دو تنکے اور کھانے کے دو خوان اور کچھ کے لیے چاندی کا ایک تنکہ اور کھانے کا ایک خوان۔ ایک بار خانقاہ کے منتظم اقبال نے ایک طوائف کو چاندی کا ایک تنکہ اور کھانے کا ایک خوان بھجوایا "جس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی"، یعنی پیشہ چھوڑ دیا تھا۔ اس طوائف نے ملازم عبو سے کہا جو پیسہ اور کھانا لایا تھا کہ میرا مقررہ تو دو خوان کھانا اور چاندی کے دو تنکے

ہیں۔ تم نے یقیناً چوری کی ہے۔ عبو وہاں سے بدقت تمام بچ کر واپس پہنچا۔ خانقاہ میں اس نے بہ آواز بلند اقبال سے اُس طوائف کی شکایت کی۔ اتفاق سے شیخ نظام الدین نے اس کی بات سُن لی اور فرمایا:۔

"غریب عورت سچ کہہ رہی تھی۔ اس کے لیے کھانے کے دو خوان اور چاندی کے دو تنکے ہی مقرر ہیں۔"[۱۲]

اس سے پہلے کے ایک باب میں ہم اس عقیدے کا ذکر کر چکے ہیں کہ قبر کے فشار سے بچنے کے لیے اور روزِ قیامت شفاعت کے لیے کسی شیخ کا مرید ہونا ضروری ہے۔ کوئی شک نہیں کہ اس عقیدے کا ایک روحانی پہلو تھا۔ لیکن یہ اوہام پرستی کا بھی آئینہ دار تھا۔ لوگ جادو یا سحر میں یقین رکھتے تھے اور وقت کے ساتھ یہ یقین مضبوط ہوتا گیا جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ فوائد الفوائد، سیرالاولیاء، خیرالمجالس، جوامع الکلم اور معدن المعانی میں ان کے ذکر میں شدت بڑھتی گئی۔ ایسا لگتا ہے کہ چودھویں صدی کے آخر آخر میں اگر کوئی شخص جادو کے اثر پر یقین رکھنے سے انکار کرے تو اسے اگر ملحد نہیں تو دیوانہ تو ضرور سمجھا جاتا تھا۔ جیوتش یا علم نجوم میں بھی چپکے چپکے یقین کیا جاتا تھا۔ علاءالدین خلجی، کے زمانے میں لوگ روزے نماز اور اوراد و وظائف کی جتنی باتیں کرتے تھے اس سے پہلے کبھی نہ کی تھیں اور نہ شاید اس کے بعد کبھی کی ہوں گی۔ لوگ تصوّف کے متعلق کتابیں پڑھتے تھے اور ہر شخص کی پگڑی میں ایک مسواک[۱۳] اور ایک کنگھی ضرور اُڑسی رہتی تھی۔ یہ سب صرف شیخ نظام الدین اولیاء کے اثر کی وجہ سے تھا۔ کچھ واعظین اور حافظ بھی بہت مقبول تھے۔ لیکن جیوتشیوں، نجومیوں کی مانگ بھی بہت تھی۔ زندگی میں رہنمائی کے لیے زائچے یا جنم پتری کو ضروری سمجھا جانے لگا۔ کسی نجومی سے مشورہ کیے بغیر کسی بھی باحیثیت گھرانے میں کوئی تقریب نہیں ہوسکتی تھی اور نہ کوئی شخص کسی اہم کام کی ابتدا کرتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقریباً ہر محلّے میں ایک نہ ایک جیوتشی یا نجومی ضرور ہوتا تھا۔ یہ ہندو بھی ہوسکتا تھا اور مسلمان بھی۔ اس پیشے میں کچھ ایسے بھی تھے جو "خفیہ نیستوں کا انکشاف کرکے، غیب کے احکام کو معنی پنہا کے اور کھوئی ہوئی چیزوں کو تلاش کرکے تقریباً کرامت کا مظاہرہ کرتے تھے"۔[۱۴] محمد تغلق کو یوگیوں پر بڑا اعتقاد تھا جو عجیب د

عجیب و غریب کرشمے دکھاتے تھے جیسے ہوا میں معلق ہو جانا۔ سانس روک لینا وغیرہ۔
وہ ان لوگوں کی بہت عزت کرتا تھا۔ جادو میں اعتقاد کا ایک ناخوشگوار پہلو تھا ۔
جادوگرنیوں اور جادو سے خوف۔ جن عورتوں پر شبہ ہوتا تھا کہ یہ جادو سے
واقف ہیں اُنھیں بڑی مصیبت جھیلنی پڑتی تھی۔ اگر جرم ثابت ہوا تو زندہ جلا دی
جاتی تھیں ۔[41]

ایسی کوئی مستند روایات نہیں ہیں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اُن
تعلقات کا جواز پیش کریں اور اُن کے لیے ایک قانونی بنیاد پیش کریں جو اُن کے
درمیان پیچ گئے تھے حالانکہ ہندوؤں سے ایسے بہت سے رسم و رواج مستعار لیے
گئے جو شادی بیاہ، بچّے کی پیدائش یا موت کے موقع پر ادا ہونے لگے اور ایک
حقیقتِ واقعی کی شکل میں اُنھیں ایک قانونی شکل دے دی گئی۔ اُن میں ہم ان باتوں
کو شامل کر سکتے ہیں، ساچق یعنی نکاح سے پہلے جو تحفے لڑکے کے والدین لڑکی
والوں کے یہاں بھیجتے ہیں؛ کسی کی موت کے بعد سوئم، نیاز اور فاتحہ۔ یہ کس طرح خالصتاً
اسلامی رسوم بن گئیں اس کا ہم صرف اندازہ ہی لگا سکتے ہیں لیکن اتنا تو کہا ہی جا سکتا
ہے کہ عورتوں کے ذریعہ یہ رسمیں در آئیں۔ تحریری تاریخ میں ایسے واقعات مل جاتے
ہیں۔ جب مسلمانوں نے ہندو عورتوں سے شادی کی۔ فیروز تغلق کی ماں ایک ہندو
راجہ کی بیٹی تھی۔ لیکن برنی تو بلبن کے زمانے کے متعلق لکھتا ہے کہ اُس زمانے میں بھی
نومسلم اور ملوان خاندانوں کے مسلمان سرکاری ملازمت حاصل کرنے کی کوشش
کرتے تھے نومسلم عورتیں ظاہر ہے اپنے روایتی رسم و رواج کو اسلام کے ساتھ
ملا دیتی تھیں۔ ایک دوسرا طاقت ور اثر ان ذاتوں اور پیشوں کے لوگوں کا رہا ہوگا۔
جن کا دار و مدار راجاؤں اور چھوٹے چھوٹے سرداروں پر تھا اور جنھوں نے
اپنی خدمات مسلم امراء کے لیے پیش کر دی ہوں گی جنھوں نے ہندو شرفاء کی جگہ
لے لی تھی۔ گھریلو ملازموں، نائیوں، گویّوں، نجومیوں اور مختلف قسم کے دستکاروں
کے لیے یہ آسان رہا ہوگا کہ نو وارد لوگوں کے توہم یا اُن کی خود نمائی سے فائدہ
اٹھائیں اور اس طرح نئے نظام میں اپنے پیر جما لیں۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے تعلقات کے اہم سوال کے

کے تین پہلو تھے: سیاسی، نظریاتی یا قانونی اور واقعی۔ سیاسی اور نظریاتی پہلوؤں کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اصل میں ہمیں اندازہ لگانا ہوگا کہ سماجی پہلو میں حقیقت واقعی کیا تھی۔ یہ اس لیے بھی خاص طور پر ضروری ہے تاکہ ہم سیاسی اور نظریاتی پہلوؤں کو صحیح تناظر میں دیکھ سکیں۔

ہمارے پاس اس بات کی کوئی یقینی شہادت نہیں ہے کہ گیارھویں صدی کی ابتدا میں مسلمان تاجر کس حد تک اندر سرایت کر چکے تھے۔ یہ مفروضہ معقولیت پر مبنی ہے کہ اگر سلطان محمود کو سنی سنائی باتوں کے ذریعہ نہیں بلکہ ان لوگوں کے متعلق واقعی علم نہ ہوتا تو وہ اپنی فوجوں کو لے کر اتنے دور دراز علاقوں کی طرف اور خاص مقصد کے حصول کے لیے نہ نکل پڑتا۔ لاہور کو اس نے اپنا مقبوضات کی بیرونی چوکی بنایا۔ یہ مسلم کلچر کی ایک بیرونی چوکی بن گئی کیونکہ علما اور صوفیہ نے یہاں آکر پناہ لی۔ اس کی وجہ سے تجارت پیشہ لوگوں کو در آنے کا اور موقع مل گیا۔ جب محمد بن بختیار خلجی نے بنگال میں لکشمن سین کی راجدھانی ندیا پر حملہ کیا ہے تو وہ اٹھارہ آدمیوں کے مقدمۃ الجیش کو لے کر شہر کے اندر اس لیے داخل ہو پایا کہ لوگوں نے سمجھا کہ یہ لوگ گھوڑوں کے سوداگر ہیں یعنی دیکھنے میں یہ لوگ عجیب اور نئے سے نہیں لگے تھے۔ جب تجارت پیشہ لوگ اتنی اتنی دور تک پہنچ سکتے تھے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ دہلی میں سلطنت کے قیام سے پہلے بدایوں، اجمیر اور قنوج میں چھوٹی چھوٹی مسلم بستیاں بس چکی تھی۔ ایک مشہور عالم اور ماہر دینیات رضی الدین حسن صغانی جو بعد میں لاہور اور عرب اور ایران کے علمی مراکز پہنچے، بدایوں میں پیدا ہوئے تھے۔ شیخ معین الدین چشتی سے پہلے شیخ عبدالرحمان اجمیر پہنچے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہاں مسلم آبادی رہی ہوگی جس کو اپنی بنیاد بنا کر انھوں نے اپنا تبلیغی کام شروع کیا ہوگا۔ شمالی ہندستان میں حکومت کی تبدیلی ایسا کوئی غیر متوقع واقعہ نہ رہی ہوگی۔

حاکموں میں تبدیلی کی وجہ سے مختلف شہروں میں کیا کیا ہوا اس کی تصویر بنانے کے لیے ہمارے پاس جو کچھ مواد ہے وہ ناکافی ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس سلسلے نے ایک خاص ڈھرا اختیار کر لیا تھا۔ حکمران کے محل پر قبضہ کیا، بڑا مندر توڑ دیا۔ جتنی جلدی ممکن ہو سکا ایک جامع مسجد بن گئی جہاں نئے حکمران کے نام کا خطبہ

بڑھا گیا۔ نئے سکوّں پر ضرب لگی۔ یہ سب علامتی کام تھے۔ گویا یہ لب لباب تھے ان کاموں کا جو فاتح خود اپنے بل بوتے پر کر سکتے تھے۔ لڑائی ختم ہوتے ہی امن وامان قایم کرنا ہوتا تھا اور جیسے ہی یہ ذمّہ داری سنبھالی کہ ماحول نے اپنا اثر دکھانا شروع کیا۔ سلطان یا سالار اور اس کے متعلقہ امرا کے لیے روزمرہ کی ضروری چیزیں مہیّا کرنا ضروری تھا۔ لیکن سپاہیوں کے لیے ضرورت تھی کہ جنگی قیدیوں اور مال غنیمت کا کچھ انتظام کیا جائے۔ تو انھیں بازار کے سپرد کر دیا جاتا تھا اور تاجروں کو خرید و فروخت میں حفاظت کا یقین دلایا جاتا تھا۔ فوج کو خود اپنی بازار کے ساتھ چلنا پڑتا تھا۔ لیکن بازار کا اصل کام ہے اشیا کی خرید یا تبادلہ اور یہ کام تب تک نہیں ہو سکتا تھا جب تک وہ دوسری بازاروں سے ربط نہ پیدا کرے اور ایسی کشش ہو کہ تجارت پیشہ لوگ باہر سے آئیں۔ سپاہی اپنا حق سمجھتا تھا کہ جب وہ شہر پر حملہ کرتا ہے تو جو کچھ اس کے ہاتھ آ جائے وہ اس کا ہے۔ لیکن جنگ ختم ہوتے پر اس کی مول تول کرنے کی حالت کمزور پڑ جاتی تھی۔ جو کچھ اس کے ہاتھ لگا وہ یا تو اسے بیچ دے ورنہ ڈاکے یا چوری کا خطرہ مول لے۔ دوسری طرف تاجر پر کوئی چیز خریدنے کی زبردستی نہیں کی جا سکتی تھی۔ ہمارے پاس اس بات کی شہادت ہے کہ بعد میں سپاہی ایسے احکام کو دلالوں کے ہاتھ بیچ دیا کرتے تھے۔ جن کے ذریعہ انھیں کوئی زمین یا زمین سے حاصل ہونے والی نقد رقم دی جاتی تھی۔ بات یہ تھی کہ یہ زمینیں اتنی دور ہوتی تھیں کہ لمبی چھٹی لیے بغیر وہ وہاں جا نہیں سکتے تھے۔ تو یہ فرض کرنا منطقی بھی ہوگا اور صحیح بھی کہ تجارت پیشہ لوگوں اور سپاہیوں کے درمیان شروع ہی سے ایسے بے شمار لوگ تھے جو دلالوں یا بچولیوں کی حیثیت سے دونوں میں معاملہ طے کرا دیا کرتے تھے۔ صرف سپاہی نہیں تھا جو اپنے آپ کو معاشی قانونوں کے جال میں پھنسا ہوا پاتا تھا۔ حکمران اور ناظم کو بھی یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑتی تھی کہ جب تک اناج اور کپڑے کے بیوپاریوں اور بڑے پیمانے کے لین دین میں پیسہ لگانے والے سرمایہ داروں کو تحفّظ کا یقین نہیں دلایا جاتا تب تک زندگی کی ضروری اشیا کا انتظام نہیں کیا جا سکتا۔ مقامی ضرورتوں کی سپلائی کے لیے ہر قسم کے دستکاروں اور کاریگروں کی حفاظت بھی ضروری تھی۔ حاکم اور محکوم کے درمیان ترسیل کے لیے کسی زبان کا سیکھنا بھی ضروری تھا۔ زندگی کے متعلق اپنے

جذبات، اپنے خیالات، اپنے پورے رویہ کے اظہار کے لیے لوگوں کے پاس اہم ترین ذریعہ زبان ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ قریب قریب فوراً ہی مسلمانوں پر ایسے اثرات مرتب ہونا شروع ہو گئے جن کے کردار اور وسعت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔

ساری دنیا میں، بلکہ یوں کہیے کہ تقریباً ساری تاریخ میں جنگ اور فتوحات کا دھرایا نقشہ یکساں رہا ہے۔ شاذ و نادر ہی ایسا ہوا ہے کہ فاتحین نے شکست خوردہ لوگوں کے ساتھ نرمی یا ہمدردی دکھائی ہو۔ جنگ کے ذریعہ حاکموں میں تبدیلی کا فوری نتیجہ ہر جگہ تباہی کی صورت میں جلوہ گر ہوا ہے۔ لیکن نسلوں اور تہذیبوں کے ملاپ سے بالآخر جو نتائج برآمد ہوئے انھیں ایک مختلف معیار پر پرکھنا ہوگا جن میں نہ یہ گنجائش ہے کہ مفتوحات بغیر شروط ہمدردی کے مستحق سمجھے جائیں نہ فاتحین کی طرح مذمت کی جائے۔ صرف یہی مختلف معیار قبول کر کے ہم اپنے ذہنوں کو ان تعصبات سے پاک کر سکتے ہیں۔ جو تاریخی قوتوں اور تاریخی سلسلۂ عمل کے معروضی مطالعے میں رکاوٹ بنتے ہیں۔

کسی بھی ہندستانی علاقے میں مسلمانوں کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔ سندھ میں جب محمد بن قاسم کو واپسی کا حکم ملا تو اس کے بعد ہندو ردعمل شروع ہوا جس نے اولین فتوحات کے نتائج کو تقریباً ختم کر دیا۔ جب حکم بن عوانہ کو سندھ کا گورنر مقرر کیا گیا۔ تو اسے پتہ چلا کہ ہندستانی، باغی اور مرتد، ہو گئے۔ اس نے مسلمانوں کی حفاظت کے لیے سندھ کے شمال اور جنوب میں دو شہر تعمیر کیے، محفوظ اور منصورہ۔ بشاری مقدسی نے ۹۸۵ء میں لکھا کہ منصورہ میں اسے ہندوؤں کی آبادی زیادہ نظر آئی حالانکہ وہاں اسلام فعال مذہب کی حیثیت سے موجود تھا۔ قنوج اور دیہند میں ہندوؤں کی اکثریت تھی" لیکن مسلمانوں کا اپنا الگ بادشاہ ہے"۔ سندھ میں مسلمانوں کی کمزور پوزیشن کی وجہ اندرونی جھگڑے تھے۔ اسی سبب سے مسلسل خطرہ لاحق رہتا تھا کہ کہیں دہلی سلطنت کا تختہ نہ الٹ جائے۔ ملک کافور ہزار دیناری خسرو ملک اور رتھانِ جہاں تلنگانی جیسے نومسلموں کے ہوس اقتدار کی جو مثالیں سامنے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ردعمل کیا راستہ اختیار کرتا۔ جلال الدین خلجی چونکہ پکی عمر میں تخت پر بیٹھا تھا۔ اس لیے اس کا رجحان حقیقت پسندی کی طرف تھا۔

چنانچہ اس نے اپنے ایک مشیر سے کہا: "ہمارے دورِ حکومت میں دشمنانِ خدا اور دشمنانِ رسول اکرمؐ ہماری نظروں کے سامنے اور ہمارے دارالخلافہ میں بڑے کروفر اور تزک و احتشام کے ساتھ، عزت اور فراوانی کے درمیان رہتے ہیں۔ عیش و عشرت اور افراط میں زندگی بسر کرتے ہیں اور مسلمانوں میں عزت اور احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔"[۲۸] چونکہ عام طور پر انھیں سیاسی اقتدار کی ہوس نہیں تھی اس لیے سیاسی انقلابوں کا ان پر اثر نہ پڑتا تھا۔ مسلمانوں کی طرح ان میں یہ عادت نہیں تھی کہ فضول خرچی پر پردہ ڈالنے کے لیے قرض لیں اس لیے وہ بڑے فائدے میں تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب علاءالدین نے فیصلہ کیا کہ جتنے زیادہ لوگوں کو ممکن ہو سکے نقد پیسے اور آسانی سے نقد میں تبدیل ہو جانے والی املاک سے محروم کر دیا جائے تو اس نے ملتانیوں اور ساہوکاروں کو ہاتھ نہیں لگایا۔ کپڑے کی تجارت ان کے ہاتھ میں تھی۔ ان کو اجتماعی طور پر یہ ذمہ داری دی گئی کہ مقررہ قیمتوں پر کپڑے کی سپلائی اور بکری جاری رکھیں۔ اس کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ یہ صورت حال بعد میں تبدیل ہوئی اور ہم یہ مان کر چل سکتے ہیں کہ اعلا ترین سطحوں پر نظم و نسق اور فوج تو مسلمانوں کے ہاتھ میں رہی اور ہندو اس میں حصے دار رہے لیکن معیشت پر ہندوؤں کا قبضہ تھا۔ مذہب کے میدان میں مسلمانوں کا غلبہ بالکل فرضی ہے۔ مندروں کو فتح کی نشانی کے طور پر توڑا گیا اور جو فتح کے بعد بچ گئے وہ مسلسل مذہبی جنون کا شکار رہے۔ بت پرستی سے مسلمانوں کی دینی کراہت کے اظہار کے لیے مورتیوں کی شکلیں بگاڑ دی گئیں۔ لیکن کچھ چیزیں اس کے بالکل برعکس بھی ہو رہی تھیں۔ ملتان کی مشہور مورتی اور پنڈوس کے ایک شہر میں بھیڑوں کی مورتی مستقل بنائے فساد تھیں۔ (بشاری مقدسی لکھتا ہے کہ) میری ایک مسلمان سے ملاقات ہوئی۔ جس نے بتایا کہ وہ مرتد ہو گیا تھا اور ان کی پوجا پھر کرنے لگا تھا اور بڑی مصیبتوں میں پھنس گیا تھا۔ اس کے بعد وہ نیشاپور چلا گیا اور پھر سے اسلام قبول کیا۔"[۲۹] ابن بطوطہ کی ایک مسلمان سے ملاقات ہوئی جو ایک جوگی کا شاگرد تھا اور وسط ہند کے ایک شہر میں آسے ایسے مسلمان بھی ملے جو جوگیوں کے ساتھ اس امید

میں پھرتے تھے کہ ان سے بہت کچھ سیکھ سکیں گے۔ فتوحات فیروز شاہی میں ایسے فرقوں کا ذکر ہے جو ہندو تبلیغی کوششوں کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں ہندو اور مسلمان مرد اور عورتیں بھی ایک ساتھ موجود تھیں۔ بھگتی تحریک کے فروغ کے ساتھ ہندو روایت پر چل کر روحانی نجات تلاش کرتے والے مسلمانوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا۔ سکندر لودی کے دور حکومت میں ایک طرف مثال اس برہمن کی ملتی ہے جسے اس لیے موت کی سزا ملی کہ وہ کہتا تھا کہ اسلام سچا دین ہے لیکن خود اسے قبول کرنے سے انکار کرتا تھا تو دوسری طرف اس ہندو کی بھی مثال ہے۔ جس کا نام برہمن تھا جو مسلمان طلبہ کو ان کے روایتی علوم میں درس دیا کرتا تھا۔"[۸۰] فتوحات فیروز شاہی میں بہت سے واقعات درج ہیں جب دہلی کے ارد گرد بغیر اجازت کے جو مندر تعمیر کیے گئے تھے وہ توڑ دیے گئے۔ اس میں یہ معنی مضمر ہیں کہ اگر صحیح طریقہ اختیار کیا جاتا تو انھیں جوں کا توں رہنے دیا جاتا۔ لیکن اگر مندر توڑے جا سکتے تھے تو عادات اور ادارے سیاسی حکمران کے دسترس سے باہر تھے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ شمال میں چھوت چھات کس حد تک تھی۔ لیکن تھی ضرور اور مسلمانوں کی سمجھ ہی میں نہ آیا ہو گا کہ اس کا کریں کیا۔ ابن بطوطہ کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ملبار میں چھوت چھات تھی۔ سندا پور سے کوئی لون تک کی سڑک کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

"ہر آدھ میل پر ایک لکڑی کا بنا ہوا مکان ہے جس میں بنچیں پڑی ہیں۔ جن پر راہ گیر، کافر اور مسلمان بیٹھتے ہیں۔ ان گھروں میں سے ہر ایک کے قریب ایک کنواں ہے جس سے پینے کا پانی بھرا جاتا ہے اور یہ کام ایک کافر کے نگرانی میں ہوتا ہے۔ وہ کافروں کو پانی پیالوں میں دیتا ہے اور اگر کوئی اتفاق سے مسلمان ہے تو وہ اس کے چلو میں پانی انڈیلتا ہے.....

ملک ملبار کے بے دینوں میں یہ رواج ہے کہ اُن کے گھروں میں کوئی مسلمان نہ داخل ہو سکتا ہے نہ کوئی کھانے کے لیے برتن استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اُن کے برتنوں میں کسی مسلمان کو کھانا کھلا دیا گیا تو یا تو وہ

ان برتنوں کو توڑ دیتے ہیں یا مسلمانوں کو دے دیتے ہیں۔ اگر اس ملک میں کوئی مسلمان ایسی جگہ پہنچ گیا جہاں مسلمانوں کا ایک بھی گھر نہیں ہے تو بے دین اس کے لیے کھانا پکا کر کیلے کے پتے پر اس کے سامنے رکھ دیتے ہیں اور اس پر شوربہ ڈال دیتے ہیں۔ جو کچھ بچا رہتا ہے وہ کتوں اور چڑیوں کو کھلا دیا جاتا ہے۔"

اگر اس سڑک پر مسلمانوں کے گھر نہ ہوتے تو اس ملک میں مسلمانوں کے لیے سفر ناممکن تھا۔ رات کو اس سڑک پر ہماری ملاقات کافروں سے ہوتی تھی لیکن ہمیں دیکھتے ہی ہمارے گزرنے تک وہ سڑک سے ہٹ کر الگ کھڑے ہو جاتے تھے۔ اس ملک میں سب سے زیادہ عزت مسلمانوں کی ہے۔ سوائے اس بات کے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مقامی لوگ ان کے ساتھ کھانا نہیں کھاتے یا اپنے گھروں میں داخل نہیں ہونے دیتے یہ سلطنت کے زمانے میں ہندو اداروں میں کسی قسم کی دخل اندازی نہیں کی گئی۔ ہندو بلا روک ٹوک بتوں کی پوجا کرتے تھے۔ تیرتھ یاتراؤں پر کوئی پابندی نہیں تھی اور پوتر دلوں میں اشنان وغیرہ اسی طرح جاری رہے۔ جیسے ہوتے آئے تھے۔ سکندر لودی چاہتا تھا کہ کروکشیتر کے ایک پرانے مندر کو توڑ دے اور یاتریوں کے میلے کو روک دے۔ لیکن وہ ایسا نہیں کر سکا کیونکہ اس سے کہا گیا کہ مذہبی معاملات میں ایسی دخل اندازی شریعت کے خلاف ہے۔ یہ سمجھنا کہ مذہب کے معاملے میں مسلمانوں نے ایک سیدھا اور واضح راستہ اختیار کیا غیر تاریخی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ سمجھنا بھی اتنا ہی غیر تاریخی ہے کہ ہندوؤں یا ہندو مت کو دبا یا گیا۔ اگر ہم صرف ایک ہی حصّے کو دیکھیں گے تو زندگی کی تصویر بالکل غلط نظر آئے گی۔ اور ہم اس سے غلط نتائج برآمد کریں گے۔ اگر ہم پوری تصویر دیکھنے کی کوشش کریں گے تو پھر ہر حصّہ اپنی مناسب جگہ نظر آئے گی۔ تعصبات، علاحدگی پسندی، رواداری، مفاہمت کا جذبہ، زندگی کی تڑپ اور زندگی سے دوری، ان سب نے ایک ایسا نمونہ تشکیل کرنے میں حصّہ لیا جو پیچیدہ تو ہے لیکن پھر بھی قابلِ فہم ہے۔

حواشی

۱- ابن بطوطہ ایضاً ص ۱۷۲

۲- پان کے پتے پر چونا اور کتھا لگا کر کھوڑی سپاری ڈالتے ہیں اور اس کا بیڑا بنا کر لونگ سے بند کر دیتے ہیں۔

۳- برنی ص ۴۶

۴- ابن بطوطہ ۲۹-۲۸ / اور ۱۷۱

۵- ایضاً ص ۶۰

۶- ایضاً ص ۱۳۴

۷- یا تو یہ سہو کاتب ہے جسے اب صحیح نہیں کیا جا سکتا یا کسی نو مسلم کا نام ہے۔

۸- برنی ص ۱۹۹

۹- برنی ص ۸۰-۱۵۰

۱۰- ابن بطوطہ ص ۱۳۳

۱۱- ایضاً ص ۱۳۴

۱۲- بچے کی پیدائش کے ساتویں دن قربانی کی ایک رسم۔ مذہبی قانون کے مطابق یہ مستحب یا سنت ہے کہ اس دن نوزائیدہ بچے کا نام رکھا جائے۔ بچے کے سر کے بال اتروا دیئے جائیں اور اگر لڑکا ہو تو دو اور لڑکی ہو تو ایک دنبا یا بکرا ذبح کیا جائے۔ اگر ساتویں دن عقیقہ نہ ہو سکا تو بعد میں کسی وقت ہو سکتا ہے۔ بلکہ بڑا ہو کر بچہ خود یہ رسم ادا کر سکتا ہے۔ گوشت کا زیادہ حصہ غریبوں اور ناداروں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

عام طور پر بچہ چار سال، چار مہینے اور چار دن کا ہو جاتا ہے تو اُسے

پڑھنے کے لیے بٹھایا جاتا ہے۔ اسے بسم اللہ کہتے ہیں۔

سوئم کسی کی موت کے تیسرے دن کی رسم۔ جس میں شریک ہونے والے قرآن کا ایک ایک پارہ پڑھتے ہیں کہ مرنے والے کو اس کا ثواب پہنچے۔ اس کے بعد عام طور پر غریبوں میں کھانا تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۳۔ برنی ص۲۰-۱۱۹

۱۴۔ سورۃ محمد مدنیہ ابن بطوطہ نے صفحہ ۱۲۳ پر ذکر کیا ہے کہ لونڈیوں کی تعداد کس طرح بڑھتی جارہی تھی۔

۱۵۔ برنی ص۱۵۷

۱۶۔ ایضاً ص۴۳

۱۷۔ ایضاً ص۴۴-۴۳

۱۸۔ جوامع الکلیم ص۱۹۴

۱۹۔ یہ قصہ مصنف کو جے پور کے منیہاروں کے خاندان کے ایک نوّے سالہ بزرگ نے سنائی۔

۲۰۔ خیر المجالس ص۴-۱۷۳

۲۱۔ مثلاً شیخ عبد القدوس گنگوہی۔ ان کے متعلق آئندہ صفحے پر دیکھیے۔

۲۲۔ ابن بطوطہ ص۲۶

۲۳۔ فوائد الفوائد ص۱۱۳

۲۴۔ رمضان میں نماز عشا کے ساتھ تراویح پڑھی جاتی ہے اور پورے مہینے میں ایک بار یا دو بار قرآن ختم کیا جاتا ہے۔

۲۵۔ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔

۲۶۔ سیر الاولیاء ص۹-۱۰۸

۲۷۔ ابن بطوطہ ص۱۶۱

۲۸۔ برنی ص۵۶

۲۹۔ ابن بطوطہ ص۸۰-۷۸

۳۰۔ جوامع الکلم ص۱۲۲ ۔ حال حال تک آپ کو دہلی کے آثار قدیمہ کے گرد چینی

برتنوں کے ٹکڑے مل جاتے ۔ جامعہ ملیہ کے قریب ایک خوب صورت پیالہ کھدائی میں ملا جس پر نقش و نگار چینی انداز کی یاد دلاتے تھے ۔

۳۱- ہندستان عربوں کی نظر میں ، ص۷۵ ۔ ۳۶۸

۳۲- جوامع الکلم ص۱۷۰

۳۳- ابن بطوطہ ص۱۲۹

۳۴- ایضاً ص۲۰ ۔ ۱۱۹

۳۵- ہندستانی عربوں کی نظر میں ۔ ص۳۸۹

۳۶- ایک درویش عیسٰی نام کا تھا جو ذاتی خدمات بجالاتا تھا۔ اس نے اپنی بیوی کو یاد دلایا کہ آج تیری باری ہے اور اُسے شیخ الشیوخ عالم (شیخ فرید الدین) کی خدمت میں روانہ کر دیا ۔ اس ضابطے کے معاملے میں وہ بہت محتاط تھا۔ تاکہ اس معاملے میں انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جائے ''سیر الاولیا ، ص۱۹۴

۳۷- تکبیر کے معنی ہیں اللہ اکبر کہہ کر خدا کی بزرگی کا اعلان کرنا ۔

۳۸- ابن بطوطہ ص۸۰

۳۹- جوامع الکلم ص۲۴ ۔ ۲۶۳

۴۰- ایضاً ص۱۳۱

۴۱- سیر الاولیا ، ص۵۸ ۔ جس طرح یہ قصہ بیان کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خود اپنے متعلق ہے ۔

۴۲- جوامع الکلم ص۱۲۲

۴۳- مسواک کا استعمال دانت صاف کرنے کے لیے ہوتا ہے ۔ لیکن اسے ایک رسمی کردار بھی دے دیا گیا ۔

۴۴- برنی ص۲۴۴ ۔ ۲۵۵ ۔ ۲۶۳

۴۵- ابن بطوطہ ص۱۹۴

۴۶- منہاج الدین سراج ص۱ ۔ ۱۵۰

۴۷- ہندستانی عربوں کی نظر میں ۔ ص۳۹۹ ، ۳۸۵

۴۸- برنی ص۲۱۷ ۔ اس سے قبل اس نے (ص۱۰۸ پر) لکھا ہے کہ '' مسلمان اور

ہندؤں میں اور ترکوں اور تاجیکیوں میں جس کے پاس بھی کوئی حیثیت یا شہرت یا ملکیت یا ہبہ شدہ زمین تھی ....، اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہندو ان مراعات سے خارج نہیں تھے۔ ایسی بھی مثالیں ہیں کہ ہندؤں کو ذمہ دار عہدوں پر فائز کیا گیا۔" فتاوائے جہانداری میں برنی اور بھی زیادہ واضح طور پر اور غصے سے لکھتا ہے کہ ہندؤں کو مسلمانوں سے زیادہ اعلا سماجی پوزیشن حاصل ہے۔

۴۹۔ ہندستانی عربوں کی نظر میں ص ۲۹۵

۵۰۔ بدایونی ص ۳۲۳

۵۱۔ ابن بطوطہ ص ۳ ـــ ۱۸۱

تیسرا حصّہ

باب گیارہ

قدامت پسندی اور قدامت پسند

شریعت قانون کی حیثیت سے

دہلی سلطنت کے انتشار کا قدامت پسندی پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ قدامت پسندی کا بس ایک ہی مطالبہ تھا کہ حکمران کے ہاتھ میں اتنا اختیار ہونا چاہیئے کہ اپنے احکام نافذ کرا سکے۔ یہ مفروضہ کہ ہندستانی مسلمان ایک ہی مذہبی ملّت کے رکن ہیں اس کی وجہ سے قدامت پسند اس نتیجے پر نہیں پہنچے کہ ان سب کو ایک ریاست کا شہری یا رعایا ہونا چاہیئے۔ اگر وہ ایسا کہتے تو یہ ایک منطقی نتیجہ ہوتا اور اِس طرح ان مدبّروں کی بڑی تائید ہوتی جو ایک حکومت کے نیچے ملک کو متحد کرنے میں یقین رکھتے تھے۔ اس بات کو محسوس کرنے میں قدامت پسند ناکام رہے جس کے نتائج ہندستانی مسلمان کے لیے بہت سخت نکلے۔ لیکن اُن کی سیاسی بصیرت کی اس کمی کو بہت سختی سے جانچنا اور پرکھنا بھی درست نہ ہوگا۔ انفرادی طور پر بادشاہوں نے قدامت پسندی کے مطالبوں کو پورا کرنے میں بہت احتیاط سے کام لیا۔ اِن میں سے بہتوں نے عباسی خلیفہ سے سند قبولیت حاصل کرلی۔ ملک میں ایک سے زیادہ حکمران تھے۔ لیکن اِس کی وجہ سے فقہ کے دائرہ اختیار میں کوئی کمی نہیں آئی۔ کیونکہ اِس پر عمل درآمد سیاسی طرف داری کے ذریعہ نہیں اتّفاقِ رائے کے ذریعہ ہوتا تھا۔ یہ بات اُس وقت بہت واضح ہوگئی جب مہدویوں اور اُن لوگوں پر بڑے پیمانے پر اور مسلسل جبر و تشدّد روا رکھا گیا۔ جن پر اُن کے ہم خیال ہونے کا شبہ تھا بلکہ اُن پر بھی جو اُن کے معتقدات کو یکسر مسترد نہیں کرتے تھے۔

پچھلے ایک باب میں اِس فرقے کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ سید محمد چونکہ مہدی ہونے کا دعوا کرتے تھے —— جس کے معنی اِس کے سوا کچھ نہیں تھے کہ "انھیں صحیح ہدایت دی گئی ہے" —— یا وہ مہدی ہیں جن کے بارے میں روایتاً یہ یقین کیا جاتا ہے کہ روزِ قیامت سے پہلے اُن کا ظہور ہوگا۔ اور اُسی کے ساتھ مہدویوں کے معتقدات میں جو غلو کا پہلو تھا۔ اُس نے قدامت پسندوں کو بہترین موقع دے دیا کہ اِس فرقے کو خدا اور بادشاہوں اور کٹر قسم کے مسلمانوں کے قہر و غضب کا نشانہ بنا دیں۔ اختلاف رائے سے یہ قدامت پسند کس طرح نپٹتے تھے۔ اُس کی مثالیں مہدوی رسالے "مجالسِ حضرت بندگی میاں مصطفیٰ گجراتی" میں ملتی ہیں۔

اِس کے بعد مجلس کے اکابرین نے حکمران[1] سے التجا کی اور کہا: اے مرزا اِس مہدوی شیخ کے ساتھ بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ... ہمارے لیے علمائے مکّہ کا فتوہ کافی ہے .... اور اس کی بنیاد پر ہمیں شیخ کو قتل کر دینا چاہیئے۔" حکمران نے اس حقیر سے (یعنی شیخ مصطفیٰ گجراتی سے) دریافت فرمایا: "کیا تم مکّہ گئے تھے؟" اِس حقیر نے جواب دیا: "نہیں" اِس کے بعد دریافت فرمایا "کیا علمائے مکّہ گجرات آئے ہیں؟" اِس حقیر نے جواب دیا "وہ لوگ نہیں آئے۔" حکمران نے کہا "یہ کیسے لوگ ہیں؟ یہاں نہ آئے نہ مہدویوں کے مقاصد کے متعلق کوئی بحث کی اور کسی فہمائش کے بغیر صرف اُن کے دشمنوں کے بیانوں کی بنیاد پر مہدویوں کے قتل کا فتوہ دے دیا۔ یہ تو علمائے دین کے کام کا طریقہ نہیں ہے۔" اِس کے بعد مجلس کے اکابرین نے کہا: "یا مرزا علمائے مکّہ جو جانتے ہیں وہ ہم نہیں جانتے۔ ہمیں اُن کی رائے پہ عمل کرنا چاہیئے۔" اِس پر حکمران ملّا زادہ[2] کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا: "ملّا زادہ یہ کیا قصّہ ہے کہ تمھارے والد مکّہ گئے، کئی برس تک وہاں درس دیتے رہے اور مدرّس اور روحانی ہادی کی حیثیت سے شہرت پائی اور اس کے بعد علمائے مکّہ نے اُن کے خلاف فتوہ صادر کیا کہ یہ رافضی ہے اور دشمنِ دین ہے اور قتل کا سزاوار ہے۔ اب تم کیا کہتے ہو کہ علمائے مکّہ کا فتوہ حق بہ جانب تھا۔ یا کہو گے کہ اُنھوں نے یہ فتوہ اِس لیے جاری کیا تھا کہ وہ تمھارے والد سے جلتے تھے؟" ملّا زادہ نے جواب دیا: "حضور اگر آپ منافقین کی موجودگی میں علمائے دینِ مبین کو اِس طرح رسوا

کریں گے تو پھر علمار دین مبین کی تائید پر کون آئے گا؟" حکمران نے کہا: "عالمانہ بحث میں اس قسم کی دلیل پیش کرنا انتہائی مہمل بات ہے۔ .... اگر علما رکہ تمھارے والد سے حسد رکھنے کی وجہ سے ایک نامنصفانہ فتوہ جاری کر سکتے ہیں تو تم کس بنیاد پر یہ دعوہ کر سکتے ہو کہ وہ مہدی سے نہیں جلتے تھے؟"[13]

خود اس واقعہ سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ مہدویوں میں ایسی استقامت پیدا ہوگئی تھی کہ اُن کے خلاف دہشت کا جو طوفان بدتمیزی برپا ہوا وہ اس کا مقابلہ کر سکے۔ یہ بات بھی عیاں تھی کہ قدامت پسند علمار کی اولین دلچسپی اس بات میں تھی کہ فسق، بدعت اور رفض کو جڑ بنیاد سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے۔ ہم آج یہ کہہ سکتے ہیں کہ پندرھویں اور سولھویں صدی کی ایک بڑی خصوصیت وہ روحانی اُبال تھا جس کا اظہار کبیر صاحب اور گرو نانک کی حیات اور تعلیمات میں ہوتا ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ ان قدامت پسند علمار پر اس کا کوئی اثر ہی نہیں ہوا۔ وہ غیر مسلم جو اپنے عقیدے میں راسخ تھے اور وہ جو کبیر صاحب اور گرو نانک کی طرح مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کی قدامت پسندی کو مسترد کرتے تھے۔ وہ ظلم و جور سے اسی طرح بچ سکتے تھے کہ کھلم کھلا تصادم مول نہ لیں ورنہ یوں تو قدامت پسند علما، پر اُس شخص کے خلاف قدم اُٹھاتے تھے جو اعلان کرتا تھا کہ مجھے تو اسلام اور ہندو مت دونوں میں سچائی نظر آتی ہے۔ اِس سلسلے کا ایک مثالی واقعہ کٹھن کے ایک برہمن کا ہے۔ اُس نے مسلمانوں کے ایک اجتماع میں اعلان کیا کہ اسلام سچا دین ہے۔ اس کی وجہ سے ایک بحث چھڑ گئی۔ اخیر میں سکندر لودی نے علمار کا ایک اجتماع کیا۔ جس میں فیصلہ یہ ہوا کہ برہمن سے کہا جائے کہ وہ اسلام قبول کرے۔ اگر وہ انکار کرے تو اُسے قتل کر دیا جائے۔ برہمن نے انکار کیا اور جان کی قربانی دے دی۔ سولھویں صدی کے آخری نصف میں قدامت پسند علما شہنشاہ اکبر کی وجہ سے بہت پریشان ہو گئے کہ وہ اُن لوگوں کی بات سنتا تھا جو معقولات کی روایت کی نمایندگی کرتے تھے۔ اور اس بات سے بھی پریشان تھے کہ شیعہ اثر بڑھ رہا ہے۔

معقولات سے اس خوف کی ایک تاریخ ہے۔ برنی لکھتا ہے کہ سلطان علار الدین کے زمانے میں ایک محدث شمس الدین ترک مصر سے ہندستان آئے کہ دہلی میں علم حدیث کا ایک مرکز قایم کریں اور ان چالاک لوگوں کی روایات پر چلنے سے مسلمانوں کو نجات

دلائیں جو بے دین تھے [35] اسی مورخ نے آگے چل کر محمد تغلق کے متعلق لکھا ہے کہ "وہ اپنے ایام شباب میں جب اُس کے ذہن اور احساسات کی پرورش ہو رہی تھی۔ تو یہ بادشاہ سعد منطقی جیسے ملحد، شاعر عبید جیسے جھوٹے دیندار، نجم انتشار جیسے فیلسوف اور مولانا علیم الدین جیسے سوفسطائیوں کی صحبت میں پڑ گیا اور یہ لوگ اس کی نجی صحبتوں میں شریک ہونے لگے۔ یہ بے شرم لوگ جو معقولات میں غرق اور الجھے ہوئے تھے اور اُن پر ایمان رکھتے تھے،، اُنھوں نے سلطان کو راہِ راست سے بھٹکا دیا۔ [36] اِن "بدعتیوں" اور "فلاسفروں" کے کچھ جانشین بھی رہے ہوں گے لیکن ہم تک اُن کی کوئی اطلاع نہیں پہنچی ہے۔ اس میں کوئی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اکبر کے مشیر اور حامی فیض اور ابوالفضل کا تعلق اسی سلسلۂ دانشوروں سے تھا۔

دانشوروں اور قدامت پسندی کے نمایندوں کے درمیان صلح تو ہو سکتی تھی لیکن صحیح معنی میں کوئی مفاہمت نہیں ہو سکتی تھی۔ صوفیہ کو بھی احساس تھا کہ ہمارے اور سرکاری علمار کے درمیان، ایک خلیج حائل ہے۔ دانش ور اور صوفیہ وحدت الوجود کے نظریہ کو عام طور پر قبول کرتے تھے اور اِس بات سے اُن کی طاقت بڑھ جاتی تھی۔ لیکن پھر بھی وہ اپنے خیالات اور اعتقادات کو اِن کے ذریعہ ایسے معتقدات کی شکل نہیں دے سکتے تھے جو فقہ اور ارکان عبادت کا حصّہ ہوں اور جنھیں اُن کی تائید بھی حاصل ہو۔ قدامت پسند سرکاری علمار کی طاقت اِس بات میں مضمر تھی کہ وہ دعوے سے کہہ سکتے تھے کہ صحیح اعتقاد کیا ہے اور صحیح اعمال کیا ہیں اور وہ مذہبی زندگی کے اُن دونوں میدانوں میں جزئیات پر عمل کرنے کے لیے اصرار کر سکتے تھے۔ اُن کی تمام تر توجہ تقلید پر تھی یعنی صحیح ہدایت پائے ہوئے قدامت پسند علمار سلف جن چیزوں پر یقین رکھتے تھے۔ جو کچھ وہ کہہ گئے ہیں اور جو کچھ انھوں نے کیا اسی پر یقین کیا جائے وہی کہا جائے اور وہی کیا جائے۔ لیکن تقلید پر یہ اصرار کمزوری کا وسیلہ بھی تھا کسی قسم کے انحراف کی اجازت نہیں تھی، اور ہر اختلافِ رائے کو انحراف کا نام دیا جا سکتا تھا۔ کوئی ایسا معتبر اور مستند نہیں تھا جو کسی اختلافِ رائے کے موقع پر فیصلہ کر سکے کہ کون فریق [illegible] پر ہے۔ چنانچہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر بھی نفاق پیدا ہو گیا۔ اسی لیے سرکاری علماء جن کی نمایندگی دربار میں اور شاہی شورہ میں صدر الصدور کرتے تھے ہمہ تن اِس

بات میں مصروف رہتے تھے کہ حاکم کو اپنی طرف کرلیں اور اُس کے بل بوتے پر اُن لوگوں
کو دبائیں جو اِن سے اختلاف رکھتے تھے اور جو ممکن ہے ان کے اثر کو ختم کرنے کی
کوشش کریں۔ ذاتی عناد بھی ظلم و جبر اور تشدّد کا سبب ہوسکتا تھا۔ جیسا کہ مہدویوں
کے معاملے میں مولانا عبداللہ سلطان پوری کے رویہ سے ظاہر ہوا۔

اکبر کو ورثے میں تخت و تاج ملا تو ساتھ ہی کچھ قدامت پسند علماء بھی ملے جیسے
مولانا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی۔ مورخ بدایونی نے جو خود بھی ایک عالم
اور قدامت پسند شخص تھا۔ اِن حضرات کی زندگی کے مختصر سے خاکے پیش کیے ہیں۔
اور اس موقع سے پورا فائدہ اٹھا کر اپنے طنز و مزاح کے خوب خوب تیر چلائے ہیں۔
ہمارے لیے یہ ایک مثال ہیں کہ چند لوگوں کا کردار اور اُن کا عمل کس طرح ایک
خالصتاً دینیاتی نکتے کو ایک بھاری بھرکم دینی اور سیاسی مسئلے میں تبدیل کرسکتا ہے۔

مولانا عبداللہ سلطان پوری بہت ممتاز عالم تھے اور جیسا کہ بدایونی لکھتا ہے
وہ "متشدد سنّی" تھے۔ ہمایوں کے زمانے میں انھیں شہرت حاصل ہوئی اور اسی کے
دورِ حکومت میں اُنھوں پہلی بار اقتدار کا مزہ چکھا کیونکہ ہمایوں اُن کی بہت عزّت کرتا تھا۔
جب شیر شاہ نے ہمایوں کو شکست دی تب بھی مولانا عبداللہ دربار میں اپنی پوزیشن
برقرار رکھنے میں کامیاب رہے۔ ایسا لگتا ہے کہ مولانا نے اپنے آپ کو اتنا جما لیا
تھا کہ شیر شاہ کے جانشین اسلام شاہ نے بھی ضروری سمجھا کہ اُن کے ساتھ خاص
احترام اور عزّت سے پیش آیا جائے حالانکہ وہ مولانا کو" بابر کا پانچواں بیٹا" کہتا
تھا۔ جہاں تک مولانا کا تعلق ہے تو خود اپنی مذہبی بالادستی کی خواہش کے ساتھ
انھوں نے سیاسی امور کو اس طرح ملا دیا کہ وہ جس کو بھی بدعتی سمجھتے تھے اُس پر ظلم و ستم
ڈھانے میں کامیاب ہوگئے۔ اسلام شاہ کے بعد جب ہمایوں نے پھر سے تخت
شاہی پر قبضہ کیا تو مولانا عبداللہ نے اپنی پوزیشن برقرار رکھنے کے لیے بڑی ساز باز
کی لیکن کئی برس تک وہ مورد عتاب رہے۔ لیکن وہ ایک بار پھر دربار میں داخل ہونے
میں کامیاب ہوگئے اور ۱۵۷۲ میں اُن کے سپرد یہ کام ہوا کہ مستحق عالموں اور
علماء دین میں مدد معاش کے طور پر زمینوں کی دوبارہ تقسیم کریں۔ بدایونی نے
انھیں پہلی بار اسی زمانے میں دیکھا تھا۔ مولانا ایک شہ نشین پر بیٹھے ہوئے تھے۔

اور جب نماز کا وقت ہوا تو انھوں نے نیچے کھڑے ہوئے لوگوں کا بلا لحاظ عمر و منصب کوئی خیال نہیں کیا اور وہیں بیٹھے بیٹھے وضو کرنے لگے۔ اگر بدایونی کے قول پر یقین کیا جائے تو مولانا انتہائی متکبر انسان تھے۔ لیکن انھیں مذہبی امتیاز اتنا حاصل تھا کہ کسی میں احتجاج کرنے کی جرأت نہ تھی۔ دربار میں وہ اپنی پوزیشن سنبھالے بیٹھے رہتے۔ بلکہ اس میں اضافہ بھی کر لیتے لیکن شیخ عبدالنبی کے ساتھ اُن کا جو ہنگامہ خیز جھگڑا ہوا وہ بیچ میں آگیا۔ دونوں نے ایک دوسرے کو اتنا بُرا بھلا کہا اور ایک دوسرے پر ایسی غلیظ تہمتیں لگائیں کہ شہنشاہ کی نظر میں دونوں کی شاخ ختم ہوگئی۔ مولانا عبداللہ کے پاس لاہور کے اطراف بڑی جاگیریں تھیں جو انھیں مختلف بادشاہوں نے عطا کی تھیں۔ سب جانتے تھے کہ وہ بہت مالدار آدمی ہیں۔ لیکن لوگ یہ بھی جانتے تھے کہ مولانا نے زکوٰۃ سے بچنے کا ایک طریقہ اختیار کیا ہے۔ اُن کے پاس جو بھی زر نقد اور جائداد تھی اسے وہ سال ختم ہونے سے کچھ پہلے اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیا کرتے تھے اور اس سے پہلے کہ سال پورا ہو اور مال پر زکوٰۃ کا حکم ہو وہ سب کچھ اپنے نام منتقل کر لیتے تھے۔ سب لوگ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ حج اب فریضہ نہیں رہ گیا کیونکہ مکّہ جانے کے لیے ضروری ہے کہ یا تو عیسائیوں کے جہازوں پر سفر کیا جائے یا شیعہ حکمران کے علاقوں سے ہو کر گزرا جائے۔ جب درباریوں نے دیکھ لیا کہ مولانا بادشاہ کی نظروں میں گرنے لگے ہیں تو انھوں نے ہر طرف سے اُن پر ہلّہ بول دیا۔ اُن سے اور شیخ عبدالنبی دونوں سے اکبر کی امامت کے محضر پر دستخط کرنے کو کہا گیا۔ دونوں نے دستخط کر دیے لیکن اس کے بعد مسجد میں بند ہو کر بیٹھ رہے اور کہنے لگے کہ یہ جا پناہ ہے جہاں کوئی داخل نہیں ہو سکتا انھوں نے کہا ہم سے زبردستی دستخط کروائے گئے ہیں "محضر غیر قانونی ہے اور اس کو مسترد کر دینا چاہیے اور یہ کہ بادشاہ الحاد کے چکر میں پھنس کر راہِ راست سے بھٹک گیا ہے۔ اُن کا احتجاج بے نتیجہ ثابت نہیں ہوا اور اکبر اُن کے خلاف بس اتنا ہی کر سکا کہ انھیں حج کے لیے روانہ کر دیا اور حکم دے دیا کہ تا حکم ثانی وہاں سے واپس نہ آئیں (۱۵۸۰ء) اُن کو عرب کے خاص خاص لوگوں اور اداروں کو دینے کے لیے بھاری رقم بھی دی گئی۔

. اکبر کے محضر نے اور اس افواہ نے کہ اُس نے سچے دین کو ترک کر دیا ہے ۔

بے چینی پیدا کر دی اور غالباً اسی سے حوصلہ حاصل کر کے اس کے سوتیلے بھائی مرزا محمد حکیم
نے ایک بار پھر تخت و تاج حاصل کرنے کی کوشش کی۔ جلاوطن علما عرب میں ہندستان
سے آئے ہوئے زائرین میں بے چینی پھیلا رہے تھے اور دو سال کی مدت ختم ہونے سے
پہلے اُنھوں نے یہی مناسب سمجھا کہ واپس پہنچ کر دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کے
لیے گفت و شنید کی جائے۔ یہ دیکھ کر وہ دہشت زدہ ہو گئے کہ اُنھوں نے صورتِ
حال کا اندازہ بالکل غلط لگایا تھا۔ جب وہ احمد آباد پہنچے تو حکم ملا کہ وہیں ٹھہرے رہو۔
دربار کی با اثر خواتین کے ذریعہ درخواستیں پیش ہوئیں لیکن کوئی اثر نہیں ہوا۔ مولانا
عبداللہ اسی جھلاہٹ میں انتقال کر گئے۔ اس الزام کی تحقیقات کا حکم ہوا کہ اُنھوں نے
بہت دولت اکٹھا کی تھی۔ "فتح پور سیکری سے قاضی علی کو حکم ہوا کہ اُن کی جائیداد کی
فہرست تیار کرے۔ وہ لاہور پہنچا اور اُس نے اتنا مدفون خزانہ کھود نکالا کہ اس کے
قفل کو تخیل کی کنجی بھی نہیں کھول سکتی"[54] مولانا جن کو اپنے آبا و اجداد کی قبریں بتایا
کرتے تھے ان میں سونے کی ٹھوس اینٹیں دفن تھیں۔ یہ سونا دوسرے جواہرات اور
وہ زمینیں سب ضبط کر لی گئیں جو اُنھیں عطا ہوئی تھیں۔

شیخ عبدالنبی کی زندگی سے ایک طرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قدامت پسندی کو
کتنا اختیار و احترام حاصل تھا تو دوسری طرف یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مذہب کی طرف
اکبر کا رویّہ کیا تھا۔ شیخ عبدالنبی کا تعلق علما اور صوفیہ کے ایک خانوادے سے
تھا اور ابتدا میں وہ تصوّف کی طرف مائل تھے۔ لیکن تعلیم کی غرض سے جب
اُنھوں نے مقاماتِ مقدسہ کے کئی چکر لگائے تو وہ بہت شدت سے اہلِ حدیث
ہو گئے اور تصوّف کا مسلک ترک کر کے اُنھوں نے طہارت نماز روزے اور پرہیز
گاری کے متعلق احکام پر پورے شد و مد کے ساتھ اصرار شروع کیا۔ ۱۵۷۶ء میں
اُنھوں نے دربار میں رسوخ حاصل کر لیا اور اکبر اُن کا ایسا پکّا مرید ہو گیا کہ وہ مسجد میں
جھاڑو دیتا، اذان دیتا اور نماز کی امامت کرتا اور شیخ سے انتہائی منکسر مزاجی سے
ملتا تھا۔ لیکن شیخ کی جسارت اتنی بڑھ گئی کہ ایک بار بھرے دربار میں اُنھوں نے
اپنے ڈنڈے سے اکبر کی سرزنش کی کیونکہ اُس کے لباس پر زعفران چھڑکا ہوا تھا۔
اُنھوں نے اُس کی خلعت کا ایک ٹکڑا بھی پھاڑ دیا۔ اکبر کو انتہائی دکھ ہوا۔ جب

وہ محل سرا میں گیا تو اپنی ماں سے شکایت کی کہ شیخ خلوت میں فہمائش کر سکتے تھے۔ لیکن یوں بھرے دربار میں میری بے عزتی کیوں کی۔ ماں نے سمجھایا کہ چلو دلی پر اتنا اثر نہ لو کہ آخرت میں نجات کا یہی ذریعہ ہے۔ لوگ تا ابد یہ قصّہ بیان کرتے رہیں گے کہ ایک مفلس ملّا نے کس طرح ایک بادشاہ کو مارا اور باتمیز بادشاہ نے عاجزی سے یہ برداشت کیا۔[9]

لیکن شیخ عبدالنبی اور مولانا عبداللہ نے کچھ ایسا کیا کہ اکبر کے لیے عاجزی کا مظاہرہ کرنا ناممکن ہوگیا۔ صدر الصدور کی حیثیت سے شیخ عبدالنبی نے اس جرم میں ایک برہمن کو سزائے موت کا حکم سنایا تھا کہ ایک مسجد کی تعمیر کے لیے جو سامان اکٹھا کیا گیا تھا اس سے اس نے مندر بنانے کی کوشش کی اور جب اسے رد کا گیا تو اس نے رسول اکرمؐ کی شان میں گستاخی کی۔ ان کا یہ حکم اکبر کو سخت ناگوار ہوا، اب شیخ کے مخالفوں اور دشمنوں کو موقع ہاتھ لگا کہ ان کی پوزیشن کمزور کریں۔ جب (۵، ۱۵۷۶) عبادت خانے میں مباحث شروع ہوئے تو ان لوگوں نے کوئی جتن چھوڑا نہیں کہ شیخ جھلا کر کوئی ایسی بات کہہ دیں یا کر بیٹھیں جو ناگوار خاطر ہو۔ بالآخر جب شیخ نے محضر پر دستخط کی تردید کر دی جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں تو انھیں حرمین شریفین بھیج کر جلاوطن کر دیا گیا۔ واپسی پر وہ ایسے قسمت والے نہیں تھے کہ مولانا عبداللہ کی طرح مناسب موقع پر انتقال کر جاتے اور ذاتی رسوائی سے بچ نکلتے۔ وہ احمد آباد سے فتح پور سیکری آئے اور ایک مرتبہ انھوں نے ایسے سخت الفاظ استعمال کیے کہ اکبر نے اُن کے منھ پر طمانچہ رسید کیا۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد حکم ہوا کہ صدر الصدور کی حیثیت سے انھوں نے جو زمینیں اور پیسہ جمع کیا ہے۔ اس کی تحقیقات کی جائے۔ پتہ چلا کہ انھوں نے انتہائی جانب داری کے اور نامناسب طریقے استعمال کیے تھے۔ اُن سے جواب طلب کیا گیا کہ حج پر جاتے ہوئے انھیں جو رقم تقسیم کرنے کے لیے دی گئی تھی اس کا حساب دو۔ یہاں بھی پتہ چلا کہ انھوں نے غبن کیا ہے۔ انھیں عام مجرم کی طرح قید میں ڈال دیا گیا۔ اور وہیں اُن کا انتقال ہوا۔[10]

مولانا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی کے کردار اور اُن کے کارنامے خاصی حد تک اِن وجوہ کی نشاندہی کرتے ہیں جن کی بنیاد پر اکبر کا یہ فیصلہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ اُس نے نقد کے اعتبار سے اپنے آپ کو اِس کا حق دار تصوّر کیا کہ جب علمائے کے درمیان اختلاف ہو تو مجھے ثالث ہونے کا اختیار ہے۔ اس دعوے کو اُس کی طرف سے کلیہ کی شکل ایک عالم ناگور کے شیخ مبارک نے جو مولانا عبداللہ سلطان پوری کے ہاتھوں مصیبتیں جھیل چکے تھے اور اُن کے بیٹوں فیضی اور ابوالفضل نے دی جو دونوں بہت عالم اور وسیع النظر لوگ تھے۔ بدایونی نے محضر کا متن دیا ہے: —

"...... چوں کہ ہندستان ...... مرکزِ امن و امان اور دائرہ عدل و احسان ہوگیا ہے۔ اس لیے مختلف لوگ خواص اور عوام میں سے، خصوصاً علمائے عرفان شعار اور فضلائے دقائق آشنا کہ ہادیانِ راہ نجات ہیں اور علم پھیلانے والے راستوں کے سالک ہیں عرب اور عجم سے اِس دیار کی طرف آئے اور یہاں توطن اختیار کیا تو جمہورِ علمائے بزرگ جو جامع فروع واصول ہیں اور معقول اور منقول پر حاوی ہیں اور دین و دیانت و صیانت اتصاف رکھتے ہیں۔ اُنھوں نے اِس آیۂ کریمہ: اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اُن کی جو تم میں صاحبِ اقتدار ہیں) پر اور احادیث صحیح "یقیناً روزِ قیامت جو شخص اللہ کو سب سے زیادہ عزیز ہوگا وہ امام عادل ہوگا"، یا "جو بھی امیر کی اطاعت کرتا ہے وہ میری اطاعت کرتا ہے اور جو بھی امیر سے روگردانی کرتا ہے وہ مجھ سے روگردانی کرتا ہے"۔ پر خاصی تدبیر اور کافی تامل اور گہرائی سے غور و خوض کیا اور تیسرے دیگر عقلی اور نقلی دلائل پر مبنی شواہد پر غور کیا جس کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ اللہ کی نظر میں سلطانِ عادل کا مرتبہ مجتہد سے زیادہ ہے۔

"مزید یہ کہ (ہم اعلان کرتے ہیں کہ) حضرت سلطان الاسلام کہف الانام امیرالمومنین ظل اللہ علی العالمین ابوالفتح جلال الدین محمد اکبر بادشاہ غازی خلد اللہ ملکہ بہت عادل اور عاقل اور اللہ کا علم رکھنے والے ہیں۔"

"چنانچہ اگر آئندہ ایسے دینی مسائل پیدا ہوں جن پر مجتہدین کی رائے میں اختلاف ہو اور وہ (بادشاہ) اپنے ذہن ثاقب اور فکر صائب سے معیشتِ بنی آدم اور مصلحتِ انتظامِ عالم کے فائدے کے پیشِ نظر اِس اختلاف رائے میں جو بھی موقف اختیار کر کے حکم فرمائیں تو اِس حکم کا اتّباع تمام لوگوں اور تمام رعایا کے لیے لازم اور حتمی ہوگا۔"

"مزید یہ کہ اگر وہ (بادشاہ) خود اپنی صوابدید کے مطابق ایسا حکم دیں جو احکامِ کتاب (قرآن) کے خلاف نہ ہو اور جس کا مقصد عام لوگوں کی بہبود ہو تو اِس حکم پر عمل کرنا ہر شخص کے لیے لازمی اور حتمی ہوگا اور اُس کی مخالفت آخرت میں قہر کا باعث ہوگی اور دینی اور دینوی نقصان کا باعث ہوگی۔"

"اور یہ سطور صدق وفور اور اللہ کی بزرگی اور اسلام کے حقوق کے اظہار اور اجرا کے لیے تحریر کی گئیں اور ہم علمائے دین وفقہائے مجتہدین کے دستخط سے یہ محضر جاری ہوا۔ بماہ رجب ۹۸۷ھ" (اگست ستمبر ۱۵۷۹ء)

اِس اعلان میں کوئی انقلابی چیز نہیں تھی۔ ۱۵۱۷ء میں سلطان سلیم نے جب قاہرہ پر قبضہ کر لیا تو اُس کے بعد کوئی فرد بھی نہ رہ گیا تھا جو نبو عباس کے خاندان کا فرد ہونے کی حیثیت سے اپنے آپ کو خلیفہ کہہ سکتا اور اب خلافت اسلامی اتحاد کی علامت بھی نہیں رہ گئی تھی۔ اکبر نے بالکل مناسب قدم اُٹھایا کہ اِس روایت کو بالکل ختم کر دیا کہ کوئی طاقت ہندستان کے سلطان یا بادشاہ سے بھی بالاتر ہے۔ پھر اُس نے ایسے اختیار کا بھی دعوہ نہیں کیا تھا جو اُس

سے قبل کے حکمرانوں کے ہاتھ میں نہ رہا ہو۔ قدامت پسندی پر صرف ریاستی اقتدار کے ذریعہ ہی عمل درآمد ہو سکتا تھا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ اگر کسی شخص پر بدعت کا الزام لگایا گیا تو صرف سلطان کے حکم سے ہی اُس کو سزا دی جا سکتی تھی۔ اور سلطان ملزم کو موقع دے سکتا تھا کہ اپنے معتقدات یا اعمال کے متعلق صفائی پیش کرے۔ ایسی بے شمار مثالیں تھیں کہ حکمرانوں نے ملزموں سے کہا کہ اپنی صفائی پیش کریں۔ جو نئی بات تھی وہ صرف اتنی کہ جو ایک چیز چلی آرہی تھی اسے قانونی شکل دینے کی کوشش کی گئی۔ اس میں قدامت پسندی کو کہیں بھی للکارا نہیں گیا۔ لیکن پھر بھی اس کی مخالفت ہوئی اور وہ بھی خاص طور سے آزاد علماء کی طرف سے۔ قرآن اور حدیث سے اکبر جیسے ناواقف شخص کو وہ امام اور مجتہد تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔ ملک کے مختلف حصوں میں بغاوتیں ہوئیں کہ مذہبی امور میں اکبر نے اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے تھے۔ لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ لیکن محضر کو نہ اکبر نے واپس لیا نہ اس کے کسی جانشین نے۔

شریعت کی جس طرح تفسیریں کی جا رہی تھیں اور جس طرح اُس پر عمل درآمد ہو رہا تھا۔ اکبر اور اُس کے آزاد خیال درباریوں نے اُس کے خلاف احتجاج کیا لیکن اُس کی وجہ سے نہ کوئی نیا ماحول پیدا ہوا اور نہ لوگوں میں کوئی نیا رویہ سامنے آیا۔ سولھویں صدی کے اواخر تک جب اکبر اور اُس کے کچھ درباریوں کی آزاد منشی کا دم پھول چکا تو قدامت پسندی نے جلدی ہی ثابت کیا کہ اُس میں کتنی لچک ہے۔ اِس حیاتِ نو کے اکابر ہیں خواجہ باقی باللہ (۱۵۶۳ء تا ۱۶۰۳ء) اور اُن کے شاگرد سرہند کے شیخ احمد (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) خواجہ صاحب ہندوستانی نہیں تھے۔ دہلی میں ان کی زندگی کے صرف آخری چار سال گزرے۔ اُن کے خیالات کی ترویج و اشاعت کی تو شیخ احمد سرہندی نے اور انھوں نے قدامت پسندی کے احیاء کو ایک تحریک کی شکل دے دی۔

شیخ احمد نے اپنی اصلاحی سرگرمیوں کا آغاز چند رسائل کے ذریعہ کیا۔ ان میں سے ایک رسالہ "ردِ روافض" شیعی عقائد کے خلاف لکھا گیا تھا۔ اُس وقت وہ آگرے میں تھے اور فیضی اور ابوالفضل سے تعلقات خوشگوار تھے بلکہ ایک شہادت

کے مطابق اُنھوں نے "تفسیر" لکھنے میں فیضی کی مدد بھی کی تھی [۱۲]۔ لیکن یہ دونوں بھائی دانشوری کی جس تحریک کی نمایندگی کرتے تھے اس سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ وہ ۱۰۰۸ھ مطابق ۱۶۰۰ء میں خواجہ باقی باللہ کے مرید ہوگئے۔ جہانگیر تخت پر بیٹھا تو انھیں موقع ملا کہ امرا ہیں خواجہ صاحب کے اثر سے فائدہ اٹھاکر نقشبندی سلسلے کو مضبوط کریں جس سے اُن کا تعلق تھا۔ جہانگیر کو خود عقائد و اعمال کی تطہیر میں دلچسپی تھی۔ وہ تو اس حد تک گیا کہ مرتضیٰ خاں سے کہا کہ چار ایسے علما کے نام تجویز کرو جو دربار میں واعظین کا کام کریں۔ شیخ احمد مرتضیٰ خاں سے بہ خوبی واقف تھے۔ اُنھوں نے مرتضیٰ خاں کو لکھا کہ چونکہ صلح جو اور معتبر علما کا فقدان ہے اس لیے اگر چار آدمیوں کو مقرر کیا گیا تو یہ لوگ ایک دوسرے سے لڑیں گے اور بس۔ اُنھوں نے تجویز پیش کی کہ صرف ایک عالم مقرر کیا جائے۔ اس سے یہ نتیجہ کوئی اخذ کرے کہ وہ خود اپنی خدمات پیش کر رہے تھے تو غلط نہ ہوگا۔ اس وقت تک وہ ملک کے مختلف علاقوں میں اپنے خلیفہ مقرر کر چکے تھے اور اُن کے ایک بہت جوشیلے مرید کو شاہی فوج میں وعظ دینے پر مقرر کیا گیا تھا۔ لیکن اُن کے ایک خط کی اشاعت کی وجہ سے اُن کے اثر کو صدمہ پہنچا۔ اس خط میں اُنھوں نے اپنے پیر کو لکھا تھا کہ میں کشف کے ایسے تجربے سے گزرا جب میں نے اپنے آپ کو خلفاء راشدین سے بالاتر پایا [۱۳]۔ علمائے اس پر وہ طوفان برپا کیا کہ وہ رہا ہوئے۔ جہانگیر نے اُنھیں خلعت اور خرچ کے لیے ایک ہزار روپیہ دیا۔ اُنھوں نے کہا کہ جہاں تک میرا تعلق ہے تو یہ نظر بندی میرے لیے وجہ ہدایت رہی ہے اور میری اصل خواہش تو خدمت ہے [۱۴]۔ اُنھیں اجازت مل گئی کہ اپنا کام جاری رکھیں۔ اصلاحی تحریک کی رہنمائی کرنے کے لیے وہ بہت موزوں موقف میں تھے۔ اپنی سرگرمیوں کے اس دور میں اُنھوں نے شیعوں اور ہندوؤں کے متعلق اپنے متشدد رویّہ میں خاصی تبدیلی پیدا کی۔

شیخ احمد سمجھتے تھے کہ اخلاقی اور روحانی طور پر اہم ترین بات یہ ہے کہ شریعت پر اس کی تمام تر جزئیات کے ساتھ عمل کیا جائے۔ "شریعت کے احکام کے مطابق عمل پیرائی کے طور پر زکوٰۃ کے لیے ایک حقیر سا سکّہ دینا روزانہ اس

طرح بُری خواہشوں کو دبا دینا چاندی کے دہ ہزار سکّے دینے سے بہتر ہے جو صرف اپنے کو خوش کرنے کے لیے دیے جائیں۔ شریعت کے حکم کے مطابق عیدالفطر کے دن کھانا اُن سالہا سال کے روزوں سے بہتر ہے جو صرف اپنی خواہش کے مطابق رکھے جائیں۔"[16] "رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت پر عمل کرنے کی نیّت سے دوپہر کو جو قیلولہ کیا جائے وہ ایک ہزار راتوں کی شب گزاری سے بالاتر ہے۔ اگر اُس میں یہ اعلاو ارفع کوشش شاملِ حال نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کی پیروی کی جائے۔"[17] ارکان عبادت پر اس سختی سے عمل درآمد روحانی زندگی میں بھی اتنی ہی سخت مطابقت کا آئینہ دار تھا۔ تمام تجربات اور "حالات" کو شریعت کی روشنی میں جانچنا پرکھنا ضروری تھا۔ شیخ احمد نے اُن علمارِ ظاہر کی مذمّت کی "جو صرف اس ناپاک دنیا کے خواہاں ہیں، جن کی صحبت زہرناک ہے اور جن کا تنزّل وبائی ہے۔ ماضی میں جتنی بھی خرابیاں (مسلمانوں پر) نازل ہوئی ہیں وہ اُن ہی لوگوں کی نحوست کی وجہ سے ہوئی ہیں، یہی ہیں جو بادشاہوں کو گمراہ کرتے ہیں اور جو بہتّر فرقے گمراہی کے راستے پر گامزن ہیں وہ اُنھیں علمارِ ظاہر کے مرید ہیں"۔[18] وہ زیادہ نہیں تو کم سے کم اتنی ہی تنقید صوفیہ کی بھی کرتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ صوفیہ کے کشف اور خوابوں کو لوگ معمولی تجربے سے ہٹ کر ایک اعلا تر حقیقت کی بشارت سمجھنے لگے اور اس طرح پرکھ کے تمام معیار الٹ پلٹ گئے بلکہ اس لیے بھی کہ ان عبادتوں اور مجاہدوں کا لوگوں کے ذہنوں پر یہ اثر ہوا کہ شریعت کے احکام کے مطابق نمازوں اور روزوں کی جو اہمیت تھی وہ اُن کی نظر میں کم ہوگئی۔[19]

شیخ احمد کے مزاج اور رویّے میں وہ چیز نہیں تھی جو اہلِ دل کی خصوصیت ہوتی ہے۔ حالانکہ اُن کا دعوہ تھا کہ میں نے صوفیہ کے چار سلسلوں، خاص طور پر نقشبندی سلسلے سے روحانی فیض حاصل کیا ہے۔ لیکن یہ بات اُنھیں یہ کہنے سے نہ روک سکی کہ شیخ جنید اور شیخ بایزید بسطامی بے چارے معاملے کی تہہ تک، ماخذ تک نہ پہنچ سکے اور اس لیے پرچھائیوں میں الجھ کر رہ گئے۔ یا یہ کہ شیخ عبدالقادر جیلانی بہت سی کرامات کا مظاہرہ اس لیے کر سکے کہ جن روحانی قوتوں کا اُن پر نزول ہوتا تھا وہ ناقص تھیں۔ یا یہ کہ ابن عربی کافر تھے۔ غرض کہ اُنھوں نے زمانہ

گذشتہ کے بہت سے شیوخ کے متعلق ایسی باتیں لکھیں کہ لوگوں کو بُرا لگا۔ خود اپنے متعلق اُن کا دعوٰہ تھا کہ میں ایسے درجات پر پہنچ چکا ہوں کہ میری وجہ تخلیق یہ تھی کہ نبیوں حضرت ابراہیم اور حضرت محمدؐ کے کمالات مجھ میں جمع ہو جائیں اور میرے درجات اس لیے ہیں کہ میں محمد رسول اللہؐ کا پیرو اور کاسہ لیس ہوں۔ لیکن اُن کے تمام تر کمالات مجھ میں بلا تفاوت موجود ہیں۔ میں اللہ کا مرید بھی ہوں اور مراد بھی اور اللہ کے لیے میری ارادت میں کوئی متوسل نہیں ہے۔[۲۰] ہم بعد کے ایسے صوفیہ کی مثالیں دے چکے ہیں جو اپنے بلند درجات کے متعلق انتہائی غلو سے کام لیتے تھے اور اپنے کشف اور ملاقاتوں کا ذکر کیا کرتے تھے۔ لیکن اُن میں ایک رکھ رکھاؤ تھا۔ آداب و احترام کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے اور نہ اُنھوں نے اِسے اپنا مشن بنایا کہ اپنے عقائد کو عام مسلمانوں سے منوا کر رہیں گے۔ لیکن شیخ احمد کی خواہش یہی تھی کہ وہ منوا کر رہیں گے۔ وہ وحدت الوجود کے عقیدے کو یکسر مسترد نہیں کر سکے تو انھوں نے کہہ دیا کہ یہ ایک ایسی روحانی کیفیت کا اظہار ہے جو جویائے حقیقت کی راہ میں ایک منزل ہے۔ آخری منزل وحدت الشہود ہے اور اس کے آخری منزل ہونے کا ثبوت خود میرا کشف یعنی روحانی تجربہ ہے۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو اس سے اخذ کیے ہوئے نتائج ہی کی بنیاد پر پرکھی جا سکتی ہے اور شیخ احمد نے نتیجہ یہ اخذ کیا کہ اگر ایک اعلا ترین اور غیر مشروط جذبۂ عبادت کے تحت شریعت پر کاربند ہوا جائے اور اس کے احکام پر عمل کیا جائے تو یہ حصولِ ذات کی اعلا ترین صورت ہے۔ صوفیہ شریعت کے متعلق ابتدا ہی سے یہ تسلیم کرتے تھے کہ اس کی ایک ظاہری شکل ہے اور ایک باطنی حقیقت ہے۔ صوفیہ اسی باطنی حقیقت پر زور دیتے تھے۔ لیکن شیخ احمد کے ذہن میں جو چیز تھی وہ تھی ظاہری شکل یعنی روزے نماز کے قاعدے اور طریقے اور باطنیوں، شیعوں اور ہندوؤں سے نفرت۔ وہ وحدت الشہود کی بات کس نیت سے کرتے تھے اس پر وہ پردہ نہیں ڈالتے:۔

> "آج کل بہت سے لوگ ہیں ..... جو وحدت الوجود میں یقین رکھتے ہیں اور ہر چیز کو "از حق" یا "حق" سمجھتے ہیں۔ اس فریب کے ذریعہ وہ شریعت کے احکام پر عمل کرنے سے گلو خلاصی اختیار کرتے ہیں۔ احکام شریعت

کی طرف اُن کا رویّہ پر مکر ہے اور اپنے مکر کی طرف سے اُن کے دِلوں
کو بڑا اطمینان ہے۔ اگر یہ لوگ احکامِ شریعت کو تسلیم بھی کرتے ہیں
تو بھی انھیں صرف ذریعہ تصوّر کرتے ہیں۔ منزل اُن کے ذہن میں شریعت
کے سوا کوئی چیز ہے..... طریقت اور شریعت مکمل طور پر یکساں
ہیں۔ اِن میں سرِ مو فرق نہیں ہے۔ ان کے درمیان فرق وہی ہے جو
اجمال اور تفصیل میں ہے، جو استدلال اور کشف میں ہے۔ جو چیز شریعت
کے خلاف ہے اُس سے انکار کرنا چاہیئے اور جو حقیقت شریعت سے
مطابقت نہ کرے وہ زندقہ ہے (صالح) لوگوں کو زیب نہیں دیتا کہ شریعت
کو صرفِ نظر کر کے حقیقت کو کہیں اور تلاش کریں"۔[۲۱]

شیخ احمد کی ساری دلیل اُن کے اِس مفروضے کی وجہ سے کمزور پڑ جاتی
ہے کہ ایک متعینہ تضمین رکھنے والی تعریف کی حیثیت سے شریعت کو فلسفیانہ بحث
کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ دراصل اُنھوں نے اُسی خط کی ابتدا میں یہ دعوہ کیا
تھا کہ جو لوگ وحدت الوجود میں یقین رکھتے ہیں۔ وہ اپنے علم کی تکمیل نہیں کرپائے
ہیں۔ اِس لیے جو مسلمان گمراہی میں پڑنا نہیں چاہتے وہ میری تقلید کریں اور
وحدت الشہود کو مانیں۔ بالفاظ دیگر وہ علم باطن کے مقابلے میں مُطلقیت کو
روحانی اعتبار سے زیادہ بلند درجہ دیتے ہیں۔ لیکن شریعت کی اذعانی تاویل اور
علمِ باطن کے درمیان زبردستی کا یہ سمجھوتہ ایک نامیاتی تعلق کی خصوصیات حاصل
نہیں کرسکتا۔

دربار اور درباریوں کے متعلق شیخ احمد کا رویّہ خالصتاً قدامت پسندانہ تھا۔
وہ سمجھتے تھے کہ شریعت قایم کرنے کے لیے ریاست کا اقتدار ناگزیر ہے اور
اِس لیے اُس کے استعمال کی تلقین کرتے تھے۔ غالباً اس میں ان کا اس کے سوا
اور کوئی ذاتی مفاد نہیں تھا کہ مجھے تسلیم کیا جائے۔ لیکن امراء کے نام اُن کے جو خطوط
ہیں اُن میں وہ عزّتِ نفس نظر نہیں آتی جو آزاد علماء کا طرۂ امتیاز تھا۔ اس میں کوئی
شک نہیں کہ یہ ضروری تھا کہ خطوں میں خاص القاب و آداب استعمال کیے جائیں اور
امراء کی صحیح وقت پر صحیح چیزوں کے لیے تعریف کی جائے۔ لیکن اُن کی تعریف اکثر و بیشتر

خوشامد تک پہنچ جاتی ہے اور ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ شریعت کی جس طرح وہ وکالت کرتے ہیں اُس میں دنیوی مفاد کی بو آتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات بہت سوچ سمجھ کر پھیلائی گئی کہ شیخ احمد نے اکبر کے دور کے الحاد کو نیست و نابود کر دیا، دربار کو اپنے آداب و رسوم کی اصلاح کرنے پر مجبور کیا اور فوج اور دربار کے بہت سے مسلمانوں میں مذہب کی روح پھونک دی۔ انھیں "مجدد الف ثانی" اور "امام ربانی" کے بلند بانگ ناموں سے پکارا گیا۔ لیکن اُن کے حق میں صرف ایک ہی بات کہی جا سکتی ہے کہ علما ظاہر نے قدامت پسندی کو جن الجھنوں اور پریشانیوں میں ڈال دیا تھا اُس سے اسے نکالنے کے لیے شیخ احمد نے بڑی پُرجوش کوشش کی اور یہ کہ انھوں نے شیعوں کے خلاف سنیوں کی طرف سے جد و جہد کی، روحانیت اور مذہبی قدامت پسندی کے درمیان ایک کھلا ہوا اتحاد قایم کیا جس سے دونوں کو فائدہ پہنچے اور اسی طرح ریاست اور نقشبندی سلسلے کے درمیان اتحاد قایم کیا۔

اکبر کے انتقال کے بعد قدامت پسندی کو بتدریج بالادستی حاصل ہونے لگی۔ داراشکوہ کے اعتدال پسند اور صوفیانہ میلانات کے باوجود قدامت پسندی نے اپنی جگہ نہیں چھوڑی۔ اورنگ زیب کی یقیناً یہ خواہش تھی کہ شریعت کے مطابق حکومت کرے۔ اِس کے معنی کیا ہیں اس کے متعلق اس کے اپنے خیالات تھے۔ فتاوائے عالمگیری کے ذریعہ اُس نے فقہ کی تدوین کی لیکن اِس میں کوئی اضافہ یا تبدیلی نہیں ہے۔ جس کا سراغ لگا کر یہ کہا جا سکے۔ یہاں ہندستانی مسلمانوں کے خاص رسوم یا طرزِ زندگی یا حالات کا اثر نظر آ رہا ہے۔ اُس کا دورِ حکومت اس نظام کا آخری دور تھا جس میں قدامت پسندی ریاست کی تائید کرتی تھی اور ایک سیکولر آلے کی حیثیت سے ریاست قدامت پسندی کو برقرار رکھنے اور اُسے مضبوط تر کرنے کے لیے اپنی طاقت کو استعمال کرتی تھی۔ لیکن ہم ایک بار پھر اس بات کو دہرانا چاہتے ہیں کہ یہاں قدامت پسندی کا مطلب ہے اسلامی عقیدے کی ایک خاص تاویل و تفسیر اور زندگی کے اُن مسائل اور حالات پر اُن کا اطلاق جو اِن فقیہوں کی تصانیف میں نظر آتا ہے جنھیں ہندستان کے علما تسلیم کرتے تھے۔ یہ سمجھنا کسی طرح بھی صحیح نہ ہوگا کہ زیادہ تر مسلمان "قدامت پسند" تھے یا یہ کہ اِس فقہی قدامت پسندی کی

اصولاً اور عملاً کوئی مخالفت نہ کرتا تھا جس کا دعوہ یہ تھا کہ اسلام کی واحد صحیح تاویل وہی کرتی ہے۔

ہم نے اب تک شیعوں کے اعتقادات سے بحث نہیں کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندستانی مسلم قدامت پسندی نے اُن کے متعلق سوچنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں محسوس کی تھی سوائے نظریاتی طور پر۔ اسمٰعیلی شیعوں کا ایک انتہا پسند فرقہ تھا۔ اُنھوں نے دسویں صدی میں سندھ میں اپنے عقائد کی ترویج و اشاعت کا کام شروع کیا اور ایک آزاد ریاست قایم کر لی جس کا دارالسلطنت ملتان تھا۔[۱۱] محمود غزنوی نے گیارہویں صدی کے شروع میں ملتان کو فتح کیا، اسمٰعیلیوں کا قتل عام کیا اور اُنھیں منتشر کر دیا۔ محمود کے انتقال کے بعد اُس کی سلطنت کمزور پڑ گئی تو اسمٰعیلیوں نے کھویا ہوا علاقہ پھر واپس لے لیا اور ملتان اور سندھ میں اپنے قدم جمائے۔ محمد غوری نے جب شمالی ہندستان کو فتح کرنے کی مہم شروع کی تو پھر اسمٰعیلیوں کا قتل عام کیا اور نتیجے میں ایک اسمٰعیلی کی ہاتھوں قتل ہوا۔ اس کے بعد زیادہ تر اسمٰعیلی روپوش ہو گئے اور ہندوؤں کے بھیس میں رہنے لگے۔ لیکن رضیہ سلطان کے دورِ حکومت میں اُنھوں نے دہلی پر حملہ منظم کیا۔ منگولوں کے حملے کی وجہ سے اسمٰعیلیوں کو دوبارہ بھاگ کر ہندستان آنا پڑا۔ اب اُن کے اثر اور تعداد میں خاصا اضافہ ہوا جن کی وجہیں یہ تھیں: نئے آنے والے اپنی پُرانی برادری میں مدغم ہوگئے اور اُن کے اعتقادات میں ایک ایسی بات پیدا ہوگئی جو اسمٰعیلیہ، تصوف اور ہندومت کے درمیان ایک جوڑنے والی کڑی ثابت ہوئی۔[۱۲] ایسا لگتا ہے کہ یہ لوگ اپنے خیالات کی ترویج میں بہت سرگرم عمل تھے۔ کیونکہ فیروز تغلق کو اُنھیں دبانا پڑا اور اُن کی کتابیں جلانا پڑیں۔

قدامت پسند سنیوں کا کہنا تھا کہ اسمٰعیلی کھلم کھلا دشمن ہیں۔ وہ جہاں بھی نظر آئیں اُنھیں بلا جھجھک اور بے دریغ قتل کر دینا چاہیئے۔ لیکن شیعوں کا اصل فرقہ اثنا عشری تھا جسے اس آسانی سے ختم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ سولہویں صدی میں صفوی دورِ حکومت میں ایران شیعہ ریاست ہو گئی۔[۱۳] ہندستان میں بیجاپور کے یوسف عادل شاہ نے ۱۵۰۲ء میں[۱۴] اور احمد نگر کے برہان نظام شاہ نے ۱۵۳۷ء میں اثنا عشری عقیدے کو اپنی ریاستوں کا مذہب قرار دیا۔ ۱۵۱۲ء میں سلطان قلی نے

گولکنڈہ سلطنت کی بنیاد رکھی۔ وہ اس وقت تک شیعہ ہو چکا تھا اور اسی صدی کے وسط میں چک خاندان نے جو شیعہ تھا کشمیر میں اپنی حکومت قایم کی۔ مغل بادشاہوں کی شیعہ بیگمات تھیں اور ہمایوں لوچودہ برس تک شاہ ایران کا مہمان رہ چکا تھا اور اس پر مسلسل دباؤ پڑتا رہتا تھا کہ شیعہ ہو جائے۔ مغل دربار کے امرا میں بہت سے شیعہ تھے اور ایران سے شیعہ برابر ہندستان چلے آرہے تھے۔ قدامت پسند ان حالات سے بہت پریشان تھے اور وقت کے ساتھ یہ بحث بہت شدّت اختیار کرتی گئی۔

سنی حنفی قدامت پسندی اور تصوّف کی طرح اثنا عشری عقائد کا جنم بھی ہندستان کے باہر ہی ہوا تھا۔ خدا ان دونوں پر رحم کرے لیکن سنّیوں اور شیعوں کے درمیانی اختلافات کو معقول بحث کے دائرے کے حدود کے اندر رکھنا تقریباً ناممکن ہے کیونکہ بہت سے شکوک اور تعصّبات بوئے گئے ہیں اور جھگڑوں کی یادیں ذہنوں میں محفوظ ہیں۔ ایک معروضی پرکھ کے لیے یہ یاد رکھنا مفید ہوگا کہ رسول اللہؐ کے انتقال کے فوراً بعد ہی جانشینی کا سوال اُٹھ کھڑا ہوا اور جلد ہی اُس نے اقتدار کی رسہ کشی کی صورت اختیار کر لی۔" ایسا لگتا ہے کہ قانونی نظام اور مذہبی عقیدے کے فروغ کو کم و بیش ہمیشہ انفرادی پیش قدمی کے لیے چھوڑ دیا گیا، کبھی کبھی اعتدال پسندی کے ساتھ اس پیش قدمی کی سرپرستی ہوتی تھی لیکن کبھی کبھی اس پر پابندیاں بھی عائد کی جاتی تھیں۔ شیعوں نے غدیرِ خم کی روائت کو فروغ دیا جہاں اُن کے کہنے کے مطابق رسول اللہؐ نے حضرت علی کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اور بے چینی بڑھتی گئی، شیعوں کے اس خواب نے آبادی پر زبردست اثر ڈالا کہ اہل بیت میں سے ایک بزرگ ہستی حکومتِ الٰہیہ قایم کرے گی اور " دنیا عدل و مساوات سے اسی طرح معمور ہو جائے گی۔ جیسے وہ ہمیشہ سے ظلم اور ناانصافی سے معمور رہی ہے"

" ابتدائی شیعیت ..... ایک ایسی ابتر اور غیر متشکل جماعت تھی جس میں انتہائی مختلف آرا، کو دیکھا جا سکتا ہے" دائیں" بازو پر وہ گروہ تھے جو سنّیوں سے صرف اس حد تک مختلف تھے کہ وہ امامت کے تصوّر کو قبول کرتے تھے یعنی

دوسرے لفظوں میں ایک دینی آدرش کی حد تک مختلف تھے اور بائیں انتہاپسند بازو پردہ مقبولِ عام انتہاپسند فریق تھے جنھوں نے دراصل ابتدائی عیسائی اور غناسطی رجحانات کو ملاکر ایک نئی اسلامی شکل دے دی تھی۔"[40]

آہستہ آہستہ شیعہ عقائد واضح ہونے لگے۔ اکثریت کے عقائد سے ہر چیز میں اختلاف تھا۔ یہاں تک کہ قرآن کے متعلق شیخ ابوجعفر محمد بن علی القمی المعروف بہ شیخ صدوق (وفات ۱۹۹۱ء) نے اپنی تصنیف رسالۃ الاعتقادات، الامیامیہ[47] میں لکھا کہ اللہ نے اپنے رسول حضرت محمدؐ پر جو قرآن نازل کیا تھا وہ وہی ہے جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اور وہ اس سے زیادہ نہیں ہے، لیکن" وحی کا جس قدر نزول ہوا ہے سب موجودہ قرآن میں نہیں ہے۔" بہت سی ایسی حدیثیں ہیں" جو سب کی سب وحی ہیں لیکن قرآن کا جزو نہیں ہیں۔ اگر ہوتیں تو یقیناً اس میں شامل ہوتیں اور اس کے باہر نہ ہوتیں۔"[48] لیکن اصل سوال امامت کا ہے۔" ہم سمجھتے ہیں کہ اللہ نے دنیا کو اُن کے (رسول اکرم کے) لیے اور اُن کے اہل بیت کے لیے خلق کیا۔" اِن (اماموں) کے متعلق ہمارا ایمان یہ ہے کہ یہ اولی الامر ہیں۔ اللہ نے اُنھیں کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ وہی لوگوں کی گواہی دیں گے، وہی اللہ کی طرف جانے والی راہ کے ابواب ہیں اور وہی ہادی، وہی اُس کے علم کے راز داں ہیں اور وہی اس کی وحی کے شارح ہیں اور وہی اُس کی توحید کے ستون ہیں۔ وہ معصوم ہیں۔ وہ معجزن نما ہیں اور اِس زمین پر لوگوں کی حفاظت کرتے ہیں ......" بالآخر اللہ اپنے دین کو آشکارا کرے گا اور امام مہدی کی شکل میں بارھویں امام کا ظہور ہوگا جنھیں قایم اور منتظر بھی کہا جاتا ہے اور پھر حق کی فتح ہوگی۔"[48] جو شخص بھی" ائمہ کے درجات کے متعلق، اُن کی معصومیت سے انکار کرتا ہے۔ وہ اُنھیں پہچانتا نہیں اور ایسا شخص کافر ہے۔" اور وہ لوگ بھی کافر ہیں، جو" عقیدے میں غلو سے کام لیتے ہیں۔" (غلاۃ جو حضرت علی کو خدا یا پیغمبر مانتے تھے) اور" وہ بھی جو تفویض میں یقین رکھتے ہیں۔" (یعنی مفوضہ جن کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے رسول کو اور حضرت علی کو پیدا کیا اور پھر اپنے سارے اختیارات ان دونوں کو تفویض کر دیے)[49]۔ کافروں کے علاوہ ظالم بھی ہوتے ہیں یعنی گمراہی میں مبتلا لوگ" وہ غیر امام جو امامت کا دعوہ کرتا ہے۔

وہ ملعون ظالم ہے۔ اور وہ جو ناحق دار کی طرف امامت کو منسوب کرتا ہے وہ بھی ملعون و ظالم ہے اور رسول اللہ نے فرمایا ہے "میرے بعد جو علی کی امامت سے انکار کرے گا وہ میری نبوّت سے انکار کرے گا۔ اور جو میری نبوّت سے انکار کرے گا وہ اللہ کی ربوبیت سے انکار کرے گا۔"[۳۰]

دنیا جیسی کہ ہے اور لوگ جیسے ہیں یہاں سیاسی اقتدار کا حصول اور اس کو استعمال کرنے کا حق اور آزادی کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ شیخ صدوق نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ امیرالمومنین کی شہادت کے بعد اُن کے بڑے بیٹے امام حسن کو اُن کی بیوی نے زہر دے کر شہید کر دیا۔ اس کے بعد انھوں نے تو آئمہ کی فہرست دی ہے۔ جنھیں اقتدار کا غلط استعمال کرنے والوں نے شہید کر دیا۔ ظاہر ہے اس میں سر فہرست شہید کربلا ہیں[۳۱] شیعوں نے اس بات کو اپنے عقیدے کا جزو بنا لیا ہے کہ ایک معاملے میں بنو امیہ کے حاکم نے اور دوسروں کے معاملے میں عباسی حکمرانوں نے بالارادہ یہ جرم کیا اور یہ کہ کسی بھی امام کی وفات قدرتی طور پر نہیں ہوئی۔ اس عقیدے کی وجہ ظاہر ہے کہ شیعہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے اختیار غصب کیا انھوں نے مسلمانوں کو اصولِ اسلام کے مطابق زندگی بسر کرنے سے محروم کر دیا۔ وہ دین کے دشمن ہیں اور اس لیے اُن سے کسی قسم کا سمجھوتہ ممکن نہیں۔ بدقسمتی یہ ہے کہ انھوں نے پہلے تین خلفاء کو بھی ظالمین میں شامل کر لیا ہے۔ اُن کے ساتھ یہ انصاف کی بات نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے زیادہ بُری بات یہ ہوئی کہ اس رویّہ نے عام غیر شیعہ مسلمان کو یہ محسوس کرنے سے باز رکھا کہ بنو امیہ اور بنو العباس نے واقعی عامۃ المسلمین کو تمام سیاسی اور معاشرتی حقوق سے محروم کر دیا تھا اور حالانکہ ان لوگوں نے عالمِ اسلام کی سرحدیں بہت وسیع کر دیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے خاندانی مفاد کی قربان گاہ پر اسلام کی بہت سی روحانی اور اخلاقی قدروں کو قربان کر دیا۔ ائمہ کو اللہ کی طرف سے دیئے گئے مکمل اختیار پر اصرار کر کے شیعہ اُن تمام لوگوں سے اپنی بیزاری اور دوری کا اعلان کرتے ہیں۔ جنھوں نے ائمہ کو اللہ کی طرف سے دیے ہوئے اختیارات سے محروم کیا اور اس طرح

اُن لوگوں سے بھی دوری اور بیزاری کا اعلان کرتے ہیں جنھوں نے کھل کر اِس بات کی مذمت نہیں کی اور اِس طرح اُس ظلم میں مدد کی۔ وقت کے گزرنے کا اس رویّہ پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ اِس اصول کو تبرّا کہا جاتا ہے۔ ایک باغی اقلیت کی حیثیت سے اپنی بقا کے لیے شیعوں نے ایک دوسرے اصول پر بھی عمل ضروری سمجھا اور وہ ہے تقیّہ کا اصول یعنی اپنے عقاید چھپانا۔ اگر خوف کی وجہ سے شیعہ اپنے مذہب کو چھپاتے تو پھر لازمی طور پر ایسا رویّہ پیدا ہوتا کہ اُن کی اخلاقی قوّت ختم ہو جاتی۔ اُنھوں نے اس راستے سے گریز کیا۔ "جب تک امام قایم کا ظہور نہیں ہوتا تقیہ واجب ہے اور اُسے ختم کرنا جائز نہیں ہے۔ امامِ قایم کے ظہور سے پہلے جو اِسے ترک کرتا ہے وہ یقیناً اللّٰہ کے دین سے .... ۔ اور ائمہ کے دین سے باہر ہے اور اللّٰہ اور اُس کے رسول اور ائمہ سے روگردانی کرتا ہے"[۵۶]

شیخ صدوق نے اپنے رسالہ میں توحید سے بحث کرتے ہوئے قدامت پسند سُنّی نقطۂ نظر سے دو اختلافات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اللّٰہ کو دیکھا نہیں جا سکے گا اور دوسرا یہ کہ چونکہ خدا قادرِ مطلق ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان بالکل بے اختیار ہے۔ لیکن اس رسالے میں عدل پر وہ زور نہیں ہے جو بعد میں شیعہ عقاید میں نظر آتا ہے جس کی بنیاد پر یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ انسان محدود حد تک صاحبِ اختیار ہے۔ امام حسین کی شہادت نے بھی بعد میں جو معنی اختیار کیے وہ ابتدا میں اتنے نمایاں نہیں تھے۔ اُس وقت انھیں اِس طرح پیش نہیں کیا جاتا تھا کہ سیاسی مفاد کے سامنے وہ ایک بے بس شہید تھے۔ وہ جانتے تھے کہ کیا ہونے جا رہا ہے اور انھوں نے عالمِ اسلام کے گناہوں کا کفارہ ادا کرنے کے لیے بالارادہ مصائب اور موت کو قبول کیا۔

کچھ سُنّی حنفی مسلمان جنھیں تفضیلہ کہا جاتا ہے۔ رسول اللّٰہ کے صحابہ میں حضرت علی کو افضلیت دیتے ہیں۔ بھاری اکثریت ہمیشہ سے اہلِ بیتِ رسول کا زبردست احترام کرتی رہی ہے اور عام طور پر سادات کی عزّت کرتی ہے اور بغیر کسی ذہنی تحفظ کے امام حسین کی شہادت کی یادگار منانے میں شامل رہتی ہیں۔ ظاہر ہے قدامت پسندوں کو شیعہ عقیدے کی تقریباً ہر بات پر سخت اعتراض رہا ہے۔ وہ رسول اللّٰہؐ

کے اہل بیت کے خلاف، حضرت علی اور امام حسین کے خلاف یا اور ائمہ کے خلاف تو کچھ کہہ نہیں سکتے تھے اس لیے اُنھوں نے رسول اللہ کی جانشینی اور صحابہ کے درجات کو حملے کا ـــــ یا جوابی حملے کا ـــــ نقطۂ آغاز بنایا۔ اُن کی دلیل تھی کہ تمام صحابہ ـــــ لیکن اُن کا مطلب دراصل تھا خاص طور پر رسول اللہ کے بعد کے تین خلفاء ـــــ یکساں عزت و احترام کے مستحق ہیں، یہ کہ تاریخ گواہ ہے کہ ان کا انتخاب بالکل صحیح اور جائز تھا اور یہ کہ صحابہ کی شان میں کسی قسم کی گستاخی کو مسلمانوں کو برداشت نہ کرنا چاہیے۔ اس طرح شیعوں کے تبرے کا جواب اُنھوں نے مدح صحابہ سے دیا۔ اگر اس طرح جانشینی کا سوال اسلام کے اصول دین کی سطح پر پہنچ جاتا ہے تو کوئی بات نہیں۔ قدامت پسندوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ چونکہ شیعہ تقیہ میں یقین رکھتے ہیں اس لیے خود اُن کے عقیدے کے مطابق وہ بالکل جھوٹے ہیں جن پر اعتماد نہ کرنا چاہیے۔

شیعوں اور سنیوں کے درمیان اختلافات اور جھگڑے بعد کی پیداوار ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ شیخ احمد نے اپنے کام کا آغاز شیعوں کے خلاف ایک رسالہ لکھ کر کی اور اُس کی وجہ سے اُنھیں اپنی پوزیشن قایم کرنے میں مدد ملی ہوگی۔ اُن کے ایک ہم عصر کشمیر کے شیخ یعقوب صرفی کو بڑا اونچا مقام دیا جاتا ہے کہ اُنھوں نے سُنّی حنفی مسلمانوں کی دفاع میں بہت کام کیا جس سے متاثر ہو کر بالآخر اکبر نے کشمیر پر قبضہ کر لیا۔ لیکن مغل بادشاہ جس میں اورنگ زیب بھی شامل ہے، جب اپنے اعلا عہدے داروں کا انتخاب کرتے تھے تو سب سے پہلے خود اپنے مفاد کو دیکھتے تھے وہ قدامت پسند علماء کی اس تنبیہ سے زیادہ متاثر نہیں ہوتے تھے کہ شیعوں پر بھروسہ نہ کرنا چاہیے۔

حواشی

۱- یہاں مراد غالباً اکبر سے ہے جس نے حکم دیا تھا کہ شیخ کو گجرات سے اجمیر اس کے دربار میں لایا جائے۔

۲- یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ ملا زادہ سے مراد کون شخص ہے۔

۳- مجالس حضرت بندگی میاں مصطفےٰ گجراتی، مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن ۱۳۶۷ھ
شیخ مصطفےٰ گجراتی کے متعلق مختصر سا ذکر برنی کے یہاں بھی ملتا ہے اور یہ بھی کہ اکبر کے حکم سے انھیں اجمیر لایا گیا تھا۔ اور یہ بھی کہ مہدوی عقیدے پر مباحثہ بھی ہوا تھا۔

۴- فرشتہ جلد ۱ ص ۲۹۲

۵- برنی ص ۲۹۱

۶- ایضاً ص ۲۶۵

۷- یہ رائے صرف مولانا عبداللہ کی نہیں تھی بلکہ قدامت پسندی کی یہی پوزیشن تھی۔ انیسویں صدی کے شروع میں اس پر زور دیا گیا کہ حج واجب ہے اور سید احمد شہید کچھ لوگوں کا قافلے کر حج کے لیے گئے۔ لیکن حج پر لوگ ہر زمانے میں جاتے رہے۔

۸- بدایونی جلد II ص ۳۱۱

۹- شاہ نواز خاں: ماثر العلماء۔ ببلوتھیکا انڈیکا جلد I ص ۵۶۱

۱۰- بدایونی جلد II ص ۳۱۱ جلد III ص ۹

۱۱- ایضاً جلد I ص ۷۱ – ۲۷۰

۱۲- محمد اکرام: رود کوثر، تاج آفس کراچی ص ۱۴۸

۱۳- دیکھیے باب ۲۱
۱۴- مکتوبات امام ربانی، نول کشور پریس لکھنؤ جلد I خط نمبر ۱۱
۱۵- تزک جہانگیری ترجمہ راجرس۔ لندن ۱۹۱۴ — ۴۰۸
۱۶- مکتوبات جلد I خط نمبر ۵۲
۱۷- مولانا محمد میاں: علماء ہند کا شاندار ماضی، الجمعیۃ پریس دہلی
۱۸- مکتوبات جلد I خط نمبر ۴۷
۱۹- ایضاً جلد I خط نمبر ۵۲
۲۰- معارج الولایت میں شیخ عبدالحق محدث کے ذکر میں ان کا ایک طویل خط نقل کیا ہے جو انھوں نے شیخ احمد کو لکھا تھا اور ان کے دعووں پر تنقید کی تھی۔ "حضرت باقی باللہ نے آپ کی بہت مدد کی تھی اور لوگ اس سے بخوبی واقف ہیں اور ان میں سب سے زیادہ واقف میں ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ اگر جسمانی طور پر آج بھی ہوتے تو انھیں یہ الفاظ مناسب نہ لگتے اور انھیں کوئی بھی مناسب نہیں سمجھ سکتا"، جلد II ص ۱۲۴
۲۱- مکتوبات جلد I خط نمبر ۴۳
۲۲- اسمٰعیلیہ تاریخ اور عقائد کے لیے بمبئی کی اسمٰعیلی سوسائٹی کی کتابیں دیکھیے۔

23. W. Ivanow, Brief Survey of the Evolution of Ismailism.

۲۴ یوسف عادل شاہ (۱۴۸۹ء تا ۱۵۱۰ء) ظلم و تعدی سے بہت دور رہتا تھا۔ اس کا بیٹا اسمٰعیل عادل (۱۵۳۵ء تا ۱۵۵۷ء) سنی تھا۔ اس کا بیٹا علی عادل (۱۵۵۷ء تا ۱۵۰۹ء) کٹر قسم کا شیعہ تھا کہ اس نے سرعام تبرے کی ابتدا کرادی۔ یعنی اولین تین خلفاء اور ان کے مویدین سے برأت اور اپنی لاتعلقی کا اظہار کرنا۔

25. Ivanow, P 4-6

26. Translated and edited by Asaf A. Fyzee, under the title 'A Shiite Creed, Published for the Islamic Research Association, Bombay, by the Oxford University Press, 1942.

۲۷- ایضاً ص۹۵

۲۸- ایضاً ص۱۰۰

۲۹- امامت کے مسئلے پر سترھویں صدی کے مباحث کے متعلق ڈی۔ایم ڈانلڈسن کی کتاب دیکھیے The Shiite Religion تمام مستند شیعہ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اماموں کا تقرر خود اللہ کے لیے ضروری تھا اور عقل اور احادیث دونوں سے اس کا وجود ثابت ہے۔ "آیاتِ قرآنی میں بہت اجمال ہے اور زیادہ تر احکام بہت واضح نہیں ہیں۔ اس لیے اللہ کی طرف سے نامزد مستند شارح قرآن کا ہونا ضروری تھا۔ جو اُن احکام سے فقہی اصول مرتب کرے اور نتائج اخذ کرے۔" "ائمہ اللہ اور انسان کے درمیان وسیلہ ہیں۔ ان کی شفاعت کے بغیر انسان عذابِ الٰہی سے بچ نہیں سکتے۔" (ص۳۴۴)

۳۰- فیضی ص۲-۱۰۱

۳۱- ایضاً ص۱۱۱

باب بارہ

مدبر اور ناظم
اکبر

چودھویں صدی میں دہلی سلطنت پر زوال آگیا اور بہت سی لڑائیوں کے بعد شمالی ہندستان میں لودی سب سے طاقت ور قوت کی حیثیت سے ابھرے (۱۴۵۱ء یا ۱۵۲۶ء) لیکن تنظیم اور وسائل میں یہ اتنے مضبوط نہیں تھے کہ اپنے پیر جما سکتے۔ چنانچہ بابر نے ایک مختصر سی فوج لیکن جنگ کی نئی تدابیر کے ذریعہ لودی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ بابر کو موت نے اتنا موقع نہیں دیا کہ مغل اقتدار کی بنیادوں کو مضبوط کرتا اور اس کا بیٹا ہمایوں اپنی سلطنت کے باہر زیادہ دن تک حاکم بنا رہا۔ (۱۵۴۰ء تا ۱۵۵۵ء) اور خود ملک کے اندر کم دن تک (۱۵۳۰ء تا ۱۵۴۰ء اور ۱۵۵۵ء تا ۱۵۵۶ء) شیر شاہ سوری۔ (۱۵۴۰ء تا ۱۵۴۵ء) نے اسے ملک سے باہر بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ شیر شاہ زبردست مدبر، جنرل اور ناظم تھا۔ اپنی مختصر سی مدتِ بادشاہت کے باوجود اسے ہندستانی مسلم تاریخ میں بڑا اونچا مقام حاصل ہے۔ اس کے جانشین اس کے وراثت کے شایانِ شان نہیں نکلے۔ چنانچہ ہمایوں کو پھر واپس آکر اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔

جب ۱۵۴۱ء میں ہمایوں ہندستان سے بھاگ رہا تھا تو اس وقت اپنے بھائی ہندال کے روحانی پیر کی بیٹی حمیدہ بانو سے شادی کر لی۔ ۱۵۴۲ء میں سندھ کے مقام امرکوٹ میں اس کے یہاں بیٹا پیدا ہوا جس کا اکبر نام رکھا گیا۔ اس زمانے میں وہ فرار کی تمام تر دشواریوں میں گھرا ہوا تھا۔ بیٹے کی پیدائش غالباً اس نااہل شخص کی تاریک راتوں میں روشنی کی کرن ثابت ہوئی۔ ان حالات میں اسے ایک نیک شگون ہی سمجھا گیا ہوگا۔ لیکن اکبر کی پیدائش سے باپ کی مشکلوں میں شاید اضافہ ہی ہوا ہوگا

یہ لڑکا ان حالات سے بچ کر نکل آیا تو یہ ایک عجوبہ تھا۔ لیکن اس کا سہرا حرم کی عورتوں اور خاص طور پر اکبر کی کھلائی ماہم رنگا کے سر ہے۔ عام خیال تو یہی ہے کہ جس بچے کی نشوو نما غیر یقینی حالات کے درمیان ہوگی وہ آگے چل کر کمزور، خود غرض اور دغا باز ہوگا یا سخت دل، ضدی اور موقع پرست ہوگا کیونکہ اُسے احساس رہے گا کہ زندگی کا سفر اسی طرح طے کرنا ہوگا جیسے طوفانی دریا کو پار کرنا ہوتا ہے۔ جو قوتیں سرگرم عمل تھیں وہ اکبر میں ایک قسم یا دوسرے قسم کی خصوصیات پیدا کر سکتی تھیں۔ لیکن وہ بڑا ہوا تو ایسا لگا کہ وہ ان حالات کا تابع نہیں تھا، وہ آزاد فرد تھا۔ لڑکپن میں وہ پڑھنے لکھنے کی عام چیزیں" اسے بالکل نہ بھاتی تھیں۔ الف بے پڑھنے کے بجائے اُسے گھوڑے کی سواری شکار اور فوجی مشقوں کا زیادہ شوق تھا۔ ابھی تیرہ برس سے کچھ ہی زیادہ کی عمر ہوئی تھی کہ ۱۵۵۶ء میں وہ تخت پر بیٹھا اور چار برس تک بیرم خاں اس کا اتالیق رہا۔ بیگمات کا وہ چہیتا تھا۔ ابھی صرف پندرہ ہی برس کا ہوا تھا کہ اس کے چچا ہندال کی بیٹی سے اس کی شادی کر دی گئی۔

اکبر" اپنے دادا اور باپ کی طرف سے" بادشاہ تھا۔ اس کے باپ کے انتہائی وفادار لوگ اُس کی "سلطنت" کا کام سنبھالے ہوئے تھے۔ مگر اس کے سوا اس کے پاس کچھ نہ تھا۔ پنجاب میں سکندر سُور، دہلی اور آگرے میں ہیمو، چنار میں عادلی اس سے نبرد آزمائی کے لیے کمربستہ تھے۔ جیتنے والے کے ہاتھ کچھ زیادہ آنے والا بھی نہیں تھا۔ کیونکہ شیر شاہ کی سلطنت پوری طرح منتشر ہو چکی تھی۔ جس کو بھی اس پر قبضہ کرنے کی امنگ ہو اُسے نئے سرے سے اسے فتح کرنا تھا۔ سکندر سور اور عادلی سلطنت بنانے والے لوگ نہیں تھے۔ ہیمو بہادر اور حوصلہ مند تھا اور اپنے رقیبوں کے مقابلے میں اُس کی فوج بھی بڑی تھی۔ لیکن علم کسی کو نہیں تھا کہ اُس میں تدبر کی خصوصیت بھی ہے کہ نہیں اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا تھا کہ اُس کے مسلم مددگار کب تک اس کے وفادار رہیں گے۔ ہوا یوں کہ پانی پت کے میدان میں (۵ نومبر ۱۵۵۶ء) وہ ایسا زخمی ہوا کہ جانبر نہ ہو سکا اور اس کی فوج تتر بتر ہو گئی۔ سکندر ایک فیصلہ کن لڑائی کے لیے کافی فوج نہ جمع کر سکا اور عادلی نے ایک اور حریف سے لڑتے ہوئے جان دے دی۔ اب اکبر کے مستقبل کا انحصار پوری طرح اس بات پر تھا کہ کیا وہ اس موقع

سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اب اس کا کردار ابھرنے لگا اور بہت تیزی سے اس کے نئے نئے پہلو سامنے آئے۔ ۱۵۶۰ء میں اس نے بیرم خاں کی سرپرستی کو ختم کیا اور پھر اپنے سوتیلے بھائیوں اور شاہی حرم میں ان کے مددگاروں کے خلاف جم گیا۔ ۱۵۶۲ء تک وہ بڑی مضبوطی سے اپنے پیر جما چکا تھا۔

اکبر کی فتوحات پرانے اور فوجی اعتبار سے اہم اور ناگزیر راستے ہی پر چلیں۔ مشرق اور جنوب دونوں طرف اس کی فوجیں تجارتی راہوں کے ساتھ ہی ساتھ آگے بڑھیں۔ سوری سلطنت جن علاقوں پر مشتمل تھی وہ اس نے فتح کر لیے۔ گوالیار (۱۵۵۶ء) مالوہ (۱۵۶۱ء) چنار (۱۵۶۱ء) گونڈ سلطنت (۱۵۶۴ء) چتوڑ (۱۵۶۸ء) رنتھمبور (۱۵۶۹ء) کالنجر (۱۵۶۹ء) گجرات (۱۵۷۲ء) سورت (۱۵۷۳ء) بہار (۱۵۷۴ء) بنگال (۱۵۷۶ء) اس کے قبضے میں آگئے۔ ۱۵۶۳ء میں شمال مغرب کی طرف گکھروں کے خلاف فوج بھیجنی پڑی۔ کابل، قندھار اور ہرات کے ساتھ مل کر یہ خاصا بڑا علاقہ تھا۔ لیکن سلطنت پھیلتی گئی۔ شمال میں کشمیر پر ۱۵۸۶ء میں قبضہ کر لیا گیا۔ مغرب میں سندھ پر ۱۵۹۰ء) قبضہ ہو گیا۔ مشرق میں اڑیسہ کو ۱۵۹۲ء میں سلطنت میں شامل کیا گیا۔ دکن میں ۱۵۹۶ء میں برار اکبر کے سپرد کر دیا گیا۔ گاول گڑھ اور نرنالا کو ۱۵۹۸ء میں فتح کیا گیا۔ احمد نگر کو ۱۶۰۰ء میں اور اسیر گڑھ کے قلعہ کو ۱۶۰۱ء میں لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اکبر نے اپنی ساری زندگی لڑائی میں گزاری یا یہ کہ نئے نئے علاقوں کے لیے اس کی بھوک بڑھتی گئی۔ جن بادشاہتوں کو اس نے اپنے قبضے میں لے لیا وہاں یا تو بدانتظامی تھی یا وہاں آزادی زیادہ دن چل نہیں سکتی تھی۔ جب مرکزی اقتدار کے سوتے خشک ہونے لگے تو یہ بادشاہتیں گویا چھوٹے چھوٹے تالاب سے بن گئے تھے۔ سوتے پھر پھوٹے تو یہ بھی ختم ہو گئے۔

اکبر کا دورِ حکومت علاء الدین خلجی کے دورِ حکومت کی طرح اولین گناہ سے شروع نہیں ہوا۔ اس کے امرا نے بھی بغاوتیں کیں اور بدعہدی کی۔ لیکن یہ مہلک ثابت نہیں ہوئیں۔ اپنے پہلے کے کسی بھی ہندستانی مسلمان حکمران کے مقابلے میں اکبر کو بہتر موقع ملا کہ نظم و نسق کو بہتر کرنے اور اس کے کام کے طریقوں میں بہتری پیدا کرنے کی طرف توجہ مرکوز کرے اور ایسی تبدیلیاں پیدا کرے جو ریاست کے

پورے ڈھانچے کو اور مضبوط بنا سکیں۔ شیر شاہ کی تازہ مثال اس کے سامنے تھی جو صحیح معنی میں معمار اعظم تھا۔ خود اکبر کا کردار اور مزاج بھی فرائض کے عین مطابق تھا۔ وہ انتہائی پابندِ اصول شخص تھا۔ اپنا کام پورا کرنے کے لیے وہ روزانہ تقریباً بیس گھنٹے صرف کرتا تھا۔ اپنے ماتحتوں کے کام کی پرکھ میں وہ بہت سخت تھا۔ غلطیوں کے لیے سزا دینا اس کے مزاج میں نہیں تھا بلکہ اسے فکر رہتی تھی کہ کہیں اس کی وجہ سے دُکھ نہ پہنچے۔ لیکن جہاں بھی وہ تبدیلی کی ضرورت محسوس کرتا تو تبدیلی لانے میں کم ہی جھجکتا تھا۔ اس کی لائی ہوئی اصلاحوں سے صاف ظاہر ہے کہ نظم و نسق کے مسائل کا اسے پورا شعور تھا اور اُن کا حل تلاش کرنے میں وہ عزم اور صبر دونوں خصوصیات کا مظاہرہ کرتا تھا۔ اس کے سوانح حیات کے مصنف ابوالفضل نے اس کی جو تعریفیں کی ہیں اگر ہم ان کو صرف نظر بھی کر دیں جسے نظر انداز کرنا ہی چاہیے تب بھی ہمیں نظر آتا ہے کہ اکبر نے اپنے بے شمار مشیروں اور عہدے داروں کے دلوں میں وفاداری کا ایسا جذبہ پیدا کر دیا تھا جو اس کی ذات اور اس کے آدرشوں کے ساتھ وفاداری معلوم ہوتی ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اکبر کے سامنے کچھ آدرش اور نصب العین تھے اور اُن آدرشوں کا سب سے پاک و پاکیزہ پہلو اس کی یہ دلی پُرخلوص خواہش تھی کہ انسان ایک دوسرے کے ساتھ اتفاق اور رواداری سے پیش آئیں۔ اس کا تدبر اُس کی ذاتی حوصلہ مندی کا ایک اظہار تھا۔ اپنی ذات سے وفاداری کا جذبہ پیدا کیے بغیر وہ ریاست کے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اس کی زندگی کی تمام تر سعی میں ایک گہرا، ایثار آمیز، پراسرار عنصر نظر آتا ہے اور اگر ہم ان تمام تعصبات کو، کوتاہ نظری کو فکر و عمل کی اُن غیر سماجی عادتوں کو نظر میں رکھیں جن کا قدم قدم پر اُسے مقابلہ کرنا پڑا تو ہمیں احساس ہوگا کہ اکبر نہ صرف ایک عظیم ترین حکمران تھا بلکہ ایک ایسا قابل تعریف انسان بھی تھا جس پر پیار آتا ہے۔

دہلی سلطنت کے زمانہ میں حکومت کا جو ڈھانچہ تھا وہی مغلوں کو ورثے میں ملا اور اسی نے برقرار رکھا۔ بیرم خاں کے زمانے میں وکیل سلطنت کا دفتر تقریباً وہی ہوگا جو ملک نائب کا ہوا کرتا تھا جو بادشاہ کی طرف سے اختیارات کا استعمال

کرتا تھا۔ لیکن ۱۵۶۰ء میں بیرم خاں کی برطرفی کے بعد اس دفتر کے سارے اختیارات ختم ہوگئے اور یہ صرف بڑے نام کا ایک عہدہ رہ گیا۔ بادشاہ کے تعلق سے دوسرے وزیروں کی پوزیشن میں کوئی فرق نہیں آیا۔ بادشاہ جس کو چاہتا وزیر بناتا یا برخواست کردیتا۔ اُن سے مشورہ کرنا یا اُن کی صلاح پر عمل کرنا بھی اُس کے لیے ضروری نہیں تھا۔ مشورے کے لیے وہ کسی کو بھی دعوت دے سکتا تھا۔ وزیروں میں کام کس طرح تقسیم کیا جائے یہ بادشاہ کرتا تھا لیکن ہم اتنا ضرور دیکھتے ہیں کہ سلطنت کے دور میں جسے عارضِ ممالک کہا جاتا تھا اور اب میر بخشی کہا جانے لگا۔ اُس کے سپرد جو کام تھا اس کی نوعیت سول تھی مثلاً منصبیں اور ملازمتیں اس کے ذریعہ دی جاتی تھیں اور فوجی تنظیم کا سربراہ ہونے کے علاوہ وہ سول سروس کا سربراہ بھی بنا دیا گیا۔ احکام کا اجرا اور فیصلوں کی پابجائی زیادہ پرپیچ ہوگئی اور وزارتوں اور محکموں کے درمیان اختیارات کے توازن میں زیادہ وسعت آئی۔ لیکن چونکہ بادشاہ اپنے روزانہ کے کام کے معمول پر سختی سے عمل کرتے تھے اس لیے جب ضروری سمجھا جاتا تو فیصلہ بہت تیزی سے بھی ہوجاتا۔

شاہی معمول میں ایک بڑی تبدیلی جو اکبر نے کی وہ تھی صبح سویرے جھروکہ درشن۔ اُس کا مقصد تھا کہ لوگ بادشاہ تک براہِ راست پہنچ سکیں، عام ضابطوں میں جو دیر ہوتی تھی وہ ختم ہو اور ایسے مقدمات بادشاہ کے سامنے آجائیں۔ جنھیں عام عدالت میں مختلف مفادوں کی وجہ دبا دیا جاتا تھا۔ بادشاہ کے درشن کے لیے ہمیشہ بے شمار لوگ آتے تھے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ہر قسم کے معاملات بادشاہ کے سامنے ڈھیر کردیے جاتے تھے۔ جو لوگ بادشاہ کے سامنے درخواست لے کر آتے تھے وہ گویا جان بوجھ کر ایک خطرہ مول لیتے تھے۔ کیونکہ اگر ضابطے سے ہٹ کر سیدھے بادشاہ کے پاس آنے کی کوئی معقول وجہ نہ ہوتی تو درخواست کنندہ کو فائدے کے بجائے نقصان ہی پہنچ سکتا تھا۔

نظم و نسق میں مختلف قسم کے کاموں کو یکجا کیا گیا اور منصب کی شکل میں اُنھیں باضابطہ بنایا گیا۔ ہر منصب کے ساتھ مختلف تعداد میں ذات اور سوار متعلق تھے۔

سب سے نیچا منصب دس سوار کا تھا اور سب سے نیچے کے گریڈ میں چار سو سوار پر پہنچ کر وہ پابندی تھی جسے ہم آج ایفی شنسی بار کہتے ہیں۔ جس کے بعد منصب دار کو امیر کہا جاتا تھا۔ جن منصب داروں کے خاندان دو نسلوں سے شاہی ملازمت میں تھے انھیں خانہ زاد کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ حلقۂ ملازمین میں اہم مقام حاصل کر لیتے تھے۔

اس نظام میں جو چیز قابلِ غور ہے وہ ہے ترقی سال بہ سال ہوتی تھی۔ چنانچہ نیچے کے گریڈ کے منصب دار کو بھی یہ امید رہتی تھی اگر اس کے پاس کوئی اثر و رسوخ نہ بھی ہوا اور کوئی خاص صلاحیت بھی نہ ہوئی تب بھی سالانہ ترقی تو مل ہی جائے گی۔ اونچے منصبوں میں ترقی غیر معمولی بھی ہوتی تھی اور معمول کے مطابق بھی۔ لیکن یہاں بھی اگر کوئی چاہتا تو ایسی ملازمت اختیار کر سکتا تھا جس پر حوصلوں کی کامیابی یا ناکامی کا اثر نہیں پڑتا تھا۔ منصبوں کا نظام ۱۵۷۳ء میں شروع کیا گیا اور اکبر کا ارادہ غالباً یہ تھا کہ ہر منصب دار کی تنخواہ نقد میں ادا کی جائے۔ اس بات کی تصدیق یوں ہوتی ہے کہ شروع شروع میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ لیکن چھ سال بعد جاگیریں اور زمینیں دینے کا طریقہ شروع کر دیا گیا۔

دیوان کے سلسلے میں جو تبدیلیاں آئیں اُن پر نظر کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ "کوئی بیالیس سال کی مدت میں دس دیوان مقرر ہوئے۔ یہ لوگ ایک کے بعد ایک آتے رہے اور کبھی کبھی ایک دوسرے کے رفیق کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ .... اس دفتر کے لیے کوئی مقررہ میعاد نہیں تھی۔ تبدیلیاں وقت کی ضرورت کے مطابق یا اس عہدے پر فائز شخص کے مرنے پر کی جاتی تھیں[۱۲۷]۔ اس میں رقابتیں اور جھگڑے ایسے تھے کہ اکبر کے صبر و تحمل کا امتحان ہوتا تھا۔ راجہ ٹوڈرمل خاص طور پر بہت حاسد اور بدمزاج تھے۔ لیکن اس کے باوجود افسروں میں یہ اعتماد پیدا کیا جا سکتا تھا کہ کارہائے نمایاں کا اعتراف کیا جائے گا، غلطیوں کی سزا بہت سخت نہ ہوگی اور عہدے سے علاحدگی کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اُن کے لیے سب دروازے بند ہیں۔ رتبے اور ذمے داری میں میر بخشی کا عہدہ دیوان کے ہم پلہ ہوتا تھا۔ اکبر کے عہد میں صرف چار اشخاص اس عہدے پر فائز رہے۔ خواجہ شاہ منصور واحد دیوان تھے۔ جن کو موت کی سزا ملی لیکن

اس کی وجہ غداری تھی۔ اکبر کو جب یہ پتہ چلا کہ شہادت ناکافی تھی تو اُسے بہت سخت افسوس ہوا۔ اگر کسی وزیر، مشیر اور افسر نے کوئی ایسی بات کہی یا کوئی ایسا کام کیا جو اکبر کو ناگوار ہوا تو وہ اُنھیں ڈانٹ دیتا تھا۔ اگر غلطی سخت ہوئی تو یہ ناخوشی جاری رہتی تھی۔ اگر صوبے کے کسی افسر سے بدانتظامی یا ناانصافی سرزد ہوتی تھی تو اسے دربار میں واپس بلا لیا جاتا تھا اور اگر اندازہ ہوا کہ اُس کے طرزِ عمل میں تبدیلی کا امکان ہے تو اسے تبدیل کرکے کہیں اور بھیج دیا جاتا تھا۔ اگر اُس پر باغی ہونے کا شبہ ہوا تو اُس پر نگرانی رکھی جاتی تھی۔ تنزلی کی ایک شکل یہ تھی کہ افسر کو بنگال بھیج دیا جاتا تھا۔ اگر کوئی افسر اتنا بُرا نہ ہو کہ اُس قسم کی سزا اسے نہیں دی جاسکتی لیکن اسے ملازمت میں بھی برقرار نہیں رکھا جاسکتا تو پھر اس سے کہا جاتا تھا کہ حج کے لیے چلے جاؤ۔

سب سے اُلجھا ہوا مسئلہ زمین کی لگان کا تھا۔ ۱۵۷۶ء میں اکبر نے زمین کے تمام ٹھیکوں اور ہبہ کو واپس لیا کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ ٹھیکوں کی قیمت بالکل واجبی ہوچکی تھی۔ زمین کی پیداآوری اور پیداوار کی بازاری قیمت دونوں کا حساب ایسے بیانوں کی بنیاد پر لگایا جاتا تھا جو مدت ہوئی پُرانی ہوچکے تھے۔ اکبر نے ساری زمین کی پیمائش کرائی اور اُس کی قیمت آنکی گئی اور لگان مقرر کرنے اور وصول کرنے کے مختلف طریقوں کا تجربہ کیا گیا۔ ریاست کا حصّہ پیداوار کا ایک تہائی مقرر کیا گیا۔ اس کا تعین اس طرح ہوتا تھا کہ ملک میں پیدا ہونے والی ہر فصل کا اوسط نکالا جاتا تھا اور اس کے بعد اس کو نقد کی شرحوں میں منتقل کیا جاتا تھا جو دس سال تک اوسط پیداوار کے ایک تہائی حصّے کی نمایندگی کرتے تھے۔ اس طریقے کی وجہ سے "ایک طرف تو کسان کو اپنے کام کو کامیاب بنانے میں دلچسپی پیدا ہوئی اور دوسری طرف شاہی خزانے کی آمدنی میں موسمی اتار چڑھاؤ کا اثر بہت کم پڑتا تھا۔ اسے لگان کا مستقل نظام تو نہیں کہہ سکتے۔ لیکن یہ یقیناً اُس سمت ایک قدم تھا کہ کسان تبدیل ہوکر وہ بن جائے جسے نقد ادائیگی کرنے والا لگان دار کہتے ہیں۔"

اکبر کی حکومت کا ایک انتہائی یادگار پہلو اس کی یہ کوشش تھی کہ ہندستان

کے لوگوں میں جذباتی یک جہتی پیدا کی جائے۔ خود اُس کے زمانے کے اور ہمارے زمانے کے زیادہ تر مصنفین نے اُس کی کوشش کو اپنے میلان طبع اور تعصبات کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ اکبر کا اصل مقصد کیا تھا اس کا صحیح اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم بہت سی غلط فہمیوں کو دور کریں۔

ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اکبر ایسا مدبر نہیں تھا جو جان بوجھ کر خود اپنے اختیار و اقتدار کی بیخ کنی کرتا۔ اسے یقیناً یہ احساس رہا ہوگا کہ صرف ایک مسلمان کی حیثیت ہی سے وہ حکومت کر سکتا ہے یعنی اُس اقلیت کے قائد کی حیثیت سے جو صاحب اقتدار تھی۔ اس نے وفاداری کا جو جذبہ لوگوں کے دلوں میں پیدا کر دیا تھا اُس سب کے باوجود نہ صرف شرارت پسند بلکہ عاقل و مخلص لوگ بھی اس کے اِس اعلان کی مخالفت کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے کہ بادشاہِ عادل کا رتبہ علماء سے بلند ہوتا ہے۔ دوسری طرف اسے یہ تو یقین تھا کہ ایسے راجپوت راجہ مل جائیں گے جو آخر تک اس کی تائید کریں گے۔ لیکن میواڑ کے رانا پرتاپ نے ثابت کر دیا تھا کہ وہ بڑا سخت مخالف ہے اور کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اکبر ان سب باتوں سے یہی نتیجہ نکال سکتا تھا کہ نہ تو راجپوت راجاؤں پر پوری طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے نہ مسلمان امراء پر۔ یہ سوچنا بالکل احمقانہ بات ہے کہ اکبر یہ سمجھتا تھا کہ راجپوت راجاؤں کے گھرانوں کے ساتھ شادی کے رشتے قائم کر کے وہ ہندو رعایا کو خوش کر سکے گا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ انھیں یہ بات ناگوار ہوئی ہوگی۔ جن ہندوؤں نے مسلمان کے ساتھ ایسا ربط قائم کیا وہ اپنی ذات سے نکل گئے۔ جب راجہ بہار مل نے اپنی بیٹی کی شادی اکبر سے کر دی تو راجہ نے یہ اندازہ لگایا ہوگا کہ اپنے لوگوں کی نظروں میں جو درجہ اس نے گنوایا ہے۔ تو اس کے بدلے میں مغل دربار میں اس سے زیادہ بڑا رتبہ اسے مل جائے گا یہ[1] اس رشتے کا مطالبہ اکبر نے نہیں کیا تھا بلکہ اس کی خواہش راجہ بہار مل نے کی تھی۔ راجپوتوں سے اپنے تمام تعلقات کے باوجود ہندوؤں کو اعلا عہدے دینے میں اکبر بہت محتاط رہا ہوگا۔ کیونکہ اس طرح اس کے مسلم عہدے دار اور مددگار یقیناً اس سے ناراض ہو جاتے۔ اپنے افسروں میں وہ ہندستانیوں اور بیرونی لوگوں کے درمیان توازن تو پیدا کر سکتا

تھا۔ لیکن مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کو اگر استعمال کرتا تو بھید کھل جاتا۔ اکبر نہ ہندو دوست تھا نہ ایرانی دوست۔ وہ حقائق کو دیکھتا تھا اور اہلیت کی بنیاد پر اپنے افسر منتخب کرتا تھا اور بہت کم ایسا ہوا کہ جس پر اس نے اعتماد کیا اُس نے اُسے دھوکا دیا ہو۔

چونکہ خود اُس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس کے متعلق رائے بنانے میں مسلم یا مسلم دشمن تعصب کارفرما رہا ہے اس لیے مذہب اور سماجی اصلاح کے متعلق اکبر کے خیالات کو عام طور پر غلط معنی پہنائے گئے۔ آج جو غلط فہمیاں ہیں اُن کے ماخذ تین ہیں: (۱) بدایونی کے بیانات جو اکبر کا ہم عصر تھا۔ لیکن وہ جو حکم لگاتا ہے۔ اُن میں طعن و تشنیع کی چاشنی ہے اور کینہ پرور مبالغہ (۲) یہ عام رائے کہ قدامت پسندی اور آزاد مشربی کے درمیان یا اگر دینیاتی اصطلاح استعمال کی جائے تو دین مبین اور بدعت کے درمیان کوئی درمیانی منزل نہیں ہے اور (۳) شد و مد کے ساتھ وفاداری کرنے والوں کے ایک اندرونی حلقے کی تشکیل جو ہر اس چیز کی دھجیاں بکھیر دیتے تھے جو اکبر کو ناپسند تھی۔ نتیجے میں اکبر ایک ایسا بدعتی نظر آنے لگتا ہے جس نے کچھ نیم دلی سے ایک نیا مذہب قایم کرنے کی کوشش کی۔

بدایونی قدامت پسند سنی تھا۔ اُسے اُن لوگوں کے گناہوں یا غلطیوں پر واویلا کر کے یا الزام تراشی کر کے بڑا جذباتی سکون حاصل ہوتا تھا جو اُس کی نظر میں راہِ راست سے بھٹک گئے تھے۔ مولانا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی تو قدامت پسندی کے سرکاری نمایندے تھے۔ لیکن اُن کے متعلق بھی بدایونی نے تعریف کا ایک لفظ نہیں کہا۔ وہ صوفیہ کا مذاق بھی اُڑاتا ہے اور اُن کی تعریف بھی کرتا ہے۔ وہ شیعوں کو خوب بُرا بھلا کہتا ہے۔ تمام غیر مسلم عقیدوں سے اسے نفرت ہے۔ وہ جس کو اکبر کی بدعت سمجھتا ہے۔ اُس کا ذکر کرتے ہوئے وہ احتیاط سے کام لیتا ہے۔ وہ صرف اُنھیں پہلوؤں کو اچھالتا ہے۔ جن سے مسلمانوں کے جذبات زیادہ مجروح ہوں۔ اُن میں سے کچھ کا وہ مادۂ تاریخ بھی نکالتا ہے "کفر شائع شد" یعنی کفر کی اشاعت ہوئی۔ جب بدایونی کینہ پروری سے لکھتا ہے تو اس کے الفاظ کو سند ماننا خطرے سے خالی نہیں۔

بد قسمتی سے جب بلوخ مان نے انگریزی میں اُس کا ترجمہ کیا تو خود اُس کے ذہن میں جو معنی تھے وہ عبارت کو پہنا دیے اور اس طرح مزید الجھن پیدا کر دی۔[1]

اگر مترجم خود اس نتیجے پر پہنچ چکا ہو کہ اکبر نے اسلام کو ختم کر دینے کا تہیہ کر لیا تھا تو بدایونی کے بیانوں کو غلط معنی پہنانا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ لیکن اپنی تمام تلخی اور مبالغے کے باوجود بدایونی انصاف سے بھی کام لے سکتا ہے۔ اور معروضی بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل بیان سے اکبر کے مذہبی رجحان کے متعلق معقول حد تک صحیح نتائج برآمد کیے جا سکتے ہیں:۔

"اور اکثر وبیشتر اُس کی راتیں اللہ جل شانہٗ کی حمد وثنا اور اس کے نام کے وظیفے یا ہُو، یا ہادی کے ورد سے روشن رہتی تھیں جس کی اُسے ہدایت کی گئی تھی اور اس کا دل عظمتِ خداوندی سے معمور ہوتا تھا کہ وہی سچا دینے والا ہے۔ اپنی گزشتہ کامیابیوں کے سبب جذبۂ تشکر کے ساتھ وہ بے شمار صبحوں کو تن تنہا ایک پرانی عمارت کے اس بڑے سے پتھر پر بیٹھا عبادت اور دل گیری میں مصروف رہتا جو محل کے قریب ایک کنج میں پڑا تھا اور اپنے خیالات میں ڈوبا رہتا اور صبح سویرے کی روحانی مسرت سے بہرہ یاب ہوتا۔"[2]

یہ ابتدائی دور تھا۔ اس کے بعد اکبر کو مولانا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی کے کٹرپن اور بھونڈے طریقوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس سے پہلے کے باب میں اُس کی کچھ مثالیں دی جا چکی ہیں۔ جب اکبر نے دربار میں مذہبی معاملات پر بحث کا سلسلہ شروع کیا تو جو سوال سب سے پہلے پیش ہوئے اُن میں ایک سوال یہ تھا کہ مرد ایسی کتنی عورتوں سے شادی کر سکتا ہے جو آزادی میں پیدا ہوئی ہیں۔ یعنی جو لونڈیاں نہیں ہیں۔ اکبر اس سوال پر نجی طور سے شیخ عبدالنبی سے بات کر چکا تھا اور شیخ نے اُسے یقین دلایا تھا کہ فقہاء میں اس سوال پر اختلاف رائے ہے۔ لیکن جب دربار میں بحث شروع ہوئی تو علماء نے کہہ دیا کہ مرد ایسی چار عورتوں سے زیادہ شادی نہیں کر سکتا۔ اکبر اس سے زیادہ شادیاں کر چکا تھا اور اُسے بڑی فکر لاحق ہو گئی۔ بجا طور پر اسے یہ امید تھی کہ علماء دربار کا فرض تھا کہ مناسب موقع

پر اسے یہ بات پہلے بتا دیتے کہ آپ جو کچھ کر رہے ہیں شرع میں اس کی گنجائش نہیں ہے[8]. یا اب یہ مشورہ دیتے کہ اپنی شادیوں کو شریعت کے مطابق کرنے کے لیے آپ کو کیا کرنا چاہیے[9]۔ جس قانون پر اُن لوگوں کی رائے مبنی تھی اکبر اس کے بارے میں تو کچھ کر نہیں سکتا تھا اور اِس لیے بالکل فطری سی بات تھی کہ اُس نے مخلص اور ایماندار لوگوں اور قانون اور مذہب کے متعلق زیادہ معقول رویہ اور رجحان کی تلاش شروع کی۔ اسے نہ بے وقوف بنایا جا سکتا تھا نہ آسانی سے قائل کیا جا سکتا تھا۔ جھوٹے دعویداروں کی بات کرتے ہوئے بدایونی لکھتا ہے کہ اکبر نے بہت سے مشائخ اور فقرا، کو قندھار بھیج دیا" جہاں انھیں گھوڑوں کے عوض دے دیا گیا" اور الہیہ نام کے ایک فرقے کے لوگوں کو پکڑ کر اور قندھار بھیج دیا گیا کہ انھیں ترکی بچھیروں کے عوض میں تاجروں کو دے دیا جائے[10]۔ عیسائی پادریوں کی تبلیغ کا اکبر پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ شیعہ علما، سرکاری علما کے کٹر دین کے مقابلے میں بہت شائستہ اور مہذب تھے لیکن وہ بھی اکبر کو اپنا ہم خیال نہ کر سکے۔ تمام مذاہب اور فرقوں کے عالم فاضل لوگ مختلف ملکوں سے دربار میں آتے تھے اور اکبر ذاتی طور پر اُن سے مختلف سوالوں پر بحث کرتا تھا۔ وہ ہر شخص کی بات سنتا تھا اور اُسے جو بات بھی اہم معلوم ہوتی اسے منتخب کر لیتا تھا۔ اس طرح " اُس کے دل کے آئینے پر اور اُس کے خزینۂ خیال پر ایک دین کے کچھ مبہم سے خطوط ابھرنے لگے[11]" مختلف مذاہب میں یقین رکھنے والے بہت سے انتہائی روحانی بزرگ اُس کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ وہ اس تصوّر کو اب قبول نہیں کر سکتا تھا کہ صداقت صرف اور صرف اسلام ہی میں ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں وہ ایک صوفی بزرگ شیخ تاج الدین کے زیر اثر آیا جو وحدت الوجود[12] میں یقین رکھتے تھے۔ اُنھوں نے اکبر کو سمجھایا ہو گا کہ اسلامی عقیدے کے افزون کوئی انتہا نہیں ہے" اس عہد کے دوسرے بڑے فلاسفہ نے اپنی رائیں بھی ظاہر کیں جن کی کوئی سند نہیں ہے . . . ."[13]

اگر کوئی بات مذاق سے یا سطحی طور پر کہہ دی جائے ان کا بھی احتساب کرنے میں بدایونی کو کوئی عار نہیں تھا[14] اور بڑی آسانی سے کہہ دیتا ہے کہ کہنے والے کا سچا عقیدہ یہی ہے۔ لیکن اکبر کے رویّہ پر اس کا بنیادی اعتراض یہ ہے

کہ اس نے "نظریوں کو بدیہی حقائق کی سند دے دی"[۱۵] اکبر اور اُس کے اطراف اہل فکر نے جس بنیادی سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی وہ یہ تھا کہ "کیا مذاہب اور انسانوں کے دینوی رجحانات میں کوئی مشترک بنیاد نہیں ہے؟"[۱۶] اُنھوں نے جواب دینے کی کوشش کی۔ کسی پر لازم نہیں تھا کہ اس جواب کو صحیح ضرور سمجھے۔ شہباز خاں نے جو بخشی تھے اکبر کی موجودگی میں بیربل کو اس لیے بُرا بھلا کہا کہ اُنھوں نے اسلام کے متعلق گستاخی کی باتیں کی تھیں[۱۷] اور میر فتح اللہ "نے پورے اطمینان قلب کے ساتھ دیوان خانۂ خاص میں امامی مسلک کے مطابق نماز پڑھی"[۱۸] اور مان سنگھ نے اکبر سے صاف صاف کہہ دیا کہ اگر میرے بادشاہ نے مجھے مسلمان ہونے کا حکم دیا تو ہو جاؤں گا۔ ورنہ مجھے اپنے موروثی عقائد کو ترک کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی[۱۹] ممکن ہے یہ صحیح ہو کہ "جن لوگوں نے اپنا مذہب بیچ ڈالا تھا وہ ہر طرح کی از کار رفتہ غلطیوں کو جمع کرنے میں مصروف تھے اور اُنھیں اس طرح لا رہے تھے جیسے بہت سے تحائف ہوں"[۲۰] لیکن سچ یہ ہے کہ اکبر نے اِن سب کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کیا۔ جو اُس کی روحانی بے چینی میں اُس کے ہم سفر نہیں تھے یا اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتے تھے کہ ضرورت اِس بات کی ہے کہ ایک روشن خیال شہری رویّہ کو مذہبی بنیاد مہیا کی جائے۔

لیکن اکبر جن چیزوں کو سیاسی اور جذباتی یک جہتی کے لیے لازمی سمجھتا تھا اور جن طور طریقوں اور عادتوں کو بے رحم، غیر منصفانہ یا نقصان دہ سمجھتا تھا ان کا معاملہ الگ تھا۔ وہ جانتا تھا کہ مسلمانوں کی گوشت خوری کی عادت اور خاص طور پر گاؤکشی کی وجہ سے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان ایسی خلیج پیدا ہو رہی ہے جسے پاٹا نہیں جا سکتا۔ اس لیے اس نے اپنے ذاتی اثر اور سیاسی اختیار دونوں کو استعمال کر کے گوشت خوری میں کمی لانے اور گاؤکشی ممنوع کرنے کی طرف قدم اٹھایا۔ ۱۵۶۴ء میں اس نے جزیہ ختم کیا۔ مختلف مذہب والوں کے درمیان شادی پر پابندی عائد کر دی گئی[۲۱]" ہندو جو بچپن میں یا کسی اور رفت دباؤ میں آکر مسلمان ہو گئے تھے انھیں اپنے آباواجداد کے مذہب پر واپس جانے کی اجازت تھی۔ مذہب کی بنیاد پر کسی کے معاملات میں مداخلت نہیں کی جا سکتی اور ہر شخص کو اگر وہ چاہے تو مذہب تبدیل کرنے کی پوری آزادی ہونی چاہیے"[۲۲] اس حد تک ایک سیکولر رویّہ

اختیار کیا گیا کہ دربار میں پنج وقتہ نماز کا طریقہ ختم ہوا۔[۲۳]

یہ تبدیلیاں مسلمانوں کو ناگوار ہوئی ہوں گی لیکن جو لوگ اسلام کو فقہ کا ہم معنی قرار دیتے ہیں صرف وہی کہہ سکتے ہیں کہ اکبر غلط راستے پر تھا۔ مسلم عادات واطوار کی اصلاح پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اکبر نے سولہ برس سے کم عمر میں لڑکے کی اور چودہ برس سے کم عمر میں لڑکی کی شادی پر پابندی عائد کر دی۔ اسی طرح عم زادوں اور قریبی قرابت داروں کے درمیان شادی پر بھی پابندی لگادی۔[۲۴] ایک سے زیادہ بیوی کوئی نہیں رکھ سکتا سوا اس صورت کے کہ عورت بانجھ ہو..... اگر بیوہ عورتیں شادی کرنا چاہیں تو اُسے رد کا نہیں جا سکتا۔[۲۵] کسی بھی حکومت کے تحت ایسے احکام بے عمل در آمد اُس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک پبلک پوری تائید نہ کرے۔ ظاہر ہے۔ اکبر کو اِس معاملے میں بہت زیادہ کامیابی حاصل نہ ہو سکی ہوگی۔ لیکن یہ احکام اِس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اکبر کس چیز کو معقول رویہ سمجھتا تھا۔ اگر ستی جیسی سنگ دلانہ رسم کو پوری طرح ختم کر سکتا تو اسے بہت خوشی ہوتی لیکن اس خوف سے کوئی موثر قدم نہ اٹھا سکا کہ اس سے ہندو جذبات مجروح ہوں گے۔ چنانچہ اس نے صرف اس بات کی اشاعت کرانے پر اکتفا کیا کہ اگر کوئی عورت ستی نہ ہونا چاہے تو اسے زبردستی ستی نہیں کیا جا سکتا۔ کوتوال پر یہ فرض عاید کیا گیا کہ وہ اس بات کا اطمینان کر لے کہ جو عورت ستی ہو رہی ہے کیا وہ اپنی مرضی سے ایسا کر رہی ہے۔[۲۶]

اب ہم اکبر کے مذہب کے متعلق غلط فہمی کی تیسری وجہ کی طرف آتے ہیں۔ یہ بات تو صاف تھی کہ علماء پر سے اُس کا اعتماد اُٹھ چکا تھا اور اُس کا نظریہ حیات روز بروز زیادہ عقلیت پسند اور سیکولر ہوتا جا رہا تھا۔ وہ کسی قسم کا ناجائز دباؤ ڈالے بغیر ایسے لوگوں کا ایک ادارہ تشکیل دینا چاہتا تھا۔ جو اُس کے ہم خیال تھے اور اپنے کو اُس کے ساتھ وابستہ کرنے کے لیے تیار تھے۔ اِس نظریہ کو دینِ الٰہی کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ ابوالفضل نے یہ اصطلاح استعمال نہیں کی۔ بدایونی کے یہاں صرف ایک بار اُس کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن اکبر کی یہ خواہش ضرور تھی کہ آزادیٔ خیال اور بحث کو اور عقل اور مذہب میں سچائی کی مسلسل تلاش کو اپنی ذات کے ساتھ وفاداری سے ملا دیا جائے۔ مذہبی عقائد کی حد تک اِس کے معنی کیا ہوئے۔ اُس کا اندازہ اس اعلان

سے کیا جا سکتا ہے جس کا ذکر بدایونی نے کیا ہے کہ یہ اعلان "کمینے لوگ" اور "ملحد" کرتے تھے۔" میں فلاں ابن فلاں نے بہ طوع و رغبت و بہ خلوص نیت دین اسلام کے مجازی اور تقلیدی پہلو سے برأت حاصل کرنے اور اس سے بیزاری کا اعلان کیا جس پہ میرے اسلاف عمل کرتے رہے اور بتاتے رہے اور اب اکبر شاہ کے دینِ الٰہی میں داخل ہو گیا ہوں اور اخلاص کے چار منزل مراتب کو میں نے قبول کیا جو ہیں ترک مال و جان و ناموس و دین ہے[46]

اس تناظر میں یہ بڑی مبالغہ آمیز اور بے دین قسم کی بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن شاعری میں ملکیت، زندگی اور عزت کے مقابلے میں مذہب کو زیادہ خوشی سے محبوب کی خاطر قربان کر دیا کرتے تھے۔ صرف ایک ہی صورت میں ہم بدایونی کے بتائے ہوئے "کمینے لوگوں" اور "ملحدوں" اور فیروز شاہ کی وفاداری کا عہد کرنے والے ملوک اور خواتین کے درمیان فرق قایم کرنے میں حق بہ جانب ہو سکتے ہیں۔ جب ہم یہ فرض کرکے چلیں کہ اکبر نے اسلام ترک کر دیا تھا اور دوسرے وہ تمام سلاطین اور بادشاہ مسلمان تھے جو اطاعت اور وفاداری میں غیر معمولی اور مبالغہ آمیز اظہار کی اجازت دیتے تھے۔[47] آئینِ اکبری میں ابوالفضل نے "آئینِ ارادت گزینان" کے باب میں صرف اتنا لکھا ہے کہ جو لوگ پوری وفاداری کے ساتھ بادشاہ کی خدمت کے خواستگار ہیں انھیں چاہیے کہ جب ایک دوسرے کو دیکھیں تو اللہ اکبر کہیں (اس کے یہ معنی کہاں سے ہو گئے کہ اکبر اللہ ہے؟) اور جواب میں کہیں جل جلالہ، یہ کہ بادشاہ کی سالگرہ کا جشن اس طرح منائیں کہ خیرات تقسیم کریں، گوشت کھانے سے پرہیز کریں، قصائیوں، مچھیروں اور چڑی ماروں کے ساتھ ایک برتن میں نہ کھائیں اور کچھ جنسی پابندیوں پر عمل کریں۔ اس اعلان میں کوئی چیز بھی تو اسلام کے منافی نہیں ہے اور اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ دربار اور درباریوں کا عام حال کیا ہوا کرتا تھا تو اس میں ہمیں کوئی غیر معمولی بات بھی نظر نہ آئے گی۔

دوسری طرف یہ بات بھی صاف ہے کہ ذہنی طور پر اور کچھ حد تک سیاسی طور پر اکبر اپنے زمانے کی مسلم قدامت پسندی کو مسترد کر چکا تھا۔ عمل میں صرف اتنا ہوا کہ اس نے درباری علماء کا جانب دار بننے سے انکار کیا اور بس۔ اس

کے علاوہ وہ چند احکام نافذ کیے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ وہ اس کے آگے اس لیے نہیں جا سکتا تھا کہ مسلم قدامت پسندی اور مسلم سیاسی اقتدار میں پہچان اتنی قریبی اور اتنی حقیقی تھی کہ یہ دونوں ایک ساتھ ہی قایم رہ سکتی تھیں اور گرتیں تو ایک ہی ساتھ۔ اگر اکبر تمام مذاہب کی برابری پر مبنی سیکولر ریاست قایم کرنے کی کوشش کرتا تو کوئی بھی اس کی تائید نہ کرتا اور جب تک ریاست سیکولر نہیں ہوتی تب تک قدامت پسندی کا کوئی بدل نہیں تھا۔ لیکن ایک مسلمان کی حیثیت سے، ایک حکمران اور ایک ہندستانی کی حیثیت سے اس نے گہرائی میں جا کر مذہبی اور سماجی مسایل کی نوعیت کا مطالعہ کیا اور مکمل عدل کے مطالبوں کو اگر وہ پورا نہ بھی کر سکا تو ان کی نشاندہی ضرور کر دی۔

شیخ فرید بخاری مرتضیٰ خاں

اکبر کے دربار کے نورتنوں، بیربل کے لطیفوں اور عبدالرحیم خانخاناں جیسے امرا کی تہذیب اور دریا دلی کے متعلق قصّے کہانیوں نے سلطنت مغلیہ کے امرا کو داستانی کردار عطا کر دیا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ہے کہ عبادت خانے میں بحث مباحث، جیسی اکبر کی جدّت طرازیوں کے متعلق آج بھی لوگ ناراض ہو کر کہیں گے کہ مذہب کو سیاست دانوں اور درباریوں نے تفریح کی چیز بنا لیا تھا اور کچھ لوگ اس بات پر افسوس ظاہر کریں گے کہ ریاست کو ایک سیکولر کردار عطا کرنے کے لیے آزاد مشربوں کو بہت کم موقع دیا گیا۔ اس دور کے بحث و مباحثوں پر ہم جتنی گہرائی سے غور کرتے ہیں اتنے ہی ہم ان کی بنیادی اہمیت کے قایل ہوتے جاتے ہیں اور اس لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس زمانے کے خیالات اور شخصیتوں کو صحیح تناظر میں دیکھا جائے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ اکبر کا رجحان مذہبی مسائل کے متعلق کیا تھا اور مذہبی قوانین کو سیاسی حقائق اور سماجی آدرشوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے متعلق اس کا رویّہ کیا تھا۔ ہم نے ایسے علما کا بھی ذکر کیا جو ان سب چیزوں کو ایک لعنت سمجھتے تھے۔ ہم نے قدامت پسندی کے ایک خاص مکتبۂ فکر کے نمایندے

کی حیثیت سے شیخ احمد سرہندی کے خیالات پیش کیے جن کے آدرش اکبر اور
وحدت الوجود میں یقین رکھنے والوں کے آدرشوں کے بالکل برعکس تھے۔ توازن کے
لیے ضروری ہے کہ ایک ایسے شخص کے بارے میں بھی لکھا جائے جو پوری سنجیدگی، اعتماد
اور استقلال کے ساتھ درمیانی راستے پر گامزن رہا۔ اس طرح یہ بھی اندازہ ہو جائے
گا کہ سوچنے سمجھنے والے سرآوردہ لوگوں کی اکثریت کی زندگی کا کیا اصول تھا اور کیا عمل
تھا۔ اس مقصد کے لیے شیخ فرید بخاری کا انتخاب انتہائی موزوں معلوم ہوتا ہے۔

شیخ فرید بخاری کے آباد اجداد غالباً صاحب علم تھے۔ ان کو گزارے کے لیے لگان
معافی زمین دی گئی تھی۔ لیکن ان میں سے ایک سید عبدالغفار دہلوی نے اپنی اولاد سے
کہا کہ خیرات پر گزر اوقات ترک کرو اور فوجی پیشہ اپناؤ۔ شیخ فرید کے چچا محمد بخاری
اکبر کے معتمدینِ خاص میں سے تھے۔ انھیں اجمیر کی درگاہ کا مہتمم مقرر کیا گیا تھا۔ ان
کے بھائی سید جعفر ۱۵۷۳ء میں گجرات میں لڑتے ہوئے مارے گئے۔ تو دشیخ فرید
اوائل عمر میں اکبر کی ملازمت میں داخل ہوئے اور یقیناً اکبر کے بہت قریب رہے ہوں گے
کہ ان کی وفاداری اور اہلیت نے اسے اپنی طرف متوجہ کیا۔ ایسا لگتا ہے کہ اکبر انھیں پسند
بھی کرتا تھا اور ان پر اعتماد بھی کرتا تھا۔ اکبر نامہ میں پہلی بار اُن کا ذکر اس طرح آتا
ہے کہ اکبر نے دہلی کے قریب جمنا کے کنارے سلیم گڑھ میں اُن کے گھر جا کر اُن کی عزت
افزائی کی۔ یہ مکان انھیں اکبر ہی نے دیا تھا اور اس کے علاوہ "اس فرحت بخش نواح
میں ان کی کئی قیام گاہیں تھیں۔"[۱۹] بہار اور بنگال کی بغاوتوں کو دبانے کے لیے انھیں اور
کئی عہدے داروں کے ساتھ بھیجا گیا۔ اکبر کے اٹھائیسویں سال جلوس میں جب وہ اڑیسہ
میں قتلو ہانی کی بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھے تو قریب تھا کہ وہ گرفتار کر لیے جاتے
یا قتل کر دیے جاتے لیکن مہم کا نتیجہ خاصا اطمینان بخش نکلا اور تیسویں سال جلوس میں انھیں
سات سو کا منصب عطا ہوا۔ ۹-۱۵۹۸ء میں انھیں بہار بھیجا گیا کہ قحط میں امدادی کام
کریں اور ۱۶۰۰ء میں انھوں نے اسیر گڑھ کی مہم میں شرکت کی۔ کچھ ہی عرصے بعد انھیں
میر بخشی کا عہدہ ملا جو کہ حکومت کے اعلا ترین عہدوں میں سے تھا۔ جب شاہزادہ سلیم
نے ابوالفضل کو قتل کروایا تو دربار کا کوئی شخص بھی اس سانحہ کی خبر اکبر تک لے جانے
کے لیے تیار نہیں تھا لیکن شیخ فرید نے اس کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیں۔

اکبر کی زندگی کے آخری سال تھے اور جانشینی کا سوال لوگوں کے ذہنوں میں خلفشار مچا رہا تھا اکبر کو اپنے بڑے بیٹے سلیم سے بہت محبت تھی لیکن سلیم ایسا متلون مزاج اور نا عاقبت اندیش تھا کہ بغاوت کی باتیں سوچنے لگا تھا اور اگر اس بات کو نظر انداز بھی کر دیا جاتا تو بھی اس نے صحیح معنی میں احساس ذمہ داری کا کوئی ثبوت نہیں دیا تھا۔ جب اکبر بستر مرگ پر تھا اور راجہ مان سنگھ اور مرزا عزیز کوکا نے سلیم کے جواں سال بیٹے خسرو کو تخت پر بٹھانے کے لیے داؤں پیچ لگانے شروع کیے تو اس کی وجہ غالباً یہی تھی لیکن اس سے بھی بڑی وجہ یہ تھی کہ خسرو شادی کے ذریعہ اُن کا قریبی رشتہ دار تھا اور اس لیے اُن کے زیر اثر رہتا۔ شیخ فرید کا کسی بھی پارٹی سے تعلق نہیں تھا اور اس بات کی بھی کوئی شہادت نہیں ہے کہ اُنھوں نے سلیم کا لطف و کرم حاصل کرنے کی کوشش کی ہو۔ لیکن اس نازک موقع پر جب میر بخشی کی حیثیت سے وہ فوج کے سربراہ تھے اور خضری دروازے کی پہرے داری اُن کے سپرد تھی تو اُنھوں نے تخت نشینی کے مسئلے کو پُر امن طریقے سے حل کرنے کی پہل کی۔ وہ قلعہ سے باہر آئے سلیم کے گھر گئے اور اسے بادشاہ ہونے پر مبارک باد دے دی۔ اِس جرأت مند اقدام نے حالات کا رخ بدل دیا۔ جن امرا نے یہ خبر سُنی اُنھوں نے شیخ فرید کی تقلید کی۔ اب سلیم میں اتنا اعتماد پیدا ہو گیا کہ وہ قلعہ کے اندر داخل ہوا، تخت پر بیٹھا اور اس کے بعد مرض الموت میں مبتلا باپ کی دعائیں بھی اسے حاصل ہوئیں۔

اس واقعہ کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ شیخ فرید نے ذاتی مفاد کے لیے کچھ بھی نہیں کیا۔ وہ سلیم کے مقربین خاص میں بھی نہیں تھے جو جہانگیر کے القاب سے تخت پر بیٹھا اور وہ خسرو کے مخالف بھی نہیں تھے۔ اِس سلسلے میں اکبر کی مرضی کیا ہے۔ اس سے بھی وہ ناواقف تھے۔ سوا اس کے کہ اپنی آخری علالت سے ذرا پہلے اکبر نے خسرو کے منصب میں اضافہ کیا تھا اور جہانگیر کو گجرات کا گورنر بنا دیا تھا۔ جہانگیر کی ماتحتی میں جو فوج تھی اسے اس نے گجرات کی طرف روانہ کر دیا تھا۔ اگر شیخ فرید صرف اپنے لیے موقع کی تلاش میں ہوتے تو اس معاملے میں خاموش رہتے اور جو ہو رہا تھا اُسے ہونے دیتے۔ لیکن اُنھوں نے نوشش سلیقگی سے اور موثر طور پر

مداخلت کی۔ ان کا اپنے فرض کا یہ احساس اور بھی زیادہ قابل تعریف یوں نظر آتا ہے
کہ اس نازک موقع پر انھوں نے اکبر کے معالج حکیم علی جیلانی کو اپنے گھر میں پناہ دے
رکھی تھی۔ محل کی بیگمات حکیم پر الزام لگا رہی تھیں کہ وہ اتنے نکمے یا غدار ہیں کہ اپنے
علاج کے ذریعہ انھوں نے اکبر کی زندگی خطرے میں ڈال دی۔ شیخ فرید نے ہمت
سے کام لے کر شاہی حکیم کو اپنے گھر میں جو پناہ دی تو یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ
ذاتی طور پر وہ ایمان دار آدمی تھے اور ان کے متعلق عام شہرت بھی یہی تھی کہ وہ
بہت منصف مزاج اور غیر جانبدار شخص ہیں۔

جہانگیر جب تخت پر بیٹھا تو اس نے شیخ فرید کو "صاحب سیف و قلم"
کا خطاب دیا، پانچ ہزاری منصب دار بنایا اور میر بخشی کے عہدے پر اُن کی
توثیق کر دی۔ تاج پوشی کے جشن کی تنظیم کا کام انھیں کے سپرد کیا گیا اور کچھ عرصے
بعد جب خسرو نے علم بغاوت بلند کیا تو اس کے خلاف شیخ فرید ہی کو بھیجا گیا کیونکہ
اُن کی وفاداری شبہ سے بالا تر تھی۔ جہانگیر خود دوسری فوج لے کر آگے بڑھا۔
اُس کے حواریوں نے اس کے کان بھرنا شروع کیے کہ حالات کا تقاضہ یہ ہے کہ
تیزی سے سخت قدم اُٹھائے جائیں ورنہ شاید شیخ فرید نہ کر پائیں گے۔ لیکن اس سے
پہلے کہ جہانگیر اُن تک پہنچتا شیخ فرید لاہور کے قریب خسرو کو شکست دے چکے
تھے۔ جب میدان جنگ کے قریب جہانگیر ان سے ملا تو انھیں گلے لگا لیا اور مرتضیٰ
خاں کا خطاب عنایت کیا اور انھیں کے خیمے میں رات بسر کی۔ جہانگیر کے لیے
شیخ فرید نے بہت کچھ کیا لیکن شاہی عنایتوں اور نوازشوں کے لیے بھی دست
طلب نہیں بڑھایا۔ جہانگیر نے انھیں پہلے گجرات کا گورنر مقرر کیا لیکن پھر
انھیں واپس بلا لیا۔ وہ تزک جہانگیری میں لکھتا ہے: "میرے سامنے
پھر گزارشیں گزرانی گئیں کہ مرتضیٰ خاں (یعنی شیخ فرید) کے اقارب اور حواری
گجرات میں احمد آباد کی رعیت اور لوگوں پر مظالم ڈھا رہے ہیں اور وہ اپنے
قرابت داروں اور حواریوں کو ٹھیک سے روکنے میں کامیاب نہیں ہو رہا ہے
تو ہم نے صوبے کو اس کے ہاتھ سے منتقل کر دیا۔"[۱۸] جہانگیر کے سن جلوس
کے دسویں سال شیخ فرید کو پنجاب کا گورنر بنا دیا گیا۔ گورنر کی حیثیت سے ان

کے سپرد ایک کام تھا ناگر کوٹ قلعہ میں تخفیف لانا۔ راجہ سورج سنگھ کو اُن کی مدد کے لیے تعینات کیا گیا تھا اور شیخ فرید کو راجہ کی حرکتوں کی وجہ سے اُن کے خلاف رپورٹ بھیجنی پڑی۔ لیکن اس سے قبل کہ اس سلسلے میں کوئی ٹھوس قدم اٹھایا جاسکتا۔ شیخ فرید بیمار ہوئے اور انتقال کر گئے۔(۱۲) جہانگیر نے لکھا " وہ اس مملکت کے متقارمین میں سے تھا ۔ میرے والدِ محترم نے ان کی پرورش کی تھی اور اُنھیں عزت اور اعتماد کے عہدے پر پہنچایا تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس خبر سے مجھے بہت صدمہ پہنچا "۔ ۲۱

" شیخ ظاہری اور باطنی خوبیوں کے مالک تھے۔ اُن کی خدمت میں جو بھی حاضر ہوتا ۔ ان کے خیالات کے آئینہ میں کبھی مایوسی کا مُنھ نہ دیکھتا۔ دربار کی طرف جاتے تو راستے میں غریبوں کو قبائیں، رضائیاں، چادریں اور جوتے تقسیم کرتے جاتے۔ سونے اور چاندی کے چھوٹے چھوٹے سکّے وہ خود اپنے ہاتھ سے تقسیم کرتے۔ ایک دن ایک درویش کو ان کے ہاتھ سے سات بار خیرات ملی۔ آٹھویں بار اُنھوں نے اس کے کان میں کہا" جو سات بار میں ملا ہے اسے چھپا دینا کہ دوسرے درویش تجھ سے چھین نہ لیں"۔ گوشہ نشین، زاہد، متقی، ضرورت مند لوگوں اور بیواؤں کو روزانہ یا سالانہ کے حساب سے خود اُن کے ہاتھوں سے یا خاموشی سے وظائف ملتے تھے۔ جو لوگ اُن کی ملازمت میں رہ چکے تھے ان کے بچّوں کے لیے ماہانہ وظیفہ مقرر تھا اور وہ اُن کی آغوش میں اس طرح ضد کرتے تھے جیسے خود اُن کے اپنے بچّے ہوں۔ اُن کی تعلیم کے لیے استاد مقرر کرتے تھے۔ گجرات میں اُنھوں نے تمام سادات مرد اور عورتوں کی فہرست بنوائی تھی اور اُن کی اولادوں کی شادی کے موقع پر اپنی جیب خاص سے لباس عروسی کے لیے رقم دیا کرتے تھے۔ پیٹ میں بچّوں تک کے لیے وہ رقم جمع کر دیا کرتے تھے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن قصیدہ گو اور گانے بجانے والوں کو کچھ نہ دیتے تھے۔ اُنھوں نے کئی قیام گاہیں اور سرائیں تعمیر کرائیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اپنے سپاہیوں کو اپنے ہاتھ سے تنخواہ بانٹا کرتے تھے۔ مجمع سے اور شور و شغب سے وہ بالکل نہیں گھبراتے تھے ۔

"کہتے ہیں کہ شیر خاں نامی ایک افغان ان کے بہترین خدمت گاروں میں سے تھا۔ گجرات میں اس نے چھٹی لی اور اپنے گھر جا کر پانچ یا چھ برس تک رہ گیا جب شیخ کو کانگڑا کی مہم کے لیے تعینات کیا گیا تو وہ ملازم کالانور کے شہر میں پہنچ کر کورنش بجالایا۔ شیخ نے اپنے بخشی دوار کا داس سے کہا کہ اس شخص کا حساب بنا کر مجھے دو تاکہ اس کے اہل و عیال کے لیے پیسے بھیجے جا سکیں۔ بخشی نے حساب لکھ کر شیخ کی خدمت میں پیش کیا کہ تاریخ اپنے ہاتھ سے لکھ دیں۔ شیخ نے غصے سے کہا" یہ پرانا خدمت گار ہے۔ اگر کسی سبب سے آنے میں دیر ہو گئی تو ہمارے کام میں کیا ہرج ہوا؟" انھوں نے اس کا حساب اس دن سے بنایا جس دن سے کاغذات میں اس کا نام چڑھ گیا تھا اور اسے سات ہزار روپیہ دیے۔"[۱۲]

شیخ فرید کی ملازمت میں ان کی انتظامی اور فوجی خدمات کو بہت نمایاں مقام حاصل ہے۔ اپنے بادشاہ کی وفاداری اور اپنی فیاضی اُن کی دلکش خصوصیات ہیں۔ ان کی جرأت مندی، خلوص اور خیر سگالی کی بدولت عالم وزاہد اور مصلح بھی ان کی بڑی عزّت کرتے تھے۔ جن دنوں عبادت خانے میں مذہبی مباحث ہو رہے تھے۔ اسی زمانے میں اکبر کی نظروں میں ان کا رتبہ بلند ہوتا جا رہا تھا۔ انھوں نے تیز رفتاری سے ترقی حاصل کرنے کے لیے نہ بادشاہ کی طرف داری کی اور نہ قدامت پسندی کی طرف جھکے۔ انھوں نے خواجہ باقی باللہ کے ساتھ اپنے آپ کو منسلک کر لیا جو ۱۵۹۹ء یا ۱۶۰۰ء میں دہلی آئے تھے اور اس طرح خاموشی سے اصلاحی کاموں میں مصروف ہو گئے۔ شیخ فرید امرا میں خواجہ باقی باللہ کا اثر و رسوخ پیدا کرنے کا ذریعہ بن گئے لیکن خیر سگالی کے ایسے جذبے کے ساتھ کہ جس پر کسی قسم کا شک و شبہ ممکن نہیں تھا۔ خواجہ باقی باللہ کو اور ۱۶۰۳ء میں اُن کے انتقال کے بعد شیخ احمد سرہندی کو فکر یہ تھی کہ اوپری طبقوں میں جو اخلاقی گراوٹ آگئی ہے اور بڑھتی جا رہی ہے اس کا سدباب کیا جائے۔ اس کام میں بہ ظاہر شیخ فرید کی پوری تائید اُنھیں حاصل تھی۔ لیکن اُنھوں نے اُن کے عقائد کے ساتھ اپنے آپ کو کبھی وابستہ نہیں کیا اور نہ اُنھوں نے اصلاح کی اُن مضمرات کو تسلیم کیا جن کا رخ شیعوں اور ہندؤں کے خلاف تھا۔

شیخ احمد سرہندی کے خطوط کے مجموعے میں کئی خط شیخ فرید کے نام ہیں۔ بدقسمتی سے شیخ فرید کے جواب ہمارے پاس نہیں ہیں لیکن ان خطوں میں جو مسائل اُٹھائے گئے ہیں اُن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان دونوں کے مفادات مشترک تھے شیخ احمد کو یہ یقین تھا کہ شیخ فرید اُن مفادات کے فروغ کے لیے کچھ کریں گے اور اُن سے کچھ ایسے مسائل پیدا ہوئے ہوں گے جن کے بارے میں شیخ احمد شیخ فرید کی رائے کو متاثر کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں یا زور ڈالتے ہیں کہ زیادہ ٹھوس اور فیصلہ کن قدم اٹھائیں۔ ایک خط میں (جلد I نمبر ۴۳) میں شیخ احمد نے وحدت الشہود اور وحدت الوجود کے درمیان فرق واضح کیا ہے۔ یہ ایک ایسی بحث تھی جس میں صرف وہی شخص عملاً حصہ لے سکتا تھا جو یہ سمجھتا ہو کہ وحدت الوجود میں یقین رکھنے والے صوفی حضرات گمراہ اور بدعتی ہیں۔ ہمارا خیال ہے اور غالباً یہ خیال غلط بھی نہیں ہے کہ شیخ فرید نے یہ خط پڑھ کر اپنا سر کھجایا ہوگا اور پھر بڑے احترام سے اسے چپکے سے رکھ دیا ہوگا۔ اس کے بعد کے خط (جلد I نمبر ۴۴) میں شیخ احمد نے رسول اکرم کے درجات عالیہ سے بحث کی ہے اور اس بات سے کہ جو لوگ اُن پر یقین رکھتے ہیں وہ اخلاقی طور پر کتنے بلند ہیں وہ لوگ کتنے ذلیل ہیں جو یقین نہیں رکھتے اور یہ کہ سنّت رسول پر عمل کرنا کیوں ضروری ہے۔ اس کے بعد ایک خط ہے (جلد I نمبر ۴۵) جو خواجہ باقی باللہ کے انتقال کے کچھ عرصے بعد لکھا گیا ہے جس میں شیخ احمد نے اس بات کے لیے شیخ فرید کا شکریہ ادا کیا ہے کہ خواجہ مرحوم کی خانقاہ میں رہنے والوں کا اُنھوں نے انتظام کر دیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ فرید اصلاحی تحریک کو کس قسم کی مدد دے رہے تھے (خط نمبر ۴۶ جلد I) پند و نصائح پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ایک خط ہے (نمبر ۴۷ جلد I) جس سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر کا انتقال ہو چکا تھا اور جہانگیر تخت نشین تھا اور شیخ احمد سمجھتے تھے کہ یہی موقع ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کو اس مقام پر پھر پہنچا دیا جائے جو واقعی ان کا مقام ہے۔ وہ لکھتے ہیں :—

"آپ جانتے ہیں کہ گذشتہ زمانے میں اہل اسلام کے سر پر کیا

کیا گزری ہے۔ گذشتہ زمانے میں باوجود کمال غریب ہونے کے
اہل اسلام پر اس قسم کی خرابی اور تباہی نہ گزری تھی کہ مسلمان اپنے
دین پر قایم رہتے اور کفار اپنے طریق پر لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ اسی مضمون
کا بیان ہے اور گذشتہ زمانے میں کافر غلبہ پاکر دارالاسلام میں کفر
کے احکام جاری کرتے تھے .... آج کے دولتِ اسلام کی ترقی اور
بادشاہ اسلام کی تخت نشینی کی خوش خبری خاص و عام کے کانوں
میں پہنچی اہل اسلام نے اپنے اوپر لازم جانا کہ بادشاہ کے مددگار
اور معاون ہوں اور شریعت کے رواج دینے اور مذہب کے
تقویت دینے میں اس کی مدد کریں خواہ یہ امداد و تقویت زبان سے
ہو سکے خواہ ہاتھوں سے ہے۔"

خط میں آگے چل کر علماء ظاہر کے خلاف آگاہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں پر جو یہ بُرا وقت آکر پڑا ہے اس کے تمام تر ذمہ دار یہی لوگ ہیں۔

چنانچہ شیخ احمد لکھتے ہیں:۔

"اسی لیے یہ فقیر بے سروسامان چاہتا ہے کہ اپنے آپ کو دولتِ اسلامیہ کے مددگار گروہ میں داخل کرے اور اس بارے میں کوشش کرے۔ مَنْ کَثَّرَ سَوَادَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ (جس نے قوم کے گروہ کو زیادہ کیا وہ انہی میں ہے) کے موافق ہو سکتا ہے کہ اس فقیر کو ان بزرگوں کی جماعت میں داخل کریں۔ فقیر اپنے آپ کو اُس بڑھیا کی طرح خیال کرتا ہے۔ جو اپنا تھوڑا سا سوت لے کر حضرت یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خریداروں میں شامل ہو گئی تھی، امید ہے کہ فقیر جلدی ہی انشاء اللہ العزیز حاضر خدمت ہونے کا شرف حاصل کرے گا۔ آپ کی جناب شریف سے امید ہے کہ جب حق تعالیٰ نے آپ کو پادشاہ کا قرب پورے طور پر بخشا ہے تو شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے رواج دینے میں ظاہر و باطن کی کوشش کریں گے اور مسلمانوں کو غریبی سے نکالیں گے ...!"

خط عجیب و غریب طریقے سے اخیر میں آسمان سے زمین پر آجاتا ہے :۔

" حال رقیمہ ہذا مولانا حامد کا اقبال مندسرکار سے وظیفہ مقرر ہے
پچھلے سال ظاہراً حضور سے آیا تھا۔ اس سال بھی امیدوار ہو کر
حاضر خدمت ہو تا ہے۔ خدائے تعالیٰ حقیقی اور مجازی دولت
آپ کے نصیب کرے " ایک اور خط (جلد I نمبر ۵۱)

بھی پند اور خوشامد کا ملغوبہ ہے اور شیخ فرید کو یقین دلایا گیا ہے کہ صرف رسول اللہؐ کے اہل بیت کی اولاد ہی مسلمانوں کو غلطیوں کی دلدل سے نکال سکتی ہے۔

بہت ممکن ہے کہ شیخ فرید نے اس مشورے پر عمل کیا ہو اور کوشش کی ہو کہ جو بھی موقع ملے جہانگیر کو قابلِ قبول سنّی مسلمان بنا دیا جائے شیخ احمد کے ایک خط (جلد I نمبر ۵۳) سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ جہانگیر نے شیخ فرید سے ایسے چار لوگوں کے نام مانگے تھے۔ جو دربار میں ملازم ہو کر شریعت کی تشریح کیا کریں۔ لیکن دربار میں چار علماء کے تقرر کی بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔

شیخ فرید کو سیاست اور زہد و تقویٰ کے سوا غیر مذہبی علوم سے بھی دلچسپی تھی۔ انھوں نے شیخ نور الحق محدّث کو تاریخ حقّی لکھنے پر آمادہ کیا اور زبدۃ التواریخ کی تیاری بھی شیخ فرید کی ہمّت افزائی اور مدد کی مرہونِ منّت تھی۔
جب لاہور کی ایک مسجد کو انھوں نے مرمت کرائی اور بہت سی خانقاہیں اور سرائیں بنوائیں تو ان کی بہت تعریف کی گئی۔ جب وہ احمد آباد میں تھے تو ایک نیا محلّہ آباد کیا جس کا نام انھوں نے بخارا رکھا اور دہلی کے قریب فرید آباد شہر بسایا۔

شیخ فرید ایک بہترین مثال ہیں کہ ایک ممتاز ناظم، سفیر اور فوجی رہنما اسے کہتے ہیں، اس طرح انصاف کیا جاتا ہے اور اس طرح خود غرضی اور خوف کے بغیر اپنا فرض پورا کیا جاتا ہے اور اس طرح جذبہ خوش سگالی پیدا کیا جاتا ہے۔ انھوں نے شاہی یا عوامی توجہ اپنی طرف منعطف کرانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ وہ ایک باضمیر اور ایماندار عہدے دار کی علامت بن گئے۔ خود اُن کی نسل یہ دعوہ نہیں کر سکتی تھی کہ اس کے پاس ایسے بہت

سے لوگ ہیں۔ بعد کی پیڑھیوں میں تو اس قسم کے لوگ اور بھی کم ہوتے گئے۔
''خدایا! وہی لیل و نہار ہیں، وہی گردشِ سیارگان ہے۔ لیکن اس وقت خاص میں یہ سرزمین ایسے لوگوں سے تہی ہے۔ شاید یہ لوگ کسی اور مملکت کو سدھار گئے۔''[۳۲۷]

حواشی

۱۔ بادشاہ جھروکے میں بیٹھتا تھا تاکہ لوگ اسے دیکھ سکیں۔

2. Ibn Hasan, Central Structure of the Mughal Empire, Oxford University press, 1936, P 167.

3. Moreland, India at the Death of Akbar, Macmillan, London, 1920, PP 99-100.

۴۔ یہ شادی ۱۵۶۲ء کے شروع میں ہوئی تھی جب اکبر ایک طاقت ور راجپوت راجہ پر اپنی مرضی مسلط کرنے کا خطرہ مول نہیں لے سکتا تھا۔
راجپوتوں کے ساتھ اکبر کے تعلقات کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ راجستھانی لوگ گیتوں میں اس کا نام جلاّ، جلاّل اور جلالو کی شکل میں بار بار آتا ہے۔ یہ نام پیارے شوہر یا عاشق کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مارو بھارتی سال ۲ جلد ۲۔ اکتوبر ۱۹۵۸۔ اس میں جگدیش سنگھ گہلوٹ کی کتاب "مارواڑ کے گرام گیت" سے اقتباسات دیے گئے ہیں۔

۵۔ جلد ۱۱ صفحہ ۳۰۲

۶۔ پروفیسر مجیب نے یہاں بلوخ مان کے ترجمے اور بدایونی کے اصل کا مقابلہ کرکے دکھایا ہے کہ بلوخ مان کے ترجمے سے کس طرح غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ یعنی ایک طرف بلوخ مان کا ترجمہ ہے اور اس کے مقابلے میں پروفیسر مجیب کا کیا ہوا بدایونی کا انگریزی ترجمہ ہے۔ ہم نے ان اقتباسات کو حذف کر دیا کیونکہ مقابلے کے لیے دونوں اقتباسات انگریزی میں دیتے ہوئے بلوخ مان کے ترجمے کی غلطیوں کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ اس نے ابوالفضل کے آئین اکبری میں لفظ "رہنمونی" کا ترجمہ "دین الٰہی" کیا۔ اسی طرح کی غلطیاں بدایونی کے ترجمے میں

بھی کی ہیں ـــــــ مترجم۔

۷۔ بدایونی، ایضاً جلد II ص۲۰۰

۸۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اکبر پر شیخ عبد النبی کا بہت اثر تھا۔

۹۔ ایضاً ص۲۰۷

۱۰۔ ایسا لگتا ہے کہ علماء سمجھتے تھے کہ بادشاہ کی روحانی بہبود اُن کا درد سر نہیں ہے۔ ان کو فکر اصل میں یہ رہتی تھی کہ اُنھیں قانون کے نفاذ کا اختیار رہنا چاہیئے۔

۱۱۔ ایضاً ص۲۹۹

۱۲۔ ایضاً ص۲۵۶

۱۳۔ "ہے کار محض صوفی جس کی بات کرتے ہیں اور جس کی بدولت وہ فقرے سے انکار کرتے اور کھلم کھلا بدعت کی طرف جاتے ہیں۔" ایضاً ص۲۵۸

۱۴۔ ایضاً ص۲۵۶

۱۵۔ اس کی مثال آگے دوسری جلد میں ملے گی۔

۱۶۔ ایضاً ص۲۵۷

۱۷۔ ابوالفضل ایضاً ص۱۶۲

۱۸۔ بدایونی ایضاً جلد II ص۲۶۲ـــ۲۶۳

۱۹۔ ایضاً ص۳۱۵

۲۰۔ ایضاً ص۳۶۴

۲۱۔ ایضاً ص۲۰۸

۲۲۔ " اگر کوئی ہندو عورت کسی مسلمان کے عشق میں گرفتار ہو کر اپنا مذہب تبدیل کرلے اور اسے اس مرد سے زبردستی الگ کر کے اسے اس کے خاندان کے حوالے کر دیا جائے " (بدایونی۔ ایضاً جلد II ص۳۹۱) دبستانِ مذاہب نے لکھا ہے کہ "ہندو کے عشق میں گرفتار مسلمان عورت کو بھی ہندو ہونے سے روکنا چاہیئے" نول کشور پریس کانپور ص۲۲۸ سید موسیٰ اور سنار کی لڑکی موہنی کی کہانی سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان اور ہندو کے درمیان شادی عام حالات میں تقریباً ناممکن تھی۔

چاہے دونوں فریق اس کے لیے رضامند ہی کیوں نہ ہوں۔ (بدایونی ایضاً جلد II ص۲۹۰)

۲۳۔ ایضاً ص۲۹۱۔ لیکن "دکن کی سرزمین کے ایک عالم برہمن شیخ بھون نے اپنی رضا و رغبت کے ساتھ اسلام قبول کیا تھا اور اسے مقربوں میں شامل کیا گیا (ایضاً ص۲۱۲)

۲۴۔ ایضاً ص۳۱۵

۲۵۔ ایضاً ص۳۰۶۔ وجہ خالصاً جمالیاتی تھی۔

۲۶۔ ابوالفضل۔ آئین اکبری۔ جلد II ص۴۲۔ جارٹ کا ترجمہ

۲۷۔ آئین اکبری۔ فارسی۔ آئین کوتوال ص۲۸۴

۲۸۔ بدایونی ایضاً جلد II ص۳۰۲۔ دین الٰہی کا مطلب یہاں "خالص توحید" بھی ہوسکتا ہے نہ کہ نام۔ مذہب ترک کرنے کا کوئی مطلب اسی وقت نکلتا ہے جب ہم اس کا مطلب مذہب کے ظواہر اور روایتی پہلو سے لیں۔

۲۹۔ اس کا پہلے ذکر آچکا ہے۔

۳۰۔ ابوالفضل اکبرنامہ۔ ترجمہ بیورج۔ ص۳۲۲

۳۱۔ تزک جہانگیری۔ ترجمہ راجر۔ جلد I ص۱۵۳

۳۲۔ ایضاً ص۵—۳۲۴

۳۳۔ شیخ نواز خاں۔ ایضاً ص۲۶—۵۲۵

۳۴۔ شیخ فرید کا تعلق بخارا کے سادات سے تھا۔

باب تیرہ

مذہبی فکر

شریعت نظام زندگی کی حیثیت سے

یہ بات پہلے ہی تسلیم کی جا چکی ہے کہ یہ تعریف کرنا بہت مشکل ہے کہ مذہبی فکر کا دائرہ کیا ہے لیکن دو چیزوں میں فرق کرنا ضروری ہے یعنی نظام قانون کی حیثیت سے شریعت کا تصور اور اخلاقیات کے ایک مثالی ضابطے کی حیثیت سے شریعت کا تصور۔ نظریاتی طور پر دیکھیے تو کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس بات کو بلا چوں چرا تسلیم کیا جاتا تھا کہ شریعت تمام صورتوں اور تمام حالات پر محیط ہے۔ فقہی آراء کے کسی مجموعے کو سرسری طور پر دیکھا جائے تو یہ بات صاف طور پر سامنے آجائے گی۔ درحقیقت ہمیں فرق کرنا ہوگا ان لوگوں کے درمیان جو سمجھتے تھے کہ اسلام خدا کی طرف سے نازل کیا ہوا قانون ہے جس کی پابندی لازمی ہے اور وہ جو بنیادی طور پر اسے اخلاقی احکام کا ایک مجموعہ سمجھتے تھے۔ ایک کے لیے قانون یا شریعت کا علم حاصل کر لینا کافی تھا اور دوسروں کے لیے اس بات کی کوشش ضروری تھی کہ قانون یا شریعت کے لیے ایک اخلاقی اور روحانی بنیاد مہیا کی جائے۔ زور رشتوں کے بجائے اعمال پر تھا۔ اس مقصد کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں تھا کہ چاروں قدامت پسند مکاتب یعنی مذاہب کی فقہ کے بانیوں اور ممتاز فقہا کی تفسیر، تشریح اور فیصلوں کا مطالعہ کیا جائے بلکہ قرآن اور حدیث کا مطالعہ بھی ضروری تھا۔ بدقسمتی کی بات تو یہ ہوئی کہ جن لوگوں نے اس قسم کا مطالعہ کیا اُنھوں نے تقلید کو اپنا مسلک بنایا اور اجتہاد یعنی آزاد رائے کے حق کا دعوٰی نہیں کیا۔ اُن کی تمام تر فکری کوشش یہ تھی کہ شریعت کو قانون اور اخلاقیات کے نظام کی حیثیت سے پیش کریں۔ لیکن اعمال پر زور دے کر اُنھوں نے اپنی کوشش کو ایک نمایاں اور

امتیازی مذہبی اہمیت بخش دی کیونکہ اس طرح اُنھوں نے مثالیت یا آدرش کا ایک طاقت ور عنصر اس میں شامل کر دیا۔ ہر مسلمان کا فرض تھا کہ نافذ قانون کو تسلیم کرے۔ لیکن صرف اتنا ہی کافی نہیں تھا۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ رسول اللہؐ اور صحابۂ کرامؓ کے اعمال و اقوال میں اسلام کے جن اخلاقی آدرشوں کا اظہار ہوتا ہے۔ اُن کا احساس پیدا کرے اور جہاں تک ممکن ہو سکے۔ اپنی زندگی میں ان پر عمل کرے۔

نظریاتی اعتبار سے اس پر کوئی حرف گیری نہیں ہو سکتی تھی اور اُس زمانے کے طور طریقوں سے اس قسم کی تعریف جو اسلامی زہد و اتقا کی بہترین روایات کے قریب ہو ہمیشہ قابل تعریف سمجھی جاتی تھی۔ لیکن مذہبی مفکرین نے تسلیم شدہ عقائد کو ذاتی کلیہ بنانے کا خطرہ مول نہیں لیا...... حد سے حد اُنھوں نے تقلید کو ایک نئے اور اعلا تر معنی پہنا دیے۔ ان کی فہم میں شریعت ایک اعلا و ارفع طرزِ زندگی ہے لیکن وہ کسی تجربے اور مہم جوئی کی اجازت نہیں دیتی۔ خود اُن کی علمی تحقیق کا مقصد نئے خیالات کی تلاش نہیں تھا اور نہ سوالات کے نئے جواب معلوم کرنے کا ذریعہ۔ وہ سطحی یا سرکاری علماء کی طرح کج بحثی پر نہیں اُتر آئے لیکن ذہنی اعتبار سے وہ جدت اور تشکیک کے خلاف اتنے چوکنا رہتے تھے کہ اُن کا علم کمیاتی اعتبار سے بڑھتا تو جاتا تھا لیکن کیفیاتی اعتبار سے بہتر نہیں ہو رہا تھا۔ روحانی تجربے کے معنی میں ان کی سرگرمی کا حلقہ محدود رہا اور ایسے عہد میں جب کہ ایک وسیع و عریض علاقے میں اور مختلف قسم کے فرقوں اور افراد کی زندگی پر اسلام کے اثرات کی وجہ سے ہیجان تھا تو ایسا لگتا ہے کہ مذہبی مفکر کے پاس ایسا کچھ کہنے کو تھا ہی نہیں جس سے لوگوں میں دلچسپی یا تلاش و جستجو کی خواہش پیدا ہوتی۔ وہ صرف ان ہی باتوں کو دہرا سکتا تھا۔ جو پہلے کہی جا چکی تھیں۔

سید محمد جونپوری ایسے مذہبی مفکر تھے جن کی تعلیمات تقلید سے بہت آگے چلی گئیں اور سماجی نظام کو خطرے میں ڈال رہی تھیں۔ اُن کا ناگزیر راستہ تھا: ایک فرقے کی تشکیل۔ چنانچہ علمائے ظاہر اور سرکاری علماء نے ان کی شدت سے مخالفت کی۔ عقلی دلائل سے وہ جو حاصل نہ کر سکے اسے اُنھوں نے ظلم و تعدّی کے ذریعہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس قسم کے علما کی سب سے بڑی کمزوری

یہ بھی اُن کی شخصیتوں اور اُن کی نجی زندگی کو پاکیزگی کی مثال کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لیکن ہم اسی زمانے میں ایک کے بعد ایک ایسے علماء کو بھی دیکھتے ہیں جو انتہائی اعلا ذہنی صلاحیتوں اور صوفیائے کرام کی انتہائی بلند روحانی خصوصیات کے بھی حامل تھے۔ یہ سلسلہ شیخ حسام الدین متقی سے شروع ہوتا ہے۔ وہ شیخ علی متقی کے استاد اور روحانی پیر تھے جن کے انتہائی ممتاز مرید شیخ عبدالوہاب متقی۔ شیخ عبدالحق محدّث دہلوی کی تعلیم و تربیت میں بڑا ہاتھ انھیں شیخ عبدالوہاب کا تھا۔

شیخ حسام الدین ایسے عالم تھے جن کی انتہائی کوشش یہ تھی کہ مذہبی قانون کی چھوٹی سے چھوٹی شرط کو بھی وہ پورا کریں چنانچہ اسی لیے اُنھوں نے نفس کی نفی اور ریاضت و مجاہدے کا راستہ اختیار کیا۔ برسوں تک وہ اس زمین کی پیداوار پر گزر اوقات کرتے رہے جس کی وہ خود کاشت کرتے تھے۔ پھر کسی وجہ سے وہ زمین ان کے ہاتھ سے نکل گئی۔ وہ دوسروں کی محنت پر زندگی بسر کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ جب تک بالکل ہی مجبور نہیں ہو گئے۔ تب تک اُنھوں نے کچھ کھایا ہی نہیں۔ اُن کے پاس جو کچھ تھا اُس کی حقِ ملکیت سے وہ دستبردار ہو گئے۔ تاکہ اگر کوئی شخص اُن کی کوئی چیز لے لے تو وہ کوئی ممنوعہ کام کرنے کا مجرم نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ چونکہ قانون کسی شخص کو یہ اجازت نہیں دیتا تھا کہ جو چیز عامۃ المسلمین کی ہو اس سے وہ ذاتی فائدہ اُٹھائے اس لیے جب وہ شیخ بہاء الدین ذکریا کے مزار پر گئے تو دھوپ سے بچنے کے لیے مزار کی دیوار کے سایہ کی پناہ میں نہیں گئے کیونکہ مزار عام لوگوں کے پیسوں سے بنایا گیا تھا۔ وہ قانون پر اتنی سختی سے عمل کرتے تھے کہ جسمانی طور پر بہت حساس ہو گئے تھے۔ یعنی اگر وہ ایک نوالہ بھی ایسا کھا لیتے جس کے پکانے میں قانون کی خلاف ورزی ہوئی ہو تو انھیں معدے میں گرانی محسوس ہوتی تھی۔ ایک بار انھیں اسی قسم کا احساس ہوا اور تحقیق کرنے پر پتہ چلا کہ جس چولھے پر یہ کھانا پکایا گیا تھا اس میں سوکھی گھاس جلائی گئی تھی اور یہ سوکھی گھاس پڑوسی کے گھر سے بغیر اُس کی اجازت کے کاٹی گئی تھی۔
آج ہمیں اس رویّہ میں کوئی قدر و قیمت نظر نہیں آتی لیکن اس میں کوئی شک نہیں

کر ایسی کہانیاں سن کر لوگوں کو بہت تسکین ہوتی تھی اور اُن سے پرہیزگاری اور ایمانداری کا جذبہ بیدار ہوتا تھا۔

شیخ علی متقی، شیخ حسام الدین کے روحانی جانشین تھے۔ وہ بھی شریعت کی پابندی میں اتنے ہی سخت تھے اور جہاں تک ذہن کا سوال ہے تو وہ کہیں زیادہ بلند تھے اور تصوّف کی طرف اُن کا رجحان بھی زیادہ تھا۔ وہ برہان پور میں ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء میں پیدا ہوئے اور جوانی میں کچھ مدت تک سرکاری ملازمت میں رہے اور دنیاوالوں کی طرح زندگی گزارتے رہے۔ اس کے بعد انھوں نے ساری چیزیں چھوڑ دیں اور ایک چشتی صوفی کے مرید ہو گئے۔ تعلیم حاصل کرنے کی خواہش انھیں پہلے ملتان لے گئی جہاں اُنھوں نے شیخ حسام الدین سے بیضاوی اور عین العلم پڑھا اور اس کے بعد حرمین شریفین کا رخ کیا۔ یہاں اُن کی ملاقات وقت کے مشہور و معروف عالموں سے ہوئی۔ یہ سب ان کے علمی تبحّر اور غیر معمولی صلاحیتوں سے بہت متاثر ہوئے۔ حدیث اور تصوّف دونوں علوم میں اُنھوں نے مہارت حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ اُنھوں نے کوئی ایک سو کتابیں لکھیں لیکن ایسا لگتا ہے کہ اُنھوں نے جو کچھ لکھا اس کو کسی طرح اوریجنل نہیں کہا جاسکتا۔

شیخ علی ساری عمر کتابت یعنی کتابوں کی نقل کے ذریعہ روزی کماتے رہے لیکن ضعیفی میں جب آنکھوں سے معذور ہو گئے تو نقل ترک کر دی۔ اگر عرب میں اُنھیں کوئی نادر کتاب مل جاتی تو اس کی کئی نقلیں تیار کر لیتے اور اُنھیں ہندستان کے علما اور اداروں کے پاس بھیج دیتے۔ چونکہ سفر بہت کرتے تھے اس لیے اُنھوں نے اپنی ضرورتوں کو اتنا محدود کر دیا تھا کہ اپنا سارا سامان دو تھیلوں میں لے کر چلتے تھے جس میں سے ایک میں کتابیں ہوتی تھیں۔ اپنا سارا کام وہ خود ہی کرتے تھے اور کسی کو اپنی خدمت کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ ایک مرتبہ جب وہ گجرات سے گزر رہے تھے تو اس وقت کے بادشاہ بہادر شاہ نے خدمت میں حاضر ہونا چاہا۔ شیخ علی اس کے لیے راضی نہیں ہوئے کیونکہ اُن کا کہنا تھا کہ بادشاہ ایسا لباس پہنے ہوگا جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے اور مجھے اصولاً بادشاہ کی فہمائش کرنی ہوگی۔ بالآخر دوستوں اور مریدوں کے بہت اصرار پر ملاقات مقرر کی گئی

اور بادشاہ شیخ علی کی فہمائش سنتا رہا۔ جو لوگ اُن کے شاگرد بننا چاہتے تھے ان کی طرف ان کا رویّہ علما سے زیادہ صوفیہ کا ہوتا تھا۔ وہ اس بات کو زیادہ پسند نہیں کرتے تھے کہ شاگردوں کو ہدایتیں دی جائیں کہ روحانی طاقت کو ابھارنے کے لیے کیا کرو، بلکہ وہ صوفیہ کا یہ طریقہ پسند کرتے تھے کہ لوگ تعلیم اور عبادت کے لیے ساتھ رہیں اور اس طرح اثرات قبول کریں۔ شیخ علی اس معنی میں بھی صوفیہ سے مشابہ تھے کہ وہ بھی ایسی باتیں کہتے تھے جو ذہنوں کے لیے ایک چیلنج ہوتی تھیں۔ ان کے تذکرے میں شیخ عبدالحق نے ایک ہندی دوہا بھی نقل کیا ہے جو شیخ نے خود کہا تھا[۱]

شیخ علی کے جانشین شیخ عبدالوہاب متقی ہوئے جنھوں نے ان کی خدمت میں بارہ برس یعنی ۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء سے ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء تک رہ کر تعلیم حاصل کی تھی۔ شیخ عبدالوہاب بھی برہان پور میں پیدا ہوئے (۹۴۳ھ/۱۵۳۶ء)۔ اِن دونوں میں روحانی مماثلت ایسی تھی کہ ایک نہ ایک دن ایک دوسرے سے ضرور مل ہی لیتے لیکن ہوا یہ کہ شیخ علی کے کچھ معترف اور شاگرد ایسے تھے جنھوں نے شیخ عبدالوہاب کو یقین دلایا کہ تمھیں شیخ علی جیسا استاد اور شیخ کوئی اور نہ ملے گا۔ مقاماتِ مقدّسہ جانے سے پہلے شیخ عبدالوہاب نے گجرات، دکن اور لنکا کا سفر کیا۔ اُنھوں نے کتابت سیکھی تھی اور نسخ اور نستعلیق دونوں خطوں میں کتابیں لکھ کر اپنی روزی کماتے تھے۔ مکّے اور مدینے میں اپنوں کی طرح ان کا خیر مقدم ہوا اور جلدی ہی اپنے وقت کے ایک جیّد عالم کی حیثیت سے تسلیم کر لیے گئے۔ اُنھوں نے تمام عرب دنیا ہی تک اپنی سرگرمیاں محدود نہیں رکھیں بلکہ کئی بار عرب سے ہندستان آئے اور پھر واپس گئے۔ اس طرح وہ ہندستان میں سچی مذہبی زندگی کی خواہش بیدار کرنے میں کامیاب ہوئے۔

شیخ عبدالوہاب کی تعلیمات کا اہم ترین پہلو وہ ہے جہاں اُنھوں نے یہ بتایا ہے کہ قدامت پسند مسلمانوں کا ایسے خیالات اور بیانات کے متعلق کیا رویّہ ہونا چاہیے جو غلط اور بدعتی معلوم ہوتے ہوں۔ شیخ عبدالحق محدّث لکھتے ہیں:—

"شیخ عبدالوہاب کتب حقائق و توحید مثلاً فصوص الحکم وغیرہ کے بارے میں خاموش رہتے۔ نہ تو اِس قسم کی کتابیں پڑھتے پڑھاتے اور نہ ان کی

ممانعت کرتے اور دوسرے فقہا کی طرح کسی پر لعن طعن نہیں کرتے تھے بلکہ کہا کرتے تھے کہ ظاہری و باطنی طور پر اہل سنت والجماعت کی طرح پہلے اپنا عقیدہ پختہ کر لو پھر (صوفیہ کی) ہر قسم کی کتابیں مطالعہ کرو۔ حقائق و اسرار کی کتابوں میں کے مشکل مقامات پر نہ ٹھہرو اور دل میں کوئی وسوسہ اور خلجان پیدا نہ کرو۔ اس قسم کی کتابوں کے ذریعہ پہلے پہل ہی اپنے اعتقاد درست کرنا مناسب نہیں ہے۔ ہر شخص کی ہر قسم کی گفتگو سن کر ٹھنڈے دل سے اُس پر غور کرو۔ اس میں سے جو بات حق کے موافق ہو اسے اپنی گرہ میں باندھ لو اور باقی کو چھوڑ دو۔ اگر تم میں اتنی قوت نہیں ہے تو سرے سے لوگوں کی اس قسم کی گفتگو سنو ہی نہیں۔ غرض کہ اپنے عقیدے میں کسی قسم کا خلل نہ ڈالو"۔ نیز مزید فرمایا کرتے تھے کہ "راہ سلوک کے لیے یہ کوئی مقدم شرط نہیں ہے کہ ابتدا ہی میں توحید وجودی کے اعتقاد کو مکمل کیا جائے۔ جیسا کہ فصوص الحکم وغیرہ میں درج ہے بلکہ راہ سلوک کے لیے شرط یہ ہے کہ ہمیشہ عمل اور ریاضت کی جائے اور اہلِ سنت والجماعت کا پکا عقیدہ رکھا جائے تاکہ رفتہ رفتہ ذوق وحال پیدا ہو کر باطن میں ادراک ہو جائے اور جو شخص کلمہ طیبہ پڑھنے کے بعد اسلام لانے اور مسلمان ہونے کا اقرار کرے اور نماز روزے ادا کرتا ہو اور اس سے ذوق وحال اور ادراک کی چیزیں صادر ہوں تو اس کو معذور رکھ کر اس پر لعن طعن نہ کرو اور اسے ملحد نہ کہو.....[33]"

"لوگوں نے کہا "مشائخ (یعنی صوفیہ) تو یہ کہتے ہیں کہ ہمیشہ اور ہر وقت ذکر الٰہی میں مشغول رہو۔ اس کا کیا مطلب ہے؟" فرمایا "جو شخص اچھے کام میں مشغول ہے وہ درحقیقت ہمیشہ ذکر الٰہی کر رہا ہے۔ نماز ادا کرنا، قرآن کریم کی تلاوت، مذہبی علوم پڑھنا اور جتنے اچھے کام ہیں یہ سب ذکر الٰہی ہیں جو ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ اس کے برعکس جو لوگ پڑھنے پڑھانے اور اچھے کاموں کو خیر باد کہہ کر صرف ذکر و شغل الٰہی میں

مشغول ہو جاتے ہیں یہ لا علاج بیماری ہے۔ ہاں جب بیماری سخت ہو تو اس وقت خلوت میں زیادہ پورے انہماک سے ذکر الٰہی کیا جائے۔ نیز سلف کا یہی قاعدہ رہا ہے کہ تمام اچھے کام جیسے تہذیب اخلاق، اشاعت علوم، خدمت خلق وغیرہ میں ہمیشہ پابندی سے لگے رہتے تھے۔

اِن خیالات کا اشارہ خاص طور پر سید محمد کی تعلیمات کی طرف ہے جن کے پیروؤں پر ظلم کے پہاڑ توڑے جا رہے تھے۔ شیخ عبدالوہاب دراصل یہ کہہ رہے تھے کہ مہدویوں کو زندیق اور ملحد نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ لوگ اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں، کلمہ پڑھتے ہیں، نماز پڑھتے ہیں، روزہ رکھتے ہیں۔ اگر وہ ذکر میں مشغول رہتے ہیں اور مذہبی زندگی میں اسے حد سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں تو اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ اگر اپنے روحانی تجربے کی بنیاد پر سید محمد نے اپنے متعلق کچھ دعوہ کیا اور وہ دعوہ قابل قبول نہیں ہوتا تو زیادہ مناسب یہی ہے کہ اس کے متعلق خاموشی اختیار کی جائے۔ اگر وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جو غلط معلوم ہوتی ہیں تو ہمیں ان پر گہرائی سے غور کرنا چاہیئے۔ ہم جو عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ اس میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہمیں چاہیئے کہ خاموشی سے اپنے عقیدے پر قائم رہیں۔ جن حالات کے پس منظر میں شیخ عبدالوہاب نے ان خیالات کا اظہار کیا اس کے لیے زبردست اخلاقی جرأت کی ضرورت تھی۔ اُن کے اظہار کی وجہ سے ظلم و تعدی کا زور تو کم نہیں ہوا لیکن بہت سے مخلص عالموں اور مفکروں کو اُن سے بڑی تقویت اور ڈھارس ملی ہوگی جو دیکھ رہے تھے کہ مخلص اور پاکباز لوگوں پر صرف اس لیے ستم توڑا جا رہا ہے کہ وہ حق کا اعلان کر رہے ہیں اور اسلامی زہد پر کار فرما ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ صوفیہ کا رویہ شیخ عبدالوہاب کے مقابلے میں بھی زیادہ معتدل تھا۔ شیخ عبدالحق محدث کے والد شیخ سیف الدین (۱۵۱۴ء تا ۱۵۸۲ء) سے یہ بیان منسوب ہے کہ "علمی بحث میں نہ لعن طعن کرنا چاہیئے نہ دوسروں کو تکلیف پہنچانا چاہیئے۔ اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسرا شخص صحیح کہہ رہا ہے تو جو کچھ کہہ

رہا ہے۔اس سے اتفاق کرو۔اگر وہ صحیح نہیں ہے تو دوایک بار اسے قائل کرنے کی کوشش کرو۔اگر اس پر بھی وہ اپنے خیالات تبدیل کرنے پرامادہ نہیں ہوتا تو اس سے کہہ دو اپنے علم کے مطابق مجھے یہی صحیح معلوم ہوتا ہے جو میں کہہ رہا ہوں لیکن ممکن ہے جو تم کہہ رہے ہو وہ صحیح ہو اور جھگڑے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔"لیکن اس رویّہ کو قبول کرنے کے معنی ہوتے قدامت پسندی کی بنیاد کو کھوکھلا کرنا اور شیخ عبدالحق نے یہ محتاط پالیسی اختیار کی کہ دین کے متعلق علم میں اضافہ کرکے اور اس کی اشاعت کرکے رواداری میں اضافہ کیا جائے۔ انھوں نے آٹھ برس کی عمر میں تعلیم مکمل کرلی اور جب وہ بیس برس کے تھے تو درس وتدریس کا سلسلہ شروع کردیا۔ ۱۵۸۷ء میں وہ حج کے لیے گئے اور شیخ عبدالوہاب سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے مکّے میں ٹھہر گئے۔ پھر تین سال بعد ہندستان واپس آئے۔ انھوں نے درس وتدریس کا سلسلہ پھر شروع کر دیا۔ ان کے نصاب تعلیم میں اصل مضمون قرآن اور حدیث تھے۔ساری زندگی وہ اسی راستے پر گامزن رہے۔تقریباً نوّے سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔

کہا جاتا ہے کہ اکبر کے محضر پر دستخط کرنے سے بچنے کے لیے شیخ عبدالحق خاموشی سے گجرات چلے گئے۔ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ محضر پر دستخط حاصل کرنے کے لیے لوگوں پر واقعی کتنا دباؤ ڈالا گیا تھا۔اپنے ذاتی اقتدار اور اثر کی جس عالم کے دل میں جتنی خواہش ہوگی اور اس کے لیے وہ جتنی کوشش کرتا ہوگا اسی اعتبار سے دباؤ بھی رہا ہوگا۔لیکن اس میں تو کوشش نہیں کہ شیخ عبدالحق جب تک فتح پور سیکری میں رہے وہاں کی فضا کو انھوں نے اپنے مزاج کے موافق نہ پایا ہوگا۔لیکن جب وہ دہلی میں آکر بس گئے تو انھیں کسی قسم کی پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔چند برس تک جہانگیر کے ساتھ ان کے تعلقات بہت خوشگوار رہے اور ایک بار تو وہ دربار میں بھی گئے۔ لیکن بعد میں ان کے تعلقات کشیدہ ہو گئے۔

مذہبی علم کا پورا میدان شیخ عبدالحق کے مطالعے اور تحریر کا موضوع ہے۔ جس میں تصوّف بھی شامل ہے۔انھوں نے بہت کچھ لکھا۔ایک نیا نقطۂ نظر پیش کرنا اور اس طرح ان چیزوں کو مسترد کرنا۔جنھیں روایتاً قبول کیا جاچکا تھا کسی عالم کے لیے مناسب یا ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا۔لیکن اگر ہم مثال کے لیے صرف اخبار الاخیار

ہی کو لیں تو معلوم ہو گا کہ شیخ عبدالحق کو ایسی فطری بزرگی اور وسیع القلبی ودیعت ہوئی تھی جس میں حدوں کو پار کرنے کی صوفیہ کی صلاحیت، علمائے ثقات کی حزم و احتیاط اور قدامت پسندی کا آدرش مل گیا تھا اور مل کر اس نے روحانی جستجو کا ایک زبردست ہیجان پیدا کر دیا تھا۔ ان مقاصد کی ہم آہنگی کو مقصود بالذات کہا جا سکتا ہے اور مذہبی فکر کے ارتقا میں خاصا کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

شیخ عبدالحق کے بعد اگر کسی مذہبی مفکر کی کوئی واقعی اہمیت ہے تو وہ ہے شاہ ولی اللہ کی (۱۷۰۲ء تا ۱۷۶۲ء)۔ وہ ایک مانے ہوئے بزرگ شاہ عبدالرحیم کے بیٹے تھے اور ابھی صرف پندرہ برس کے تھے کہ انھوں نے والد سے اجازت حاصل کر کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ تقریباً بارہ برس تک وہ خاموشی سے یہ کام کرتے رہے۔ انھوں نے یہ سوچ کر قرآن کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا کہ اس طرح کتاب الٰہی کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو گی۔ جب یہ ترجمہ شایع ہوا تو انھیں ناخوشگوار شہرت کا سامنا کرنا پڑا۔ قدامت پرست علما نے اُن پر بدعت کا الزام عائد کیا۔ بڑی شد و مد سے ان کی مخالفت شروع ہوئی اور بات یہاں تک پہنچ گئی کہ کچھ لوگوں نے ایک بار کچھ غنڈوں کو پیسے دیے کہ ان کے ساتھ مار پیٹ کریں۔ شاہ ولی اللہ مکّے مدینے کے سفر پر روانہ ہوتے کہ وہاں جا کر علما سے ملیں اور اپنے علم میں اضافہ کر سکیں۔ شاہ ولی اللہ کی یہ کوشش کہ قرآن کو تقریباً ہر پڑھے لکھے شخص تک پہنچا دیں اور اس کوشش کے خلاف شد و مد کا ردِ عمل یہ دونوں چیزیں اس زمانے کے مذہبی رویّہ کی خصوصیات کی نمایندگی کرتی ہیں۔ مقاماتِ مقدسہ کا سفر کرنے میں شاید اُن کی نیت یہ بھی رہی ہو کہ ان کی غیر موجودگی میں مخالفت کا زور کم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مخالفت میں قدامت پسند علما اور دربار کے شیعہ امرا دونوں ہی شامل تھے۔ لیکن یہ کوشش ترک نہیں ہوئی کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو قرآن پڑھنے اور اسے سمجھنے کا موقع فراہم کیا جائے اور اس طرح مذہبی زندگی کی بنیاد وسیع کی جائے۔ شاہ ولی اللہ کے بیٹوں شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین نے اُردو میں قرآن کا ترجمہ کیا۔ شاہ عبدالقادر نے کچھ زیادہ ہی حرف بہ حرف ترجمے کی کوشش کی جب کہ شاہ رفیع الدین نے بامحاورہ اُردو

ہیں ترجمہ کرنے کی کوشش کی۔

اس بات کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ شاہ ولی اللہ مذہب کے ماخذ کی کوئی تاویل پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ فقہ اور عمل کو اپنے زمانے کے حالات کے مطابق کر سکیں۔ اُنھوں نے تو یہ بھی نہیں کیا کہ جن چیزوں پر پہلے سے زور دیا جاتا تھا ان میں کوئی تبدیلی پیدا کرتے۔ لیکن پھر بھی اُنھوں نے غور و فکر کو انگیز کیا۔ اولاً تو اس طرح کہ وہ خود زیادہ وسیع پیمانے پر مسلم عقیدے میں مضمر الوہی حکمت کی شہادتیں تلاش کرتے رہے اور دوسرے یہ اعلان کرکے کہ سمجھنے کی کوشش کیے بغیر تقلید پست ترین ذہن کی خصوصیت ہے۔ تصوّف اور تقلید کے ارتقا کی تشریح میں اُنھوں نے تاریخی طریقہ اختیار کرکے ایک نیا راستہ دکھایا۔ لیکن اس کی وجہ سے اُن کے اس راسخ عقیدے میں سرمو فرق نہیں آیا کہ جس کو شریعت کہا جاتا ہے وہ ایک مکمل نظام ہے۔ اُنھوں نے اس امکان کو بھی نظرانداز کر دیا کہ زندگی کے حالات میں زبردست تبدیلیاں اخلاق اور قانون کے متعلق لوگوں کے رویّہ کو متاثر کر سکتی ہیں۔ وہ بڑے جوش و ولولے کے ساتھ شریعت کے کامل ہونے کے ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس طرح وہ خود کو اور آنے والی کئی نسلوں کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ ایک ایسے نظام کے تحت زندگی بسر کر رہے ہیں۔ جسے اور بہتر بنایا ہی نہیں جا سکتا اور اس لیے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کرنی چاہیئے۔

اسلام کے متعلق شاہ ولی اللہ کا تصوّر کیا تھا اگر اس کی نمایندگی کے لیے ہم ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کو لیں تو پہلی خصوصیت جو ہمیں نظر آتی ہے وہ اس بات پر زور ہے کہ نظامِ کائنات مکمل ہے۔ اس میں ایک اندرونی استقامت اور سرتاپا حکمت مضمر ہے۔ ہر چیز سے بلند و بالا خطیرۃ القدس ہے۔ خدا نہیں بلکہ ایک ایسا مقدس مقام جہاں مرضیٔ الٰہی مقرب فرشتوں تک پہنچائی جاتی ہے۔ پھر ایک آسمانی عدالت ہے۔ ملاءِ اعلیٰ جس میں نورانی اجسام ہیں جنھیں خدا نے تمام نیک کام کرنے کے لیے خلق کیا۔ پھر اس میں ایک قسم ایسی ہے کہ ان سے لطیف بخارات صعود کرتے ہیں۔ ان پر ایسے بلند نفوس کا فیضان کیا جاتا ہے۔ جن میں بہیمی میل و حرکت کے ترک کرنے کا ملکہ ہوتا ہے۔ اور تیسرے ایک قسم نفوس انسانی میں سے ہوتی ہے جن کو

ملأ اعلیٰ سے قُرب ہو جاتا ہے اور ملاء اعلیٰ کی حالت یہ ہوتی ہے کہ نہایت خوش وطوعیت سے وہ اپنے پروردگار کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ بارہا خطیرۃ القدس میں اس پر اتفاق کیا جاتا ہے کہ معاش اور معاد کے صدمے سے لوگوں کو نجات دینے کا کوئی ذریعہ اس طرح قایم کرنا چاہیئے کہ مخلوق الٰہی میں اُس شخص کو جو اُس زمانے میں نہایت زکی النفس ہو مضبوط کرنا چاہیے۔ اس کے حکم لوگوں میں جاری کرنا چاہیئے۔'

اعلیٰ ترین سطح پر یہی نظام کائنات ہے۔ پست ترین جسمانی اور مادی سطح پر اور انسانی زندگی میں جو عام مشاہدات نظر آتے ہیں ان سب میں یہی حکمت جھلکتی ہے۔
'حیوانات کی ہر ایک قسم کو دیکھو۔ ہر ایک کی شکل وصورت جدا جدا ہے۔ جیسے کہ تم درختوں کی صورتیں جدا جدا پاتے ہو اور حیوانات میں اِن اختلافات کے ساتھ مختارانہ حرکتیں اور ذاتی الہامات اور طبعی تدابیر بھی ہیں جن کی وجہ سے ہر ایک قسم دوسری سے بالکل ممتاز ہے ...... ہر ایک قسم کے لیے اسی قسم کا الہام کیا گیا ہے جو اس کی طبیعت اور مزاج کے مناسب تھا اور جن سے اس نوع کی تکمیل اور درستی ممکن تھی اور یہ الہامات سب کے سب ان کے پروردگار کی جانب سے ان کی صورت نوعیہ کے روزن سے مترشح ہوتے ہیں..... ان امور کے بعد انسان کی نوع میں غور کرو۔ جو امور کہ درختوں میں پاؤ گے انسان میں بھی پاؤ گے اور اُن کے علاوہ حیوانی اقسام میں جو اوصاف ہیں وہ بھی ان میں ہیں...... اور اُن کے علاوہ اور بہت سی خاصیتیں بھی ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام حیوانات سے ممتاز ہے۔ مثلاً گفتگو کرنا، دوسرے کی گفتگو سمجھنا، بدیہی مقدمات کی ترتیب سے یا تجربے، استقرار، فراست سے مکتسب علوم پیدا کرنا، اُن امور کا اہتمام کرنا جن کو وہ اگرچہ اپنی حس اور وہم سے نہیں معلوم کرتا ہے لیکن بہ نظر عقل ان کو پسندیدہ سمجھتا ہے۔ جیسے نفس کو مہذب کرنا، ولایتوں کو اپنے زیر حکم کرنا اور یہ امور چونکہ اس میں نوعی اور پیدائشی ہیں اس لیے سب فرقے حتیٰ کہ پہاڑوں کی بلندیوں کے باشندے بھی ان میں مشترک ہیں......'
'اور انسان کی خاصیتوں میں سے یہ بھی ہے کہ نوع انسان میں بعض ایسے

لوگ بھی ہوں جن کو علوم عقلی کے چشمے کی طرف خالص توجہ ہو، وہ وحی کے ذریعہ سے یا فراست یا خواب کے ذریعہ سے ان علوم کو حاصل کریں اور باقی لوگ جو اس پایۂ کے نہ ہوں اُس شخص کی رہنمائی اور برکت کے آثار مشاہدہ کر کے اتباع کریں اور اس کے اوامر و نواہی کی پیروی کریں اور افرادِ انسانی میں کوئی فرد ایسا نہیں ہوتا کہ جس کو بذریعہ خواب کے جس کو وہ دیکھتا ہے اور اپنی رائے سے یا کسی ہاتف کے سننے سے یا بصیرت کی فطانت سے کچھ نہ کچھ غیب کی طرف توجہ نہ ہو۔ لیکن سب لوگ یکساں نہیں ہوتے بلکہ بعض اِن میں باکمال ہوتے ہیں اور بعض ناقص اور ناقص کو کامل کی حاجت ہوا کرتی ہے۔ اس کی صفات کا اندازہ بہائم کی صفات سے بالکل جدا ہوتا ہے۔ اس میں فروتنی، پاکیزگی، انصاف، سماحت کے اوصاف ہوتے ہیں۔ عالم جبروت و ملکوت کی روشنیاں اس سے ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔ تمام کرامات حالات اور مقامات کا اُس سے ظہور ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ امور جن کی وجہ سے آدمی کو دیگر حیوانات سے امتیاز حاصل ہوتا ہے بکثرت ہیں لیکن ان کا مدار دو خصلتوں پر ہے :- (۱) قوت عقلی کا بڑھنا۔ اس کے دو شعبے ہیں۔ ایک وہ شعبہ ہے کہ اس میں انتظام بشری کے متعلق مصلحتیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ ان کے دقائق مستنبط کیے جاتے ہیں اور ایک شعبے میں علوم غیبی کے حاصل کرنے کی استعداد ہوتی ہے جس کا فیضان وہبی طریقے سے ہوتا ہے (۲) قوت عملی کی فوقیت ہے۔ اس کے بھی دو شعبے ہیں۔ اول یہ کہ اعمال کو اپنے حصہ اور اختیار سے کرنا . . . . . انسان جو فعل کرتا ہے تو بعد فراغ کے وہ افعال تو نابود ہو جاتے ہیں لیکن ان کی روحیں جدا ہو کر نفس میں بیٹھ جاتی ہیں۔ اس لیے ان کے بعد نفس میں ایک نور یا تاریکی باقی رہ جاتی ہے . . . . . اور ہمارے اس قول کی کہ نفسِ انسانی میں اعمال کی روح راسخ ہو جاتی ہے یہ دلیل ہے کہ تمام آدمیوں کی جماعتیں ریاضتوں اور عبادتوں پر متفق ہیں۔ اپنے وجدان سے انھوں نے اس کے انوار معلوم کر لیے ہیں اور گناہوں اور منہیات سے سب احتراز کرتے ہیں اور اپنے وجدان سے ان کی سنگ دلی انھوں نے معلوم کر لی . . . .

"اور جاننا چاہیے کہ مزاج انسانی میں ٹھیک اعتدال جو اس کو صورتِ نوعیہ عطا کرتی ہے بغیر چند علوم کے کامل نہیں ہوسکتا جس کو زکی الناس ہی معلوم کرتا ہے۔ اور لوگ اس کا اتباع کرتے ہیں اور بغیر شریعت کے جس میں معلوم الٰہی اور منفعت کی تدابیر شامل ہوں اور وہ قواعد جن میں افعالِ اختیاری کی بحث اور پانچ قسموں واجب، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام کی تقسیم اور تفصیل ہو اور وہ مقدمات جن میں مرتبۂ احسان کے درجات بیان کی جائیں۔ اس لیے حکمت و رحمت الٰہی میں ضروری ہوا کہ اپنے غیب مقدّس میں قوتِ عقلی کے رزق کو مہیا کرے اور سب سے زکی الناس کو اس عالمِ قدس سے علوم اخذ کرنے کے لیے خالص اور جدا کر دے"[8]

نظام کائنات کے اس تصوّر میں سچے دایم و قایم دین کا تصوّر خاصی معقول حد تک اپنا مقام بنا لیتا ہے " دین اسی فطرت کا نام ہے جس میں زمانوں کے بدلنے سے کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور تمام دنیا کا اس پر اتفاق ہے"[9]

ان تصورات میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے ہم اوریجنل یا طبع زاد کہہ سکیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کچھ حوالوں کے ذریعہ واضح ہو جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے سامنے غزالی کی احیاء العلوم کی مثال تھی۔ لیکن یہ بھی واضح ہے کہ اُن کے ذہن میں خود اُن کے زمانے کے مسائل بھی تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ شہروں کے زوال کی دو وجہیں ہیں: ۔ (۱) ایسے لوگوں کی بے شمار تعداد جو کوئی کام نہیں کرتے اور بیت المال پر گزارا کرتے ہیں (۲) کاشتکاروں، تاجروں اور دستکاروں پر بھاری ٹیکس۔ اسی بھاری ٹیکس کو وہ آگے چل کر لوٹ بلکہ اس سے بھی بدتر، کا نام دیتے ہیں۔ اُنھوں نے دیکھا کہ خود اُن کے زمانے میں ایران کی تاریخ دہرائی جا رہی ہے یعنی رسم و رواج اور کردار میں زوال آیا ہے جس کا صرف ایک ہی انجام ہوسکتا ہے[10] اس لیے وہ اپنے زمانے کی حکومت کی تائید پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ وہ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ ان حالات میں اعلا ترین فہم رکھنے والے لوگوں کا فرض ہے کہ عدل (کے آدرشوں) کی اشاعت کریں اور ہر بُرائی کو ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عدل کی تائید کی وجہ سے تصادم اور (کھلم کھلا) جنگ کی نوبت آجاتی ہے لیکن نیک اعمال سب سے اچھا طریقہ بھی ہے[11] لیکن شاہ ولی اللہ اس تصوّر کو بڑھا کر جہاد کے تصوّر تک

نہیں لے جاتے نہ فرد کے اس فرض تک کہ سماجی برائیوں کو دور کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کرے۔

شاہ ولی اللہ کی علمی کوششوں کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اُنھوں نے مختلف نقطہ ہائے نظر کے درمیان تطبیق پیدا کر کے غلط فہمیاں اور جھگڑے دور کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے امام مالک کی موطا کی تفسیر لکھی حالانکہ امام مالک اُس مذہب کے بانی تھے۔ جو شاہ ولی اللہ کے مذہب سے مختلف تھا۔ انھوں نے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ وحدت الشہود اور وحدت الوجود ایک دوسرے کے خلاف تصورات نہیں ہیں بلکہ روحانی علم کی راہ سلوک کی منزلیں ہیں، وحدت الوجود ابتدائی منزل ہے۔ اور وحدت الشہود بعد کی اور زیادہ آگے بڑھی ہوئی منزل ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ کا علمی خزانہ وسیع ہے اور اُن میں بے پناہ خلوص ہے۔ لیکن جب وہ یہ دعوہ کرتے ہیں کہ اُنھوں نے بہت سی صداقتوں کو براہِ راست خدا یا رسول اللہؑ سے حاصل کیا تو وہ ہر ایسے شخص کو مشکل میں ڈال دیتے ہیں جو اُن کی تعلیمات کا تنقیدی جائزہ لینا چاہتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ابتداً اُن کے ذہن کو جس چیز نے بیدار کیا وہ تھی شریعت سے اُن کی زبردست محبت اور جذبہ وفاداری اور اس محبت اور وفاداری کی وجہ سے بالآخر اُن کے موقف میں مکمل تبدیلی آگئی۔ انھوں نے بحث کا دائرہ وسیع کر دیا۔ لیکن بنیادی طور پر وہ فکر کے اسی چوکھٹے کے اندر رہے جو اُس وقت موجود تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں جب وہ اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ دین میں زمانوں کے بدلنے سے کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور شریعت اُن حالات کے مطابق تھی جن میں وہ نافذ کی گئی تو وہ قدامت پسند طریقے ہی پر چل کر صرف موسوی سلسلے کے پیغمبروں کا اور اُن پر نازل ہونے والی کتابوں ہی کا ذکر کرتے ہیں اور بس۔ وہ ہندستانی مسلمانوں اور غیر مسلموں کو نظریاتی طور پر ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش نہیں کرتے جیسا کہ تو دان کے معاصر مرزا مظہر جان جاناں نے کی تھی۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی نسل کے سامنے اس عمل صالح کی کوئی تعریف پیش نہیں کی جو اسے ان مفادات کی طرف لے جاتے اور ایسی سرگرمیوں کے لیے انگیز کرتے جو خود ان کے سیاسی

عدل اور سماجی بہبود کے تصورات میں موجود ہیں۔ ہم بڑے افسوس کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچنے پر مجبور ہیں کہ ذہنی اعتبار سے اُن جیسی قدآور ہستی ان مباحث میں مبتلا ہوگئی کہ رسول اللہ کے جانشینوں میں کون کس سے بلند تھا۔ اُنھوں نے اپنی تصنیف قرۃ العین میں جو موقف اختیار کیا وہ اگر مہمل نہیں تو ناقابل قبول ضرور ہے کہ پہلے دو خلیفہ یعنی شیخین کی شخصیتیں اور اُن کے اعمال خود رسول اللہؐ کی نبوت کا لازمی جزو تھیں۔ بدقسمتی سے وہ اِس طرح تقلید کی سماجی صورتوں کی طرف واپس گئے یعنی قدامت پسندوں کی طرح دعوہ کیا کہ پہلے دو خلیفہ کو زیادہ بلند درجہ حاصل ہے جب کہ شیعہ حضرات کا دعوہ تھا کہ سب سے بلند مقام چوتھے خلیفہ کو حاصل ہے۔ ایک منزل پر وہ تقلید پر بہت سختی سے تنقید کرتے تھے:۔

"اور ایک اور چیز جو اُن لوگوں میں پیدا ہوئی وہ یہ تھی کہ لوگ تقلید سے مطمئن ہو گئے..... تقلید کی وجہ فقہا کے باہمی اختلافات ہیں کیونکہ جب انھوں نے فتوے صادر کرنے میں ایک دوسرے سے مقابلہ شروع کر دیا تو جو ایک کہتا اس کی نفی دوسرا کردیتا اور اُس وقت تک قبول نہ کرتا جب تک سلف کے علماء کی سند نہ پیش کی جاتی۔ تقلید یہ ہے کہ قدما کی تشریح کو قبول کیا جائے اور معاصرین کے اجتہاد کو قبول نہ کیا جائے۔ تقلید کے عام ہونے کی ایک وجہ قاضیوں کی ناانصافی تھی کیونکہ جب قاضی ناانصافی کرنے لگے تو اُن کے صرف وہی فیصلے قبول کیے جاتے تھے جو قدما کے خیالات کے مطابق ہوں۔ تقلید کے عام ہونے کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عوام الناس بے بہرہ تھے۔ جب ایسا ہونے لگا تو فقیہ اسی کو کہا جانے لگا جو اجتہاد سے کام نہ لیتا ہو۔ حالانکہ دراصل فقہا میں اختلاف کا مطلب یہ تھا کہ جہاں بہت سی رائیں پیش کی گئی ہوں ان میں سے کسی ایک رائے کو فوقیت دینا....."

"اس کے بعد کئی نسلیں تقلید میں یقین رکھتی رہیں۔ وہ جھوٹ اور سچ کے درمیان اشتباہ اور قیاس کے درمیان فرق نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ فقیہ وہ ٹھہرا جو لفاظ اور منھ پھٹ ہو، ایسا شخص جو فتوؤں کو حفظ کرلے لیکن قوی اور کمزور کے درمیان فرق سے ناواقف ہو اور جو حتی الوسع مُنہ پھاڑ کر اپنی بات کہہ دے۔ محدث وہ قرار پایا جو مستند اور غیر مستند حدیثوں کی گنتی جانتا ہو اور اپنے جبڑے کی طاقت

کے بل پر انھیں قصّوں کی طرح بیان کرتا ہو.....“

”اس کے بعد ایسی نسلیں آئیں جن میں اختلافات اور تقلید نے اور زور پکڑا کیونکہ لوگوں میں ایمانداری ختم ہو گئی تھی چنانچہ وہ اس سے مطمئن تھے کہ مذہبی معاملات میں انھیں فکر کرنا نہیں پڑتا۔ وہ کہتے تھے کہ ہمارے آبا و اجداد ایک خاص راستے پر چل رہے تھے اور ہم صرف اُن کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں.....“[۱۳]

لیکن ان کی وصیت نامہ میں موقف بالکل بدل گیا۔ وہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ کتاب اللہ اور سنّت رسولؐ کو مضبوطی سے پکڑے رہو۔ تمام اوامر و نواہی پر سختی سے کاربند رہو جو لوگ ان باتوں کی پرواہ نہیں کرتے ان سے کوئی ربط مت رکھو بلکہ اُنھیں دشمن سمجھو کیونکہ نوع انسانی کی حیثیت سے انسانوں کا اور کوئی کام نہیں ہے سوائے اس کے کہ شریعت پر عمل کریں۔ اُنھوں نے لکھا کہ میرے گھر والے اپنے عربی خون اور عربی زبان کے لیے خدا تعالیٰ کا شکر اسی طرح بجا لا سکتے ہیں کہ عربی عادات اور عربی رسم و رواج پر ممکن حد تک قایم رہیں اور عجمی رسوم اور ہند و عادات کو داخل ہونے کی اجازت نہ دیں۔[۱۴]

حواشی

۱۔ شیخ عبدالحق محدث۔ ایضاً ص ۲۵۸

۲۔ یعنی اگر بات فلسفیانہ یا گنجلک ہو اور فہم سے بالاتر ہو۔

۳۔ یعنی اگر بدعتی ، نئے یا ناقابل قبول خیالات کا اظہار ہو۔

۴۔ ایضاً ص ۵ — ۲۶۳

۵۔ ڈاکٹر خلیق احمد نظامی: حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۳ ص ۷۸

۶۔ جہانگیر شیخ عبدالحق کا ذکر بہت احترام سے کرتا ہے (تزک مرتبہ سید احمد علی گڑھ ۱۸۶۴ ص ۲۸۲) اس کے مقابلے میں شیخ احمد کے متعلق اس کے خیالات دیکھو کر اس نے کس سختی سے ان کی مذمت کی ہے (ص ۲۷۲)۔ گوالیار کے قلعہ سے رہائی کے بعد جب شیخ احمد کو دربار میں لایا گیا تو جہانگیر نے انھیں خیالات کو پھر سے دہرایا (ص ۳۰۸)

۷۔ حجۃ اللہ البالغہ: عربی ایڈیشن مع اردو ترجمہ، حمایت اسلام پریس لاہور ص ۲۷

۸۔ ایضاً ص ۳۴ — ۳۸

۹۔ ایضاً ص ۴۴

۱۰۔ ایضاً ص ۷۹ اور ۱۵۴

۱۱۔ ایضاً ص ۸۸

۱۲۔ شاہ ولی اللہ: الانصاف فی بیانِ اسباب الاختلاف ص ۹۳ — ۱۰۰

۱۳۔ وصیت نامہ: مسیح الزماں نے کانپور سے شائع کیا۔

نوٹ : حجۃ اللہ البالغہ کے لیے مولانا خلیل احمد اسرائیلی کے ترجمے سے
استفادہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح اخبار الاخیار کے دوسرے ایڈیشن
سے استفادہ کیا گیا ہے لیکن حواشی میں حوالے انھیں کتابوں اور
ترجموں کے رہنے دیے گئے ہیں۔ جن کا ذکر اس کتاب میں پروفیسر مجیب
نے کیا ہے۔

باب چودہ

صوفیائے کرام اور تصوّف

ہم نے ہندستان میں تصوّف کے اوّلین دور سے جو بحث کی وہ بنیادی طور پر سلسلۂ چشتیہ سے تعلق رکھتی تھی کیونکہ غالباً تعداد میں سب سے زیادہ یہی تھے اور اُس دور کے لیے غالباً یہی لوگ صوفیانہ طرزِ زندگی کی بہترین نمایندگی کرتے تھے۔ لیکن اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے کہ صوفیہ کے دوسرے سلسلے بھی تھے اور انفرادی طور پر ایسے صوفی بھی تھے جنھیں کسی سلسلے میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ پندرھویں صدی اور اُس کے بعد کی صدیوں میں اُن کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ آئینِ اکبری نے چودہ سلسلے گنائے ہیں[1] لیکن اگر ہم ذیلی سلسلوں یا شاخوں کو شمار نہ کریں تو "قدامت پسند" سلسلوں میں اہم ترین سلسلے تھے چشتیہ، سہروردیہ، فردوسیہ، قادریہ، شطّاریہ اور نقشبندیہ اور "غیر قدامت پسندوں" میں قلندریہ اور مداریہ۔ ایسے لوگوں کی تعداد میں بھی بہت اضافہ ہوا جن کا تعلق کسی سلسلے سے نہیں تھا جو کسی خاص طریقے یا ڈسپلن کے پیرو نہیں تھے لیکن جو بہرحال صوفی کہلاتے تھے۔ تقریباً ہر شہر اور قصبے میں خود اُن کی پُراسرار اور عجیب و غریب شخصیتیں تھیں۔ سلسلے اپنی جگہ قایم رہے اور ان میں فرق کیا جاتا رہا لیکن بتدریج یہ طریقہ رواج پاتا گیا کہ مرید بہت سے سلسلوں کے مشائخ کے پاس روحانی فیض کے لیے جانے لگا اور ایسے مشائخ بھی خاصی تعداد میں ہو گئے جو ایسے صوفیوں کے خلیفہ مقرر ہوئے جن کا روحانی رشتہ کئی سلسلوں کے ساتھ تھا۔ تصوّف کی تنظیمی شکل ختم نہیں ہوئی لیکن سلسلے وہ علاحدگی قایم نہ رکھ سکے جو اُن کی پہچان کے لیے ضروری تھی۔ ہم

الگ الگ اُن کا ذکر کریں گے۔ لیکن اِس دَور میں تصوّف کے کردار کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کے نمایاں رجحانات سے بحث کی جائے۔

تزکیہ نفس کا نظام اور خانقاہ کا معمول یہی وہ چیزیں ہیں جو تصوّف کے ابتدائی اور اوسط ادوار کے درمیان کڑی کا کام کرتی ہیں۔ لیکن سمجھا جانے لگا کہ نفس پر قابو حاصل کرنا بذاتِ خود ایک مقصد نہیں۔ ایک سلسلۂ عمل ہے اور راہِ سلوک میں پہلی منزل ہے۔ خانقاہ میں عبادات کا معمول ایک ذریعہ ہے۔ ذہن کو ہر اُس چیز سے ہٹانے کا جو غیر حق ہے۔ آہستہ آہستہ لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کر دیا کہ صوفیانہ طرزِ زندگی اسی کا نام ہے کہ اِس سے احکام شریعت بھی پورے ہوتے ہیں اور مرید کی قسمت میں نجات اور جنّت لکھ جاتی ہے۔" قدامت پسند" صوفیوں نے اب عام طور پر شریعت کی شکل میں" دنیا" کو اور علماء ظاہر کی شکل میں شریعت کو مسترد کرنا چھوڑ دیا۔ اگر اِن میں سے کوئی ایسا بھی تھا جو بادشاہوں اور درباروں سے دامن بچاتا تھا اور زمین کے عطیے لینے سے انکار کرتا تھا تو یہ اس کا انفرادی فیصلہ تھا۔ جو مشائخ آرام و آسائش کی زندگی گزارتے تھے۔ اُن کی فضیلت بھی اتنی ہی سمجھی جاتی تھی جتنی ان مشائخ کی جو غریبی کی زندگی گزارنا پسند کرتے تھے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ اس سلسلے میں فیصلہ کُن عنصر اس بات کو سمجھا جاتا تھا کہ خدا اُن پر کس حد تک مہربان ہے۔ اپنے ہاتھوں مسلّط کی ہوئی مفلسی دراصل روحانی اور معاشرتی آزادی کی زبردست لگن کا اظہار تھی۔ اب یہ آدرش پس پشت ڈال دیا گیا اور کسی شعوری یا غیر شعوری تحریک نے اُس کی جگہ نہیں لی جو قدامت پسندی کے سیاسی نظام پر اثر ڈال سکتی یا اُس کی اصلاح کر سکتی۔ تصوّف نے اپنی ممتاز اور خود کفیل جگہ بنائے رکھی لیکن جس طرح ضبطِ نفس کے متعلق رویّہ میں تبدیلی آئی اسی طرح ذہنی اور روحانی معاملات کے متعلق رویّہ میں بھی تبدیلی آئی۔ اگر وہ پہلے آزادانہ اور شدّت سے ذاتی تجربوں کا لب لباب تھا تو اب تصوّف ایسے عقائد اور اعمال کا نظام بنتا گیا جو مافوق الفطرت اور روحانیت کے بارے

یں چند معروضات پر مبنی تھا اور اس کی تمام تر توجہ اِس بات کے لیے محدود ہو کر رہ گئی کہ اِن معروضات کی صداقت کو صحیح ثابت کیا جائے۔ پہلے زور اخلاقیات پر تھا جو اب منتقل ہو کر مابعد الطبیعیات پر ہو گیا۔ پہلے مثالی زندگی کا تصوّر یہ تھا کہ خدا تک پہنچنے کے لیے یہ ایک جہد ہے۔ اب تصوّر یہ آگیا کہ خدا کی نوازشوں کی فراوانی ہی سے مثالی زندگی حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کی تبدیلی کا امکان پہلے ہی موجود تھا اور یہ مشکل ہی سے نظر آتا کیونکہ ابتدا میں روحانی زندگی کے متعلق متحرک تصوّر کی نہ تو توضیح کی گئی تھی اور نہ اس کے سماجی اور اخلاقی مضمرات کی تشریح کی گئی تھی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شیخ نظام الدین اولیاؒ نے طاعتِ لازمی اور طاعتِ متعدّی کے درمیان فرق کیا تھا[1] اور غالباً وہ یہ کہہ کر اسے ایک مابعد الطبیعاتی شکل دینا چاہتے تھے کہ عشقِ الٰہی کی دو قسمیں ہیں: ذاتِ خداوندی کے ساتھ عشق اور صفاتِ خداوندی کے ساتھ عشق۔ ذاتِ خداوندی سے عشق کوشش اور سعی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ ودیعتِ الٰہی ہے۔ صفاتِ خداوندی سے عشق حاصل ہو سکتا ہے اور اس لیے اس کی سعی کرنا چاہیئے[2]۔ چنانچہ کسی صوفی کی خوبیوں اور اختیارات یا اس کے جذب اور حالات کے متعلق ایک طرف یہ کہا جا سکتا تھا کہ یہ ودیعتِ الٰہی ہے۔ جس کے اسباب وہی خوب جانتا ہے یا یہ بھی کہا جا سکتا تھا کہ عشقِ الٰہی کی راہ میں چل کر اس کی روحانی کوششوں ضبطِ نفس اور اخلاقی خواہشوں کی جلا ہوئی تب وہ اس درجے پر پہنچا۔ چند لوگوں کو چھوڑ کر مجموعی حیثیت سے صوفیہ معاشرتی زندگی میں عملی حصّہ نہیں لیتے تھے۔ چنانچہ اخلاقیات کے متعلق اُن کی تعلیمات کی اصل کوشش یہ ہوتی تھی کہ خدا کی اِن صفات کی طرف بندوں کی توجّہ مبذول کی جائے جن کا اظہار انسانی اعمال میں ہو سکتا ہے مثلاً محبّت، رحم، سخاوت، فکرمندی۔ یہ تبدیلی کہ اب زور خالصاً روحانی اور مابعد الطبیعاتی امور کی طرف ہو گیا یہ تصوف کی کسی نئی تعریف میں نہیں ملے گی بلکہ اس عقیدے میں ملے گی جو بہت عام ہو گیا تھا کہ خدا اپنے منتخب بندوں پر اپنی نوازشوں کی بارش کرتا ہے اور چنانچہ یہی لوگ ہیں جن کے پاس تمام مطلوبہ چیزیں ہوتی ہیں۔ تزکیۂ نفس کی کوششیں اور

مجاہدے جو ابتدائی زمانے کے صوفیہ ساری زندگی کیا کرتے تھے اب ان کے بارے میں یہ کہا جانے لگا کہ الوہی جودوکرم کے استقبال کی تیاری کے لیے یہ چیزیں ابتدائی طہارت کی طرح ہیں ۔ پہلے حقیقتوں کا کشف کبھی کبھی اُس وقت ہوتا تھا جب دل گداختہ اس کے لیے تیار ہوتا تھا۔ لیکن اب انھیں پوری طرح ایک نظام کی شکل دے دی گئی ۔ چنانچہ اب اس کے سوا کوئی دوسرا راستہ بھی نہیں رہ گیا تھا کہ سرکاری قدامت پسندی اور سیاسی تنظیم کے نظاموں کے ساتھ اتحاد و رفاقت کو قبول کیا جائے ۔

شیخ شرف الدّین یحییٰ منیری نے بڑی لمبی عمر پائی اور اسی وجہ سے وہ ایک طرح سے تصوّف کے ابتدائی اور اوسط ادوار کے درمیان ایک پل بن گئے ۔ غالباً وہ پہلے صوفی تھے ۔ جنھوں نے صوفی نظریات کو باقاعدگی سے پیش کیا ۔ ان کے ایک مرید زید بدر عربی نے شریعت اور طریقت کے متعلق سوال و جواب کا ایک مجموعہ 'معدن المعانی' کے نام سے تیار کیا ۔ ابتدا میں خدا اور دنیا کی تخلیق کے متعلق ابتدائی قسم کی باتیں ہیں جن کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ خدا ہے اور یہ تصور غلط ہے کہ اہرمن و یزداں کے درمیان مسلسل آویزش چلتی رہتی ہے ۔ اس کے بعد دین اور اسلام سے بحث کی گئی ہے ۔ اس میں کہا گیا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل پر مبنی دین تقلید پر مبنی دین کے مقابلے میں اعلا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہہ دیا گیا ہے کہ دونوں یکساں طور پر صحیح ہیں ۔ اس کے بعد علم ذات و صفات سے بحث کی گئی ہے ۔ چوتھے باب میں متشابہات کا ذکر ہے ۔ پانچویں میں طریقت اور شریعت سے بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جب ہمارے پاس یقینی علم ہو تو اجتہاد غیر ضروری ہو جاتا ہے ۔ قدامت پسندی نے تقلید کی جو تعریف کی ہے اور جس طرح اس کو مسلّط کیا تھا اس کی یہ نقطۂ نظر توثیق کرتا ہے ۔ لیکن اُن صوفیہ کے متعلق یہ کہہ کر اس نظریہ میں ترمیم بھی کر دی گئی جن پر سہو یا بدعت کا الزام تھا کہ صوفیہ اس پر اعتماد نہیں کرتے جو لکھا ہو یا جسے دہرایا جاتا رہا ہو ممکن ہے جو چیز سہو یا بدعت نظر آرہی ہے وہ قرآن یا سنّت کے مخفی معانی کے مطابق جائز اور صحیح ہو ۔ اس کے بعد کے ابواب میں قرآن اور حدیث کی تفسیر،

نبوّت، ہجرت، دوسرے مسلمانوں پر رسول اللہؐ کے صحابیوں کی فوقیت، طہارت، عبادت، روزے، حج اور جہاد، ذکر اور تسبیح، اللہ، پیر و مرید، مرید کے لیے ہدایتوں، قہر اور فرض اللہ والوں، اولیاء کی بصیرت، روحانی مجاہدوں اور نفس کشی اور بدن کے نچلے حصّے سے نفرت کے موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

جو چیز سب سے پہلے ہماری توجّہ اپنی طرف مرکوز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر متصوّفانہ سیاق و سباق میں ظاہری تصوّرات داخل ہو گئے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اولین صوفیہ میں جو لوگ بہت محتاط اور قدامتی تھے وہ مریدوں کو شریعت کی پابندی کا حکم دیا کرتے تھے۔ لیکن صدق دلی کو شرط مطلق قرار دیتے تھے اور اس طرح تمام ظواہر کو ثانوی مقام دیتے تھے۔ عبادت پر بحث کرتے ہوئے شیخ شرف الدّین شیخ عینُ القضاۃ کو نقل کرتے ہیں جو اکثر کہا کرتے تھے کہ آنکھیں بند کر کے عبادت پر قایم رہنا بت پرستی ہے اور عبادت وہ ہے جو انسان کو اس کی عادتوں سے نجات دلاتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود انھیں پڑھ کر ایسا لگتا ہے جیسے وہ قدامت پسندی کو تصوّف کے ساتھ اس طرح پیوست کرنا چاہتے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہ کیا جا سکے۔ وہ روحانی کوشش و سعی پر اتنا زور نہیں دیتے جتنا واجب الوجود کے اسرار پر زور دیتے ہیں۔ سالک پر یہ اسرار جیسے جیسے منکشف ہوتے جاتے ہیں ویسے ہی ویسے ان کی حفاظت کرنا اس کا فرض ہو جاتا ہے۔ شیخ شرف الدّین تو اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ جو شخص اسرارِ توحید کو ظاہر کر دے۔ اسے قتل کر دینا ایک مُردہ کو زندہ کر دینے سے بہتر ہے۔ یہیں پہنچ کر اور مردانِ خدا کے موضوع پر گفتگو کرتے وقت ان میں صوفیانہ جرأت قلندرانہ نظر آتی ہے۔ جب وہ یکساں روی سے ہٹتے ہیں تو انتہائی شگفتہ انداز اختیار کر لیتے ہیں جیسے قاضی عمدہ کی حرکت کی تشریح کرتے وقت۔ قاضی عمدہ ایک مجذوب تھے۔ جنھوں نے ایک مرتبہ عالم جذب میں اپنے ہاتھوں میں اس طرح مہندی لگائی گویا وہ ہجڑے یا عورت ہوں۔ اس کے علاحدہ ایک طوائف کے گلے میں ہاتھ ڈال کر بازاروں میں پھرتے تھے۔ ایک بار وہ اسی عالم میں شیخ نصیر الدّین چراغ دہلیؒ کے پاس آئے اور بولے "اگر تم سچے شیخ

ہو تو بازار میں اس طرح پھرو جس طرح میں پھرتا ہوں اور اگر ایسا نہیں کر سکتے تو اپنی پگڑی اس طوائف کو دے دو[54]"

نظم و ترتیب پیدا کرنے کی تمام کوششوں کے باوجود اہلِ تصوّف میں شیخ کے درجے اور منصب کو مرکزی مقام حاصل رہا۔ درمیانی دور میں تو یہ درجہ اور بھی بلند ہو گیا کیونکہ اب عقیدہ یہ ہو گیا تھا کہ شیخ کو قربِ الٰہی حاصل ہے اور جو مافوق الفطرت قوّت حاصل ہے اس کی وجہ روحانی ریاضتیں نہیں بلکہ دنیا کی تخلیق کے وقت ہی یہ ان کا مقسوم ہو چکا تھا۔ پیغمبر بھی اپنی حاصل کی ہوئی خصوصیات کی وجہ سے پیغمبر نہیں ہوتے بلکہ اس لیے ہوتے ہیں کہ خدا نے اُنھیں اپنا پیغمبر منتخب کر لیا تھا۔ لطائفِ قدوسی[55] کے پہلے حصّے میں یہ بات بار بار دہرائی جاتی ہے کہ ولی اس وقت بھی ولی ہوتا ہے جب وہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اور خدا اس کے لیے سازگار حالات پیدا کر دیتا ہے۔ گلزارِ ابرار کے مصنّف کا بھی تقریباً یہی موقف ہے[56]۔ جہاں تک شیخ کا تعلق ہے تو وہ جہد سے زیادہ کمالات کا ذکر کرتا ہے۔ راہِ سلوک پر اپنے تجربوں سے زیادہ اسرارِ الٰہی کا ذکر کرتا ہے جن کا انکشاف اُس پر کیا گیا ہے۔ چونکہ جن لوگوں کی قسمت میں پہلے سے لکھا نہیں گیا ہے اُن کی دسترس سے اسرارِ الٰہی دور ہیں اس لیے شیخ ایسے مرید کی تلاش میں رہتا ہے جو خدا کا منتخب بندہ ہو۔ جب ایسا مرید مل جاتا ہے تو شیخ اسے اسرار و رموز سے واقف کراتا ہے اور اس طرح تھوڑی سی مدّت میں مرید کا دل نورِ حق سے منوّر ہو جاتا ہے۔ عام مرید کی حیثیت ایک پرستار کی رہتی ہے۔ خانقاہ کے معمولات شیخ کے ساتھ وابستگی کا ذریعہ ہیں اور یہ وابستگی ہی مغفرت اور جنّت کا ذریعہ ہے۔

ابتدائی دور کے مشائخ اپنے پیش روؤں کا بڑی محبّت اور احترام سے ذکر کیا کرتے تھے۔ اُن کے اقوال دہراتے تھے اور اُن کی کرامات کا ذکر کرتے تھے۔ عہدِ وسطیٰ میں کچھ مشائخ —— شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ معین الدّین چشتی، شیخ بدیع الدّین مدار —— کو اساطیری شخصیتوں میں بدل دیا گیا اور پرستش کی چیز بنا دیا گیا۔ یعنی اُن کی شخصیتوں کو خدا کے تصوّر پر اس طرح چسپاں کیا

گیا کہ نظریہ آنے لگا کہ خدا اپنی تمام تر قدرت کو انھیں کے ذریعہ بروئے کار
لاتا ہے اور کبھی ان کی مرضی یا التجا کے خلاف نہیں جاتا۔ یہی نہیں کہ یہ لوگ
خود صاحبِ کرامت تھے بلکہ دوسرے لوگ بھی ان سے مانگ کر یا اُن کا نام
لے کر صاحبِ کرامت ہو سکتے تھے۔ خاص طور پر قادریہ سلسلے میں شیخ
عبدالقادر جیلانیؒ کو نہ صرف تمام دوسرے صوفیہ سے برتر و اعلا قرار دیا گیا بلکہ
اُن کے ساتھ عطا و بخشش کو اس طرح منسوب کیا گیا جیسے قریب قریب خدا کے ساتھ
منسوب کرتے ہیں۔ شیخ جلال بخاری (جہانیاں جہاں گشت) کے بارے میں کہا
گیا کہ جب ایک دور دراز مقام پر آگ لگ گئی تو اُنھوں اس کی طرف ایک مُٹھی خاک
پھینکی اور قدرت کاملہ رکھنے والے اپنے شیخ سے دعا کی تو آگ بجھ گئی۔ شیخ عبدالحق
محدث بھی انھیں شیخ ارض و سما، وغیرہ ناموں سے یاد کرتے ہیں[5] مستند تصانیف
میں شیخ معین الدین چشتی ایک ایسے صوفی کی حیثیت سے ابھرتے ہیں جنھوں نے
ہندستان میں چشتیہ سلسلے کی بنیاد رکھی۔ لیکن اس قسم کی کوئی شہادت موجود نہیں
ہے کہ ان کا کوئی فوری جانشین ان کے مزار کی زیارت کے لیے اجمیر گیا ہو۔ صوفیہ
میں ان کو سب سے اونچا مقام اکبر کے زمانے سے دیا جانے لگا۔ بدیع الدین مدار
تو غالباً صرف عوامی تخیل کی اختراع ہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ پندرہویں صدی
سے لوگوں کی ایک بڑی تعداد ان کے کرامات کی وجہ سے اُن کا بہت احترام
کرنے لگی۔

اس قسم کے اساطیری کرداروں کی تخلیق نے ان کے سلسلے کے مشائخ کو اُکسایا
کہ وہ خود اپنے درجات کا بھی تعین کریں۔ شیخ جلال الدین احمد کھٹو (۱۳۳۶ء تا ۱۴۴۵ء)
اور سید محمد بن جعفر (غالباً ۱۳۵۰ء تا ۱۴۵۰ء) اس قسم کی کوششوں کی اولین مثالیں
ہیں۔ شیخ احمد کھٹو کو لڑکپن میں کھٹو کے بابا اسحق سے رشد و ہدایت حاصل ہوئی
اس کے بعد وہ دہلی آئے۔ جہاں ایک مسجد میں اُنھوں نے ریاضت اور مجاہدے
شروع کیے۔ ایک دن شیخ جلال بخاری جہانیاں جہاں گشت شہر سے گزر رہے
تھے کہ اُن پر نظر پڑی اور اُنھوں نے شیخ احمد کے سینے کو تین بار اپنے سینے
سے مَس کر کے روحانی فیوض سے بہرہ ور کر دیا۔ دہلی کے قیام میں شیخ احمد کی ملاقات

ظفر خاں سے ہوگئی جسے بعد میں فیروز تغلق نے گجرات کا گورنر بنا کر بھیجا۔ جب ظفر خاں صوبے کا خود مختار حاکم بن بیٹھا تو اس نے شیخ احمد کو آنے کی دعوت دی۔ پہلے شیخ احمد نے تزکیہ نفس کے لیے جو بھی مجاہدے کیے ہوں لیکن اب وہ ٹھاٹ باٹ سے رہنے لگے۔ حکمرانوں کے مشیر اور روحانی پیشوا ہو گئے اور اپنی شاہ خرچی اور اپنے دینوی اثرات کی وجہ سے لوگوں میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے۔ اپنی سیادت کا بھی اُنھوں نے پورا فائدہ اُٹھایا اور اس بات کا بھی کہ وہ کئی بار حج کر آئے تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ان کی گفتگو کے جو اقتباسات نقل کیے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زیادہ تر خود اپنے متعلق اور خدا کے عطا کیے ہوئے درجات کے متعلق بات کرتے تھے۔[9] سید محمد بن جعفر کا دعوا تھا کہ میں شیخ نصیر الدین کا خلیفہ ہوں۔ وہ اس معاملے میں شیخ احمد سے بھی بہت آگے بڑھ جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ساٹھ سال تک علوم ظاہر کا مطالعہ کیا اور اس کے بعد تیس برس تک علوم باطنی کی طرف متوجہ رہا۔ وہ دعو کرتے ہیں کہ ایک رات وہ اُڑ کر اُن پہاڑوں پر پہنچے جہاں سے دریائے نیل نکلتا ہے۔ وہاں اُن کی ملاقات چالیس ابدالوں اور ساڑھے تین سو بزرگوں سے ہوئی۔ پھر دریائے نیل میں ایک کشتی پر خواجہ خضر سے گفتگو رہی۔ پھر وہ اُڑ کر مصر کے شہر خطاّن پہنچے اور وہاں شیخ اوحد سمنانی سے ملاقات کی۔ خواجہ خضر ساٹھ برس تک اُن کے پیچھے پڑے رہے کہ اپنی کتاب 'بحر المعانی' کے سارے معانی مجھے سمجھا دو۔ اپنے شیخ کی اجازت سے وہ تمام تین سو اسّی مشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرداً فرداً ہر ایک کی تفصیل بیان کرتے ہیں اور اُن روحانی فیوض کا ذکر کرتے ہیں جو اُن سے حاصل ہوئے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں صفوان بن قصا سے جن کی عمر ۹۹۲ سال کی تھی اُس غار میں جا کر ملا جہاں وہ رسول اللہؐ کے ہاتھ پر ایمان لانے کے بعد سے مقیم تھے۔ اُنھوں نے خواب میں رسول اللہؐ کو مع اپنے تمام صحابہؓ کے دیکھا جہاں شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سمیت تمام اولیاء اللہ موجود تھے۔ رسول اللہؐ نے اُن سے فارسی میں گفتگو کی اور ان کی کتاب 'بحر المعانی' مانگی اور اُسے "پیغمبرانہ" رفتار سے پڑھ ڈالا اور اس کے بعد اُسے دوسروں کو دیا۔ جن میں

حضرت علیؓ، شیخ حسن بصری اور شیخ نصیر الدین بھی شامل تھے اور انھوں نے بھی اسی رفتار سے پڑھ ڈالا اور اخیر میں رسول اللہؐ نے اُن کے علم میں اضافے کے لیے دعا کی۔ سید محمد بن جعفر جن چیزوں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ اُن کے متعلق دعوا کرتے ہیں کہ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کانوں سے سنا اور اس طرح ہم سے یہ یقین کرنے کے لیے کہا جاتا ہے کہ یوں غلطی یا غلط فہمی کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی ہے۔ اِس لیے کوئی تعجب نہیں کہ "اُنھوں نے اپنے روحانی جذب وحالات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ ذہن کو جھنجھوڑ دیتا ہے"۔[61]

بہت ممکن ہے کہ جب پندرہویں صدی اور ابتدائی سولھویں صدی کا صوفی عالم ارواح میں اپنے قدم جمانے کی کوشش کر رہا تھا تو وہ شاید تحفظ کے لیے عمومی خواہش کا اظہار کر رہا ہو کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندستان میں مسلم اقتدار مختلف اکائیوں میں بٹ گیا تھا۔ جن کے درمیان مسلسل اور عوام کے لیے تباہ کن تصادم ہوتا رہتا تھا۔ لیکن تصوّف کے مابعد الطبیعیاتی پہلو پر جو زور دیا جانے لگا تو یہ فطری نتیجہ بھی تھا اور منطقی بھی۔ مابعد الطبیعیاتی یقیناً یہ دعوا کرتے تھے کہ ہمارے تمام تر نظریات قرآن اور حدیث سے اخذ ہیں لیکن اُن کے اس دعوے میں اُس وقت تک جان نہیں پڑ سکتی تھی جب تک یہ تسلیم نہ کر لیا جاتا کہ اُن کا باطنی علم اور روحانی تجربہ ایسا ہے کہ مشیّت الٰہی نے براہِ راست ان کو اختیارات عطا کیے ہیں۔ ان اختیارات کو جب خرقِ عادت واقعات سے ملا دیا گیا تو اس کی صداقت پر گویا مُہر ثبت ہو گئی۔

صوفیہ کے مابعد الطبیعیاتی نظریوں کا تعلق اصل میں اس سوال سے تھا کہ خدا کی صفت کیا ہے اور وہ کون سے طریقے ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ جو صوفیہ پہلے پہل اس میدان میں داخل ہوتے اُنھوں نے اپنی تعلیمات کو اپنے مریدوں کے ایک اندرونی حلقے کے اندر محدود رکھنے کی احتیاط برتی۔ مثلاً شیخ شرف الدّین حالانکہ اپنے بیانات میں بہت محتاط تھے لیکن پھر بھی اُنھوں نے ہدایت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے تمام مکتوبات کو جمع کرکے برباد کر دیا جائے۔ بعد کے صوفیہ اتنے محتاط نہیں تھے اور وحدت الوجود کے نظریے کا

زور شور سے اعلان کیا جانے لگا اور آزادی کے ساتھ اس کی تبلیغ ہونے لگی۔ اس کی وجہ سے ایک طرف تو یہ ہوا کہ تکلیف دہ حد تک موشگافیاں شروع ہو گئیں، اور بال کی کھال نکالی جانے لگی لیکن دوسری طرف اس کی وجہ سے نئے خیالات کو جذب کرنے کے دروازے بھی کھل گئے۔ شروع کے صوفیہ کی اخلاقی اور اصولِ اخلاق کے متعلق تعلیمات ذہن کو تزکیۂ نفس اور عبادتوں پر مرکوز رکھتی تھیں۔ جب زور مابعد الطبیعیات کی طرف منتقل ہوا تو یہ صحیح ہے کہ اسی کے ساتھ ہدایت دی گئی کہ شریعت پر پوری طرح قایم رہو۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ایک ایسے نکتے پر تحقیق اور قیاس کے دروازے کھل گئے جہاں تمام مذاہب اور تمام مذہبی فلسفے لازمی طور پر آکر مل جاتے ہیں۔ یہ عین اُس وقت ہوا جب بھگتی تحریک کو فروغ حاصل ہو رہا تھا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ایسے عقائد نے آنکھ کھولی جو تاریخی مذہبی فرقوں کی علاحدیت کو مسترد کرنے لگے کیونکہ وہ کہتے تھے کہ واسطہ براہِ راست خدا سے ہونا چاہیئے اور اُنھوں نے خدا کے ساتھ اس واسطے کو اس طرح پیش کیا جس میں پیغمبروں کی، الہام کی، رسوم اور قانون کی گنجائش ہی نہیں تھی۔ اس تحریک میں بہت سے مسلمان بھی شامل ہوئے۔ لیکن جو لوگ اِس حد تک اس سے متاثر نہیں ہوئے تھے کہ اپنا الگ فرقہ قایم کرنے کے روایتی اُدرخ کو نظر انداز کر دیتے یا مسترد کر دیتے اُنھوں نے بھی یہ محسوس کرنا شروع کر دیا کہ خدا پر تمام تر توجہ مرکوز کرنے سے جو ہمہ گیری پیدا ہوتی ہے اس کے مقابلے میں فرقے کی علاحدگی کا آدرش بہت محدود ہے۔ قدامتی صوفیہ نے شریعت کے متعلق اپنا رویّہ ترک نہیں کیا۔ لیکن غالباً صوفیہ کی ایسی ایک بڑی تعداد تھی جو اتنے عالم نہیں تھے کہ باقاعدگی کے ساتھ اپنے تصوّرات کو ترتیب دے سکتے اور نہ اتنے ممتاز اور سر برآوردہ تھے کہ اُن پر تنقید ہوتی اور انگلی اٹھتی۔ یہی لوگ تھے جو روایتی اسلام اور اِن تصوّرات کے درمیان کڑی بن گئے جو ہندستانی عوام کے درمیان مذہبی اُتھل پتھل کی وجہ سے پیدا ہو رہے تھے۔ بھگتی تحریک جس کی ایک علامت تھی۔ اُن کا کہنا تھا کہ خدا کے تصوّر سے لو لگانے کے لیے کسی تعلیم، کسی علم، تزکیہ نفس کے کسی نظام کی ضرورت نہیں تھی۔ اس کی وجہ سے ہوا یہ کہ چھوٹے

چھوٹے شہروں، قصبوں اور گاؤں تک کے لوگوں میں تصوّف کے رجحانات پھیل گئے یا یوں کہیے کہ وہ طرزِ زندگی اور طرزِ فکر عام ہوا جو تصوف کی روحانی رائتو (؟) اور ترکِ دنیا کے اس کے رجحان کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ اب آپ چاہیں تو جہاں ہم نے صوفیانہ نظم وضبط کے زوال کے علامتوں کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا ہے۔ تو اُس کے مقابلے میں دوسرے پلڑے میں آپ اِس کو رکھ دیں۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ایک بے ترتیب تصوّف کی بڑے پیمانے پر اشاعت کی وجہ سے نظم وضبط کی بنیادیں کمزور ہوئیں لیکن اس کی زبردست تاریخی اہمیت ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے آپ کو مذہبیت کے ساتھ ہم آہنگ کیا جو ہندوستانی عوام کی ایک قدیم خصوصیت ہے اور اس طرح اس مذہبیت کو انگیز کیا کہ اظہار کا جامہ پہنے۔

تصوّف جو اُس پیمانے پر پھیلا تو اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ ادب کے فروغ پر اس کا زبردست اثر پڑا۔ لیکن اس پر ہم علاحدہ سے بحث کریں گے۔

شیخ نظام الدین اولیاء کے زمانے تک چشتی بہار اور بنگال میں پھیل گئے تھے اور راجستھان میں اُن کے مرکز ــــ نارنول، اجمیر، ناگور ــــ اس سے بھی پرانے تھے۔ شیخ نظام الدین کے خلیفہ میں سے شیخ قطب الدین منوّر ہانسی میں، شیخ حسام الدین گجرات میں، شیخ وجیہ الدین یوسف چندیری میں، شیخ بُرہان الدین غریب نربدا کے قریب ایک قصبے میں جو بعد میں ان کے نام پر برہان پور کہلایا اور شیخ سراج الدین عثمان جو اخی سراج کے نام سے مشہور ہیں۔ بنگال میں بس گئے۔ دکن میں چشتی تو سیع شیخ گیسو دراز نے جاری رکھی جو پندرہویں صدی میں گلبرگہ جا کر بس گئے تھے۔ بنگال میں شیخ اخی سراج کے جانشینوں شیخ علاء الحق (وفات ۱۳۹۸ء) اور اُن کے بیٹے اور خلیفہ شیخ نور الحق (وفات ۱۴۱۰ء) نے چشتی روایات جاری رکھیں۔ شیخ نور الحق کے مرید اور خلیفہ شیخ حسام الدین نے مانک پور میں ایک مرکز قایم کیا۔ اُن کے جانشینوں میں کئی ممتاز صوفیہ ہوئے۔ جیسے راجی حامد شاہ، شیخ حسن طاہر، میاں قاضی خاں (وفات ۱۵۲۲ء) اور شیخ عبدالعزیز (وفات ۱۵۴۷ء) ناگور میں شیخ حسام الدین ناگوری کے جانشین خواجہ حسین اور اُن کے خلیفہ شیخ احمد مجد شیبانی اور شیخ حمزہ دھرسوئی (وفات ۱۵۵۰ء) بہت نمایاں اور ممتاز شخصیتیں تھیں۔ ہم نے اوپر جن صوفیہ کا تذکرہ کیا اُن میں سے چند ایسے تھے جنھوں نے یہ چشتی روایت برقرار رکھی ریاست سے ہر قسم کے تعلق سے گریز کیا جائے اور زمین کا عطیہ قبول نہ کیا جائے۔ شیخ گیسو دراز غالباً افلاس اور بھوکے رہنے کو لازمی نہیں گردانتے تھے اور امراء

درباریوں اور بادشاہوں کے ساتھ ان کے اچھے تعلقات تھے۔ گجرات کے اوّلین سلاطین کے ساتھ شیخ احمد کھٹو کے تعلقات کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ کچھ صوفیہ اتفاقاً سیاست میں شامل ہو گئے۔ کچھ ساری عمر دولت اور اقتدار سے دامن بچا کر آزادانہ زندگی بسر کرتے رہے۔ اوپر جن صوفیہ کا ہم نے ذکر کیا اب ہم ذرا تفصیل سے اُن میں سے کچھ پر روشنی ڈالیں گے۔

جب شیخ سراج الدین عثمان، شیخ نظام الدین اولیاء کے خلیفہ کی حیثیت سے اپنے وطن لوٹے تو اس وقت تک شیخ علاء الحق خاصے ممتاز صوفی ہو چکے تھے۔ ان کا تعلق ایک ممتاز اور با اثر گھرانے سے تھا اور اسے حسد کہیے کہ کینہ کہیے جب وہ شیخ سراج الدین کے مرید ہوئے تو شیخ کے خدمت گاروں نے ان سے کہا کہ کھانا اپنے سر پر رکھ کر لے چلو کھانے کا برتن اتنا جل رہا تھا کہ اُن کے سر کے سارے بال جل گئے۔ لیکن یہ برتن اپنے سر پر اٹھا کر انھیں اُس محلّے سے بھی گزرتے ہوئے کوئی جھجک محسوس نہیں ہوئی جہاں خود اُن کے اہلِ خاندان رہتے تھے۔ وہ فطرتاً دریا دل اور فیاض تھے۔ جب انھیں خود سندِ خلافت عطا ہوئی تو انھوں نے اس بڑے پیمانے پر لوگوں کو کھانا کھلانا اور تحفے دینا شروع کیا کہ بادشاہ کو ـــــ جو غالباً سکندر شاہ تھا (۱۳۵۷ء تا ۱۳۹۲ء) ـ یہ شبہ ہوا کہ شیخ کے والد جو وزیر تھے کہیں سرکاری خزانے میں سے پیسہ اپنے بیٹے کو نہ دیتے ہوں۔ چنانچہ اس نے شیخ علاء الحق سے کہا کہ آپ سنار گاؤں (ڈھاکہ) میں جا کر رہیے۔ شیخ کے پاس کوئی جائداد نہیں تھی۔ ورثے میں انھیں دو باغ ملے تھے جس سے خاصی آمدنی تھی لیکن اس پر کسی شخص نے قبضہ کر لیا تھا اور شیخ نے اُن پر دوبارہ قبضے کی کوئی کوشش نہیں کی لیکن سنار گاؤں میں ان کے اخراجات پہلے کے مقابلے میں دوگنے ہو گئے۔ بالآخر انھیں اپنے آبائی شہر پانڈوا واپس آنے کی اجازت دے دی گئی۔[۱۲]

ان کے بیٹے شیخ نورالحق تھے جنھیں نفس کو مطیع کرنے کی تربیت بہت ہی غیر معمولی انداز میں شروع کرائی گئی۔ سب سے پہلے خانقاہ کے پاخانوں کی صفائی اُن کے سپرد ہوئی۔ ایک مرتبہ جب وہ ایک پاخانہ صاف کر رہے تھے تو پیچش کا مریض ایک درویش غیر متوقع طور پر سنڈاس پہنچا۔ اسے علم نہیں تھا کہ نورالحق پاخانہ

صاف کر رہے ہیں۔ چنانچہ اُن کے کپڑے گندے ہو گئے۔ اسی وقت اُن کے والد اُدھر سے گزرے اور اُن کو اِس حالت میں دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا "تم نے یہ خدمت بہ حسن و خوبی انجام دی"۔ اس کے بعد دوسرے کام اُن کے سُپرد ہوئے۔ آٹھ برس تک وہ خانقاہ کے لیے لکڑیاں کاٹ کر لاتے رہے۔ قریب ہی میں ایک کنواں تھا اس لیے آس پاس پھسلن ہوگئی تھی۔ اکثر ایسا ہوتا تھا کہ عورتیں جب پانی سر پر رکھ کر جانے لگتی تھیں تو یہاں پھسل کر گر پڑتی تھیں اور گھڑا پھوٹ جاتا تھا۔ چنانچہ شیخ نورالحق سے کہا گیا کہ تم یہاں کھڑے رہا کرو اور عورتوں کے گھڑے اٹھا کر پھسلن کے اس حصے سے گزرا کرو۔ چار سال تک وہ یہ فریضہ نبھاتے رہے۔ تہواروں کے زمانے میں وہ اور اُن کے کچھ پیر بھائی جو عالم کی سند حاصل کر چکے تھے بھشتیوں کا کام کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ اُن کو یہ کام کرتے دیکھ کر بنگال کے لوگوں کو ہنسی آتی تھی:-

"شروع زمانے کے مشائخ نے کہا ہے کہ راہِ سلوک میں ننیانوے منزلیں آتی ہیں اور ہمارے مشائخ نے پندرہ منزلیں گنائی ہیں۔ میں تین منزلوں کا قائل ہوں۔ ان میں کی پہلی منزل ہے۔ اس سے پہلے کہ تم سے حساب دینے کو کہا جائے اپنا حساب صاف کر دو۔ دوسری منزل ہے: جو ایک دن بھی بیکار رہا وہ راہِ راست سے بھٹک گیا۔ تیسری منزل ہے: درویش کا صدقِ ایمانی یہ ہے کہ خوف کو دل سے ختم کر دے۔ جو سالک ان اصولوں پر عمل کرے گا اپنی مراد پائے گا۔"

شیخ نورالحق بہت حساس انسان تھے۔ وہ بہت آسانی سے رو پڑتے تھے۔ ایک بار وہ ایک معمر بیوہ سے ملنے گئے جو اُن کی قرابت دار تھیں اور اُنھوں نے شیخ سے عقائد کے چند مسائل کے متعلق سوال کیے۔ وہ روتے ہوئے گھر سے باہر آئے اور فرمایا "اگر میری مغفرت ہوئی تو اس بزرگ خاتون کی بدولت ہوگی"۔ ایک بار وہ فینس میں کہیں جا رہے تھے اور اُن کے گرد بڑا مجمع تھا۔ اُن پر اس کا اتنا اثر ہوا کہ ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگ گئی۔ انھوں نے فرمایا "اللہ نے اتنے بہت سے لوگوں پر مجھے اختیار دیا ہے۔ کچھ میرے سامنے سجدہ کرتے ہیں۔ کچھ میرے

پیر چومتے ہیں۔ کچھ میرے ہاتھوں کو بوسہ دیتے ہیں۔ اگر روز قیامت میرا سران کے پیروں تلے ڈال دیا گیا تو کیا ہوگا؟" اپنے خطوط میں وہ بڑی انکساری اور خلوص اور دلسوزی سے لکھتے ہیں کہ افسوس میں کوئی روحانی خوبی حاصل نہ کر سکا۔ وہ بالکل نہیں چاہتے تھے کہ اُن کی طرف کوئی کرامت منسوب کی جائے۔ ایک شخص حج سے واپس آیا اور ان سے بیان کیا کہ میں نے آپ کو مکہ شریف میں دیکھا تھا۔ اُنھوں نے حاضرین سے مخاطب ہو کر فرمایا "مجھ میں اس گھر سے باہر نہیں گیا۔ ایسے بے شمار لوگ ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہت رکھتے ہیں۔" جب وہ شخص اصرار کرتا رہا کہ میں نے آپ کو وہاں دیکھا تھا تو شیخ نورالحق نے اسے کچھ پیسے دے کر رخصت کر دیا اور کہا کہ تم نے کسی اور جگہ جو بھی کہا ہو دوسری جگہ اس کو مت دہرانا۔[121]

جب ۱۴۰۹ء میں راجہ کنس نے بنگال کے تخت پر قبضہ کر لیا اور سر برآوردہ علماء اور صوفیہ کرام کو ختم کر کے اپنے اقتدار کے پیر جمانے کی کوشش کی تو شیخ نورالحق نے سلطان ابراہیم شرقی کو لکھا کہ بنگال آکر مسلمانوں کو بچاؤ۔ سلطان ابراہیم نے یہ دعوت قبول کی۔ راجہ کنس نے جب یہ دیکھا کہ میں اس طاقت کا مقابلہ نہ کر پاؤں گا تو وہ شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ آپ بیچ میں پڑ کر مجھے بچائیے۔ جو بھی شرطیں آپ پیش کریں گے میں وہ قبول کروں گا۔ شیخ نورالحق نے فرمایا کہ اگر تو اسلام قبول کر لے تو میں تیری وکالت کروں گا۔ راجہ اس کے لیے تیار ہو گیا۔ لیکن اس کی بیوی نے یہ شرط قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ بالآخر سمجھوتہ اس پر ہوا کہ راجہ نے کہا کہ میں دنیا چھوڑ کر گوشہ نشین ہو جاؤں گا۔ میرا بیٹا جادو مسلمان ہو کر تخت سنبھالے گا۔ جادو جب مسلمان ہو کر جلال الدین شاہ کے نام سے تخت پر بیٹھا تو شیخ نورالحق نے بڑی مشکل سے سلطان ابراہیم کو آمادہ کیا کہ اپنی فوجیں واپس لے جائے۔[122]

شیخ نورالحق کے سلسلے کو شیخ حسام الدین نے مانک پور میں قائم کیا۔ اُن کا تعلق ایک اہل علم خاندان سے تھا۔ جب وہ اپنی خاندانی روایات چھوڑ کر صوفی ہو گئے تو ان کے والد کو بہت دُکھ ہوا۔ جب شیخ نورالحق کو اس کا علم ہوا تو اُنھوں نے فرمایا کہ درویش چاہتا ہے کہ لوگ اس کے راستے پر چلیں اور عالم چاہتا ہے کہ لوگ اس

کے راستے پر چلیں۔ لیکن اصل مردانگی یہ ہے کہ انسان درویش بھی ہو اور عالم بھی۔ شیخ حسام الدین کے خیالات بھی کچھ ایسے ہی تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہدایہ جیسی کتاب کو بھی اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ وہ تصوف کی کتاب معلوم ہونے لگے۔ ظاہر ہے اس بیان میں غلو ہے لیکن یہ بات صاف ہے کہ شیخ حسام الدین کی نظر میں شریعت کے قانونی اور روحانی پہلوؤں کے درمیان کوئی تصادم نہیں تھا۔ اسی کے ساتھ وہ اس بات کو لازمی قرار دیتے تھے کہ روحانی تربیت کے لیے ایک شیخ کا ہونا ضروری ہے جس کا ہر حکم ماننا چاہیے۔ وہ وجودی تھے لیکن غلو کے ساتھ نہیں۔[۱۷] "اللہ سے جدائی کا سوال نہیں پیدا ہوتا (ہر جگہ) اللہ ہے یا اس کا نور ہے یا اس نور کا عکس ہے"۔ "سالک ذکر کے ذریعہ عاشق کے رتبے پر پہنچتا ہے اور فکر کے ذریعہ حقیقت کو پا لیتا ہے"[۱۸] "رحمتِ الٰہی دفعتاً نازل ہوتی ہے لیکن صرف اس دل پر جو بیدار و ہوشیار ہو"[۱۹] شیخ حسام الدین کے خلیفہ راجی حامد شاہ تھے اور اُن کے خلیفہ شیخ حسن طاہر تھے۔ (وفات ۱۵۰۳ء) جو بڑے عالم انسان تھے۔ انھوں نے تصوف اور توحید پر بہت کچھ لکھا۔ ان کی سب سے مشہور تصنیف 'مفتاح الفیض' ہے۔ وہ راسخ العقیدہ وجودی تھے۔ "اللہ تعالیٰ تک پہنچنے میں منزلیں نہیں ہوتیں، کوئی 'راہ' نہیں ہے کیونکہ 'راہ' اور منزلیں دو (الگ الگ) چیزوں کے درمیان ہوتی ہیں۔ جہاں دوئی نہ ہو وہاں نہ راہ ہوتی ہے نہ منزل"[۲۰]

شیخ پیارا، شیخ جلال گجراتی، شیخ محمد ملادہ اور شیخ رزق اللہ مشتاقی (۱۴۹۲ء تا ۱۵۸۲ء) چشتی روایات کے پیرو تھے لیکن خود اُن کے اپنے مخصوص مزاج تھے۔ شیخ پیارا کہنے کو تو شیخ گیسو دراز کے پوتے شیخ ید اللہ کے مرید تھے۔ لیکن روحانی فیض خود شیخ گیسو دراز سے حاصل کیا تھا۔ اخبار الاخیار میں لکھا ہے کہ جب وہ پہلی بار دہلی میں شیخ گیسو دراز کی خانقاہ میں آئے تو شیخ گیسو دراز نے دریافت فرمایا "درویش کیا کبھی عشق بھی کیا ہے؟" شیخ پیارا صاف صاف جواب دینے میں ہچکچائے اور کہا "مجھے عشق کے بارے میں کیا علم؟ میں تو عشق کی تعلیم کے لیے یہاں حاضر ہوا ہوں"[۲۱] شیخ نے فرمایا "میرا مقصد تمہارے حال کو جانچنا اور تمہارے مزاج اور رجحان کو سمجھنا ہے۔ اگر کوئی واقعہ ہوا ہو تو بتاؤ۔ اُسے چھپاؤ مت"۔ تب

اُنھوں نے جواب دیا:" ایک بار میں نے ایک ہندو عورت کو دیکھا۔ اسے دیکھ کر (اپنی خواہش پوری کرنے کا) مجھے کوئی طریقہ نظر نہ آیا تو میں نے جنیو گلے میں ڈالی دھوتی پہنی اور اس مندر میں پہنچا۔ جہاں وہ پوجا کے لیے جایا کرتی تھی۔" شیخ نے یہ سن کر اُنھیں سینے سے لگا لیا اور فرمایا:" تم بہت ہمت والے انسان ہو۔ طلبِ حق کی راہ میں ہدایت کے لیے تم سے بہتر آدمی مجھے اور کہاں مل سکتا ہے۔ تم نے جو کچھ کیا وہ بہت بہادری کا کام تھا۔ لوگ ہر چیز سے زیادہ اپنے دین کو عزیز رکھتے ہیں۔ لیکن تم نے عشق کی خاطر اسے بھی قربان کر دیا۔ اب میں تمھیں اصلی عشق کا سبق دوں گا۔" شیخ گیسو دراز کے جو خیالات اور نقطۂ نظر ہم تک پہنچا ہے ممکن ہے یہ حکایت اس میں ٹھیک سے بیٹھتی نہ ہو لیکن اسے ناممکن کہہ کر نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ شیخ پیارا کے جانشین شیخ محمد ملادہ اور شیخ رزق اللہ مشتاقی ایسے تصوف کی نمایندگی کرتے ہیں جس میں شاعرانہ اور روحانی عشق کا پلّہ دوسری خصوصیات کے مقابلے میں بھاری ہے۔ روایت ہے کہ جب شیخ محمد ملادہ نے سماع میں ہجر کے متعلق اشعار سنے تو اُن کی حالت ایسی ہوئی کہ مرنے کے قریب پہنچ گئے اور جب وصال کے متعلق شعر سنے تو گویا پھر سے زندگی پائی اور صحت یاب ہو گئے۔ شیخ رزق اللہ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ اُن کے ہندی دوہے خاص طور پر بہت مقبول ہوئے۔ کہتے ہیں کہ اُنھیں زبردست طاقت لسانی حاصل تھی اور تقریر میں یقین اور خلوص کوٹ کوٹ کر بھرا ہوتا تھا۔

چشتی روایت میں جو ایک درشتی کا پہلو ہے وہ شیخ حمید الدین ناگوری (یا سوالی) میں موجود تھا اور ان میں تیور اور اُصول کا جو بلند و بالا احترام تھا وہ سب ان کے جانشینوں اور خلفہ میں نظر آتا ہے۔ ان کے ایک جانشین خواجہ حسین ناگوری تھے۔ وہ اپنی سادگی اور صاف دلی کے لیے مشہور تھے۔ گجرات میں ان کی تعلیم ہوئی کیونکہ ناگور میں جب حالات خراب ہوئے تو ان کا خاندان گجرات منتقل ہو گیا تھا۔ لیکن ان کی زندگی کا زیادہ حصّہ اجمیر میں گزرا جو اس وقت ایک اجاڑ شہر تھا۔ ناگور میں ان کے کپڑے موٹے اور پھٹے ہوئے ہوتے تھے۔ ایک بیل گاڑی پر چلتے تھے جس کے بیلوں کو خود کھلاتے تھے اور نگرانی کرتے تھے۔

وہ خاصے پڑھے لکھے آدمی تھے۔ انھوں نے قرآن کی تفسیر بھی لکھی تھی۔ ان کا زیادہ وقت درس وتدریس میں گزرتا تھا۔ صرف ایک مرتبہ بادشاہ کے دربار میں گئے۔ جب مانڈو کے حکمران غیاث الدین (۱۴۶۹ء تا ۱۵۰۰ء) نے انھیں دعوت دی کہ آکر پیغمبر اسلام کے موئے مبارک کی زیارت کر جایئے جو اسے کہیں سے حاصل ہوگیا تھا۔ انھیں جیسے ہی دعوت ملی وہ اپنی بیل گاڑی پر ناگور سے چل پڑے۔ راستے میں دوسرے مشائخ سے ملاقاتیں کیں اور سماع کی محفلوں میں شرکت کیں۔ جب مانڈو کے قریب پہنچے تو بادشاہ استقبال کے لیے پہنچا۔ لیکن اسے بڑی مشکل سے یقین آیا کہ گرد سے اٹا ہوا یہ پھٹے حال شخص جو بیل گاڑی چلاتا ہوا آرہا ہے وہی ولی اللہ ہے۔ جن کے بارے میں اس نے اتنا کچھ سن رکھا تھا۔ جب خواجہ حسین واپس جانے لگے تو بادشاہ نے زرِ نقد کا عطیہ پیش کیا۔ پہلے تو خواجہ حسین نے انکار کیا لیکن بعد میں ان کے بیٹے نے انھیں اس شرط پر یہ رقم قبول کر لینے پر آمادہ کر لیا کہ یہ رقم اجمیر میں شیخ معین الدین کا مزار اور ناگور میں شیخ حسام الدین کا مزار تعمیر کرنے پر صرف کی جائے گی۔

خواجہ حسین کے ایک خلیفہ شیخ احمد مجد تھے جنھوں نے اجمیر اور ناگور میں اُن کی روایت کو برقرار رکھا۔ ان کا تعلق قاضیوں کے ایک گھرانے سے تھا۔ ان کی نشوونما دینیاتی موشگافیوں اور مباحث کی فضا میں ہوئی۔ لیکن جب اٹھارہ سال کی عمر میں وہ خواجہ حسین کے مرید ہوئے تو ان سب چیزوں کو خیرباد کیا اور درباروں اور درباریوں کے پاس جانا ترک کر دیا۔ ۱۵۱۲ء تک وہ اجمیر میں مقیم رہے۔ جب رانا سنگرام نے شہر پر قبضہ کیا اس سے صرف چند روز پہلے وہ یہاں سے چلے گئے اور دو تین سال بعد اُن کا انتقال ہوگیا۔ فرائض و واجبات کی پابندی اور حرام چیزوں کو روکنے میں وہ بہت دلیر تھے اور اس معاملے میں امیر اور غریب، کمزور اور طاقت ور کے درمیان کوئی امتیاز نہ کرتے تھے۔ ایک مرتبہ مانڈو کے دربار میں انھوں نے بادشاہ کے سامنے جھک کر آداب کرنے اور کلمہ کی انگلی فرش پر رکھنے کے بجائے جو دربار کا قاعدہ تھا بادشاہ کو السلام علیکم کہا اور اس کے بازو میں بیٹھ گئے۔ لیکن سادات کے احترام میں وہ مہمل حد تک چلے گئے۔ وہ کہتے تھے کہ یہ آلِ رسول ہیں۔

اس لیے شریعت پر سختی سے پابندی ان کے لیے ضروری نہیں۔ البتہ دوسرے مسلمانوں سے وہ بڑی سختی سے شریعت کی پابندی کا مطالبہ کیا کرتے تھے۔

خواجہ حسین اور شیخ شیبانی سماع کی محفلوں میں شرکت کیا کرتے تھے اور شیخ شیبانی کو موسیقی بھی بہت پسند تھی حالانکہ خاص طور پر گانا سننے نہیں جایا کرتے تھے۔ لیکن دونوں کی سب سے بڑی خصوصیت تھی شریعت کی حرف بہ حرف پابندی اور یہ دونوں اپنی روحانی کیفیات میں کسی بھی قسم کا مبالغہ کرنے سے گریز کرتے تھے۔ چشتی سلسلے کی ایک شاخ چشتیہ صابریہ سلسلہ ہے[۱۸] جو مابعد الطبیعیاتی افراط و تفریط، عالم جذب و سکر اور شریعت پر پابندی کے عجیب و غریب اجتماع کی نمایندگی کرتا ہے۔

اس سلسلے کے پہلے ممتاز صوفی شیخ احمد عبدالحق ردولوی تھے (وفات ۱۴۳۳ء) لڑکپن ہی سے ان کا رجحان روحانیت کی طرف تھا۔ بارہ برس کی عمر میں وہ گھر چھوڑ کر چلے گئے کیونکہ وہ چھپ کر تہجد[۱۹] پڑھا کرتے تھے اور ماں ان کی کم عمری کے پیش نظر ان کو ایسا کرنے سے منع کرتی تھیں۔ پہلے وہ دہلی گئے جہاں ان کے بھائی شیخ تقی الدین ممتاز عالموں کی صف میں شمار کیے جاتے تھے۔ لیکن انھیں رسمی علوم سیکھنے میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ چنانچہ وہ بھائی کے یہاں سے بھی رخصت ہو گئے اور کسی روحانی پیشوا یا ہادی کی تلاش میں مارے مارے پھرنے لگے۔ نہ شیخ فتح اللہ اودھی سے انھیں تسکین حاصل ہوئی نہ پانڈوا کے شیخ نورالحق سے۔ بہار کے ایک قصبے میں ان کی ملاقات دو "مجذوبوں" سے ہو گئی۔ ایک کا نام علاءالدین برہنہ سر تھا اور دوسرے کا علاءالدین نیم لنگوٹی[۲۰] ان سے انھیں پتہ چلا کہ ان کا مقسوم کیا ہے۔ وہ گھومتے پھرتے رہے، کبھی جنگل میں وہ پڑتے کبھی قبرستانوں میں پناہ ڈھونڈتے۔ پھر ایک قبر خود کھود کر اس میں چند مہینے کا چلہ کیا۔ بالآخر وہ شیخ جلال الدین پانی پتی کے مرید ہوئے۔ لیکن ایک موقع پر شیخ کی دی ہوئی کلاہ اس لیے واپس کر دی کہ ایک مرید کی دی ہوئی دعوت میں کچھ "حرام چیزیں" بھی موجود تھیں ـــــ غالباً شراب بھی۔ لیکن جلدی ہی انھوں نے اپنا فیصلہ بدلا اور بیعت کی تجدید کے لیے واپس آ گئے۔ اس کے بعد وہ اپنے وطن آئے اور یہیں آکر

بس گئے۔

ان کی تعلیمات ایک کتاب "انوار العیون" میں محفوظ ہیں جو شیخ عبدالقدوس (وفات ۵۳۸ھ) کی تصنیف ہے۔ روایت ہے کہ وہ کہتے تھے کہ خدا کی ذات پاک بے نام و نشان ہے۔ اگر اس کے ناموں میں سے کسی نام کا کامل اطلاق ہو سکتا ہے تو وہ حق کا اسم پاک ہے۔ ان کے مرید لفظ حق کا ورد کیا کرتے تھے اور تین مرتبہ حق حق کہہ کر ایک دوسرے کو سلام کرتے تھے اور کوئی بھی بات کہنے یا لکھنے سے پہلے تین مرتبہ حق کہتے یا لکھتے تھے۔ ان کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے کہ منصور بچہ تھا۔ قوت برداشت نہ تھی اس لیے اسرار ظاہر کر دیئے۔ بعض بندگانِ خدا ایسے بھی ہیں جو دریا کے دریا چڑھا جاتے ہیں اور ڈکار تک نہیں لیتے۔ شیخ عبدالحق کا یہ بھی کہنا تھا کہ جو حالات رسول اللہؐ کے زمانے میں تھے ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ آج بھی جو لوگ روحانی درجات حاصل کر لیتے ہیں اور خدا جنھیں اپنا دوست بنا لیتا ہے وہ رسول اللہ کے صحابہ کی صف میں داخل ہونے کی سعادت حاصل کر لیتے ہیں۔

شیخ عبدالقدوس گنگوہی کو لڑکپن میں تعلیم سے سخت اُلجھن ہوتی تھی۔ اُن کی والدہ نے اپنے بھائی قاضی دانیال سے اس بات کی شکایت کی جو ردولی کے حکیم تھے۔ قاضی صاحب نے نوعمر طالب علم کو طلب کیا اور ڈانٹنا شروع کیا۔ اسی وقت وہاں ایک عورت آئی جس نے گانا شروع کر دیا۔ شیخ عبدالقدوس پر گانے کا اثر اس قدر ہوا کہ عالم جذب میں پہنچ کر اُنھوں نے رقص کرنا شروع کر دیا۔ "لطائف قدوسی" میں اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں یہ جملہ لکھا گیا ہے کہ "اس راہ میں اصول کے تمام معاملات تفصیل کے معاملات ہیں اور تفصیل کے معاملات اصول کے معاملات ہیں"۔[۲۲] واقعہ یہ ہے کہ اُن دنوں ردولی میں سنجیدہ قسم کے علم کی گنجائش کم ہی رہی ہوگی۔ یقیناً وہاں مدرسے بھی تھے اور بہت سے استاد بھی لیکن رسمی علوم سے ہٹ کر بھی کوئی علم ہوتا ہے اس کا اعلان حال ہی میں شیخ عبدالحق نے کیا تھا۔ ایسے بہت سے "مجذوب" اور "برہنہ" لوگ تھے جن کی بڑی عزت کی جاتی تھی کیونکہ عام خیال تھا یہ لوگ صاحبِ کرامات

ہیں۔ ملک یونس مجذوب بالکل ننگے پھرا کرتے تھے۔ ان کے بارے میں دھوم تھی کہ وہ صاحبِ کرامت ہیں۔ شیخ عبدالقدوس ابھی نوعمر تھے کہ اُنھوں نے ایک بار اُنھیں سڑک کے کنارے بیٹھے شراب پیتے ہوئے دیکھا۔ وہ چاہتے تھے کہ اُن کی نظر بچا کر اُدھر سے نکل جائیں۔ لیکن شیخ یونس نے اُنھیں دیکھ لیا، شراب کا پیالہ لیے ہوئے اُن کے پیچھے دوڑے اور زبردستی پیالے کو اُن کے ہونٹوں سے لگا دیا۔ شیخ عبدالقدوس نے شراب کی کُلّی کر دی لیکن پھر بھی اس کے چند قطرے اُن کے حلق کے نیچے چلے گئے۔ ان کے علاوہ ایک میاں تاجن مجذوب بھی تھے جو عام طور پر دیوانگی کی حرکتیں کیا کرتے تھے لیکن کبھی کبھی عقل کی ایسی باتیں کہہ جاتے تھے کہ لوگ دنگ رہ جاتے تھے۔ شیخ عبدالحق کے بیٹے شیخ عارف کے مریدوں میں ایک شیخ پیارا تھے جو عشق میں استغراق کے لیے مشہور تھے۔[۲۳]

شیخ عبدالقدوس میں چونکہ ترکِ دنیا کے رجحانات تھے غالباً اسی لیے کم عمری میں اُن کی شادی طے کر دی گئی کہ اس بیماری سے نجات ملے۔ وہ شادی سے خوش نہیں تھے۔ گھر کی لڑکیوں نے شادی کا ہندی گیت گانا شروع کیا جو عام طور پر ایسے موقعوں پر گایا جاتا تھا جس کے بول کچھ اس قسم کے تھے۔ "گھونگھٹ کے پٹ کھول اور اپنے پیا کو دیکھ۔ تو گھونگھٹ کاڑھے ہوئے ہے تب ہی تو پیا بہیاں مروڑ رہا ہے"۔ یہ گانا سُن کر شیخ عبدالقدوس پر وجد کا عالم طاری ہو گیا۔ اُنھوں نے رقص شروع کر دیا اور کئی دن تک عالمِ جذب میں رہے۔ اخیر میں اُنھوں نے ازدواج کی ذمہ داریاں قبول کر لیں۔ ان کے یہاں کئی بیٹے اور بیٹیاں پیدا ہوئیں۔[۲۴]

شیخ عبدالقدوس میں روحانی جذب اور قدامت پرستی کا ایک عجیب غیر منطقی سا اجتماع ملتا ہے۔ جب قلندروں اور ملامتیوں پر یہ الزام عائد کیا جاتا تھا کہ یہ لوگ فرض کی نماز بھی ادا نہیں کرتے اور دوسرے شرعی احکام کو بھی نظر انداز کرتے ہیں تو وہ اُن الزامات کی مخالفت کرتے تھے بلکہ وہ اس تاویل کو بھی قبول کرتے تھے کہ یہ لوگ صرف "ظاہر" میں شرع کی خلاف ورزی کرتے

ہیں اور شرعی احکام کی اس انداز سے پابجائی کرتے ہیں کہ ظاہر بینوں کو نظر نہیں آتے۔[۴۵] اپنے ایک خط[۴۶] میں انھوں نے لکھا کہ شرکِ خفی مسلمانوں کی کمر توڑے ڈال رہی ہے۔ مذہب کے ظاہری پہلو کو ختم کرنا کبھی کبھی ضروری ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کچھ بندگانِ خدا نے داڑھی منڈا دی، زنار پہن لیا اور مندروں میں جا بیٹھے۔ جو مسلمان اور کافر میں تفریق کرتا تھا اس سے انھیں بہت تکلیف ہوتی تھی۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ساری خلقت ایک ہے اور تمام خلقت خدا میں موجود ہے۔[۴۷] وہ وحدت الوجود کے قائل تھے لیکن کہتے تھے کہ یہ وہ اسرار ہیں جن کا انکشاف ہر کس و ناکس پر نہ کرنا چاہیے۔ وہ فنا فی الحق کے جویا تھے اور یہ قول اس سے منسوب ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا تعالیٰ کے قرب میں دو قوسین کے فاصلے تک پہنچ کر واپس آ گئے۔ خدا کی قسم میں کبھی واپس نہ آتا۔" لیکن جب دو عالموں کے ساتھ ایک دینی مسئلے پر بحث ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ کسی کے بارے میں یہ حکم نہیں لگانا چاہیئے کہ یہ "عند اللہ" (یعنی خدا کی نظر میں) یا "عند الانسان" (انسان کی نظر میں) جنت یا دوزخ کا مستحق ہے تو شیخ عبد القدوس نے بڑا غیر روادارانہ اور متشددانہ رویّہ اختیار کیا اور کہا کہ کسی بھی شخص پر دونوں طرح سے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے۔[۴۸] سلطان سکندر لودھی اور بابر (۱۵۲۶ء تا ۱۵۳۰ء) کے نام ان کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں بھی مسلم حکومت کو برقرار رکھنے میں ویسے ہی دلچسپی تھی جیسی دنیا دار مسلمان کو تھی۔ وہ ایک درباری کی زبان اختیار کرتے ہوئے بھی نہیں جھجکتے اور جب وہ حکمرانوں سے کہتے ہیں کہ اپنی رعایا کے ساتھ اور خاص طور پر عالموں کے ساتھ لطف و مہربانی سے پیش آئیں اور شریعت کو پوری طرح نافذ کریں تو اس وقت وہ وحدت الوجود اور خدا کی ذات میں ساری نوعِ انسانی کی وحدت کے بلند و بالا اصولوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔[۴۹]

سہروردیہ سلسلے میں بھی بہت محترم اور با اثر صوفیہ گزرے ہیں جیسے سیّد جلال بخاری (جہانیاں جہاں گشت)۔ لیکن سہروردیہ سلسلے کے صوفیہ کا طریقہ یہ تھا کہ یہ لوگ بادشاہوں اور درباریوں سے بہت اچھے تعلقات رکھتے تھے جس کی وجہ سے اس کی جڑیں گہرائی میں نہ جا سکیں حالانکہ یہ کہا جاتا رہا کہ بادشاہوں

کے ساتھ تعلقات رکھنے کی وجہ سے اللہ نے اُنھیں کشف و کرامات سے محروم نہیں کیا تھا۔ سیّد جلال بخاری اپنے آپ کو شیخ عبدالقادر جیلانی کا بھی اتنا ہی جانشین سمجھتے تھے جتنا شیخ شہاب الدین سہروردی کا۔ ان کے بعد کچھ نسلیں گزر گئیں تو سہروردیہ اور قادریہ سلسلے ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہو گئے کہ ان کی انفرادیت گم ہو گئی۔ سلسلۂ فردوسیہ کی زندگی بھی مختصر ہی رہی۔ اس سلسلے میں صرف شیخ حسین بلخی ہی ایک ایسے بزرگ ہوئے جن کی اہمیت کا دائرہ ذرا وسیع تھا۔ لیکن یہ وہ بزرگ ہیں جن میں ہمیں غیر معمولی زندگی نظر آتی ہے۔ اُنھوں نے نظریۂ وحدت الوجود کو بڑی وضاحت اور خوب صورتی سے پیش کیا۔ اس سلسلے میں وہ مابعد الطبیعاتی موشگافیوں میں نہیں پھنسے کیونکہ اُنھوں نے کہا کہ ہر چیز کی بنیاد بھوک ہے اور اگر انسان عادات و اطوار میں تبدیلی نہ پیدا کر سکے تو روحانی مجاہدے بیکار ہیں [۲۳] عادات و اطوار پر قایم رہنے ہی کو شیخ عین القضاۃ نے بُت پرستی کا نام دیا تھا۔

قادریہ سلسلہ شیخ محمد الحسینی الگیلانی نے ملتان کے قریب اوچ میں قایم کیا۔ ان کے جانشین اُن کے بیٹے شیخ عبدالقادر ہوئے (۱۴۵۹ء تا ۱۵۳۳ء) اس سلسلے کی کشش اور قوّت اُن اساطیری قسم کے قصّوں کہانیوں میں مضمر تھی جو اس کے بانی شیخ عبدالقادر جیلانی کے متعلق بیان کی جانے لگی تھیں۔ پھر اوچ میں قادریہ مرکز میں دولت اور اثرات کی بھی کمی نہیں تھی۔ مخدوم شیخ عبدالقادر کو عنفوانِ شباب میں شکار کا بہت شوق تھا اور غالباً اپنے والد کے سجّادے پر بیٹھنے کے بعد ہی اُنھوں نے عبادات کے متعلق صوفیانہ انداز اختیار کیا۔ ان کے بھائی سرکاری ملازمت میں تھے۔ اس لیے جب انھیں خبر ملی کہ دربار میں اُن کے متعلق شکوک و شبہات پیدا ہو رہے ہیں تو انھوں نے خانقاہ کی مددِ معاش کے تمام کاغذات بادشاہ کو واپس کر دیے۔ ان کا دعوا تھا کہ میں نے رسول اللہؐ کو روبرو دیکھا ہے اور خدا نے میرے سلف شیخ عبدالقادر جیلانی کی ہر قسم کی بیماری کو اچھا کرنے کی جو کرامت عطا کی تھی۔ وہ مجھ میں منتقل ہو گئی ہے۔ سہروردی اور قادری صوفیہ سماع کے سخت مخالف تھے اور ایک مرتبہ جب ایک قوّال مخدوم عبدالقادر کی خدمت میں حاضر ہوا تو

انھوں نے اس سے کہا کہ اس کام سے توبہ کرو، سر منڈواؤ اور درویش بن جاؤ۔ لیکن شیخ کی روحانیت نے قوّال پر کوئی بھی اثر نہ کیا۔

قادری مرکز اصل میں دو چیزوں پر قایم تھا۔ ایک تو شیخ عبدالقادر جیلانی کی کرامات کے متعلق قصے کہانیاں اور دوسرے بڑی تعداد میں لوگوں کو کھانا کھلانے کی قوت اور دربار میں اثرات۔ لیکن قادریہ سلسلے میں جھانیوال کے شیخ داؤد اور شیخ محمد حسن (وفات ۱۵۲۷ء) جیسے صوفی بھی تھے جو اس سے بالکل ہی مختلف راہ پر چلتے تھے۔ شیخ داؤد لاہور کے قریب جھانیوال میں پیدا ہوئے۔ والدین کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اُٹھ گیا۔ ابتدائی تعلیم اوچ میں مولانا اسمٰعیل سے حاصل کی۔ تقریباً بیس سال تک مجاہدوں میں مصروف رہے اور " ریگستانوں اور برِاعظموں میں سفر کرتے رہے "۔ آخر کار شیخ حامد قادری کے خلیفہ کی حیثیت سے جھانیوال کے قریب شیر گڑھ میں بس گئے۔ لیکن سہروردیہ اور چشتیہ دونوں سلسلوں کی بیعت انھیں حاصل تھی۔ جلد ہی ان کی روحانی خوبیوں کی شہرت دُور دُور تک پھیل گئی۔ بدعت کا الزام لگا کر مولانا عبداللہ سلطان پوری نے انھیں جواب طلبی کے لیے گوالیار طلب کیا۔ لیکن جب کوئی الزام ثابت نہ ہو سکا تو انھیں واپسی کی اجازت مل گئی۔ اُن کی فیاضی کا یہ حال تھا کہ سال میں ایک مرتبہ اور کبھی کبھی سال میں دو بار اپنی تمام چیزیں لوگوں میں تقسیم کر دیا کرتے تھے۔ اُن کے پاس صرف مٹی کا ایک برتن، ایک ٹاٹ اور وہ کپڑے جو اُن کی بیوی اور اُن کے بدن پر ہوتے تھے رہ جاتے تھے۔ اُن کے وعظ، اُن کی ہدایت اور اُن کی بتائی ہوئی تسبیح کی بڑی شہرت تھی کہ ان کا بہت اثر ہوتا ہے۔ مُلّا عبدالقادر بدایونی جو اُن دنوں طالب علم تھے۔ شیر گڑھ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ وہاں نہ صرف بڑی تعداد میں مسلمان جمع ہوتے ہیں بلکہ ہر روز ہندوؤں کے پچاس سے سو خاندان مسلمان ہونے کے لیے آتے تھے۔ شیخ داؤد کسی اہلِ جاہ کے یہاں نہیں جاتے تھے۔ انھوں نے بادشاہ اکبر سے بھی ملنے سے انکار کر دیا حالانکہ بادشاہ اُن کی ہدایت اور دعاؤں کا بڑا مشتاق تھا۔[13] شیخ محمد حسن اور اُن کے خلیفہ جھنجھنہ کے شیخ عبدالرزّاق کو نہ کرامت سے کوئی دلچسپی تھی نہ اساطیری قسم کی

کہانیوں کی اشاعت سے وہ تمام تر حقیقت کے مسئلے میں مصروف تھے۔ شیخ محمد حسن کے والد شیخ حسن طاہر کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شیخ محمد حسن نے اوّلاً انھیں سے تعلیم حاصل کی لیکن جب وہ ایک طویل مدّت تک حرمین شریفین میں مقیم تھے۔ تو یمن کے قادریہ سلسلے کے مرید ہو گئے۔ غالباً ابتدا میں اپنے والد کے زیر اثر ان میں وحدت الوجود کے نظریے کی طرف رجحان پیدا ہوا۔ اُن کے خلیفہ شیخ عبدالرزاق نے مسئلہ وحدت الوجود پر شیخ امان اللہ پانی پتی (وفات۔ ۱۵۵۰ء) کے ساتھ خط و کتابت کی۔ وہ بھی شیخ محمد حسن کے خلیفہ تھے۔ شیخ امان اللہ کا دعوا تھا کہ عام طور پر صوفیہ وحدت الوجود کے نظریے پر کچھ کہنے سے پہلو تہی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت صرف کشفِ صحیح کے ذریعہ ہی واضح ہو سکتی ہے لیکن میں نے اس کی تائید میں سولہ وجوہ دریافت کیے ہیں۔ شیخ امان اللہ کو قادریہ سلسلے سے بیعت تو تھی لیکن ان کے نظریہ میں جو ترمیم نظر آتی ہے اس کی وجہ ہے۔ شیخ مودود لاری کے ساتھ ان کے تعلّقات جو پکّے وجودی تھے اور اس سے بھی زیادہ قلندریہ سلسلے کے ساتھ ان کی وابستگی خالصتاً تصوّف کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اُن کے خیالات اور عمل میں یکساں روی نہیں ہے۔ وہ معقولات کے علم پر زور دیتے تھے۔ ان کے مرید نسبتاً بہت کم تھے۔ کیونکہ وہ اصرار کرتے تھے کہ پہلے مکتبی علم حاصل کر لو۔ عبادات کے معمولات میں وہ بہت سخت تھے لیکن کبھی کبھی نماز پڑھنا بھول جاتے تھے اور کبھی کبھی سورۃ فاتحہ کی چوتھی آیت کے آگے نہیں بڑھ پاتے تھے جو کہ ہر نماز کی ابتدا میں پڑھا جاتا ہے[۴۲]

جہاں تک 'دنیا' کا تعلق ہے تو تصوّف میں نئے رجحانات شطّاریہ سلسلے کے صوفیہ کے نظریات اور اعمال میں نظر آتے ہیں[۴۳] پہلے اس سلسلے کا نام عشقیہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ اسے شیخ بایزید بسطامی نے قایم کیا تھا۔ اس کا نام شطّاری کیوں پڑا اس پر کوئی واضح شہادت نظر نہیں آتی۔ شیخ عبداللہ شطّار نے (وفات ۱۴۸۵ء) جو ایران سے ہندستان آئے تھے اور جنھوں نے یہاں یہ سلسلہ قایم کیا۔ انھوں نے اپنی تصنیف 'لطائف غیبیہ' میں اُس کی وجہ بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے پیرؤوں کو تین اقسام میں بانٹا جا سکتا ہے۔ اخیار (نیک)، ابرار

(عشقی) اور شطّار (تیز) ان کی عبادات، اوراد، اعتکاف، کشف اور قربِ خداوندی حاصل کرنے کے طریقے الگ الگ ہیں۔ نبیوں میں فرق کرنا غلط ہے لیکن چونکہ شطّاری طریقہ تمام نبیوں اور اولیاء سے براہِ راست روحانی فیض حاصل کرنے میں مددگار ہوتا ہے اس لیے اس سلسلے سے وابستہ سالک کو دوسرے طریقوں کے سالکین کے مقابلے میں منزل تک پہنچنے میں آسانی ہوتی ہے۔

شیخ عبداللہ شطّار بادشاہ کی طرح لباس پہنتے تھے اور اُن کے مرید فوجی لباس پہنتے تھے۔ یہ لوگ ہر جگہ جھنڈے اٹھائے اور ڈھول پیٹتے ہوئے چلتے تھے۔ کسی بھی مقام پر پہنچ کر شیخ عبداللہ وہاں کے علماء اور صوفیہ کے سامنے اعلان کرتے تھے کہ ایک درویش نے خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کی ہے تاکہ اگر اسے کوئی ایسا شخص نظر آئے جو توحید کے معنی اس سے بہتر سمجھتا ہے تو وہ اس شخص کی شاگردی اختیار کرے اور اگر کوئی ایسا شخص نہیں ہے تو علماء اور صوفیہ بغیر کسی سعی کے اس درویش سے علمِ توحید کی دولت حاصل کریں۔ شیخ عبداللہ نے وادیٔ گنگا کا اور راجستھان کا سفر کیا، اپنی خدمات پیش کیں اور اُس طرح اُن کے بہت سے پیرو ہو گئے۔ بنگال میں اُن کے خلیفہ شیخ محمد علا تھے جو شیخ قاضن خسطری کے نام سے مشہور ہیں۔ اُنھوں نے جون پور، بدولی، سنبھل، کالپی، گوالیار، آگرہ، برہان پور، بڑودہ، احمد آباد، اجمیر، سرہند، اُجین، سارنگ پور اور مانڈو میں مرکز قایم کیے۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شیخ کے درجے یا مقام میں کس طرح تبدیلی آئی۔ سلف ہی سمجھتے تھے کہ شیخ تمام اولیاء کے ساتھ، تمام نبیوں کے ساتھ بلکہ خود اللہ کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھتے ہیں۔ شیخ دینوی اور روحانی قوّت کا مالک ہے اور چونکہ شطّاری ہے اس لیے تزکیۂ نفس کے تمام مجاہدے اس پر معاف ہیں اور دنیا کے ساتھ نظر آنے والے اس کے تمام عدم روابط بھی معاف ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ شطّاری نظریہ کی نشر و اشاعت کا کام صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو رسول اللہ کی اولاد سے ہیں۔ یہی لوگ ایک طویل مدّت میں اپنے جانشینوں کے ذریعہ یہ روحانی پیغام پہنچا سکتے ہیں۔ شطّاریوں کا یہ بھی دعوا

تھا کہ وہ نطق و خاموشی، جلوت و خلوت (ذہن کے)، بسط و قبض، حجاب و بے حجاب، وجود و ناموجود کی ضد سے پرے ہیں۔ یہ موقف اتنا نازک تھا کہ بڑی مدت تک قایم نہ رہ سکا اور شطّاریوں کا وہ احترام باقی نہ رہا۔ اگر ہم شیخ محمد غوث گوالیاری کی سوانح اور کام کا جائزہ لیں تو ہم سمجھ پائیں گے کہ شطّاری عقیدے اور عمل کا مطلب کیا تھا۔

شیخ محمد غوث (۱۴۸۵ء تا ۱۵۶۲ء) نے بائیس سال کی عمر میں ایک کتاب لکھی جواہر خمسہ (پانچ جواہرات) اس میں انھوں نے اپنی ابتدائی زندگی کا ایک خاکہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابتدائی عمر ہی میں تلاشِ حق کا جذبہ طاری ہوا اور انھوں نے نفس کشی کا طریقہ اختیار کیا جس کی بدولت انھیں تمام مخلوقات کی روح کا سراغ تو مل گیا، لیکن اس سے انھیں تسکین نہیں ہوئی۔ وہ کہتے ہیں کہ میں سات برس کا تھا کہ خواب میں یہ الہام ہوا کہ تجھے اپنا مقصود حاجی حمید حضور (شطّاری) کی نگرانی اور ہدایت میں حاصل ہوگا۔ چنانچہ گوالیار میں وہ اُن کی خدمت میں حاضر ہوگئے۔ حاجی حمید حضور نے دو برس تک انھیں اور اُن کے بڑے بھائی بہلول کو روحانی فیض سے نوازا جس کے بعد حاجی حمید حضور بہار کی طرف روانہ ہوگئے۔ شیخ محمد غوث کو وہ چُنار کی پہاڑیوں میں چھوڑ گئے کہ یہاں اپنے آپ مجاہدے کرو۔ شیخ محمد غوث تیرہ برس تک ان مجاہدوں میں مصروف رہے جس کے خاتمے پر انھوں نے جواہر خمسہ لکھی اور جب ان کے شیخ بہار سے واپس آئے تو یہ کتاب اُن کی خدمت میں پیش کی۔ یہ (۱۵۲۳ء) کا واقعہ ہے۔ اسی سال حاجی حمید حضور کا انتقال ہوگیا۔ ایسا لگتا ہے کہ شیخ محمد غوث کی شخصیت اور طریقۂ تعلیمات میں بڑی کشش تھی کیونکہ جلدی ہی اُن کا اثر بہت پھیل گیا۔ انھوں نے سنسکرت پڑھی اور ایک کتاب لکھی کلیدِ مخازن جس میں انھوں نے تصوّف کے نظریات کو علم نجوم کے نظریات کے ساتھ ملایا۔ ایک اور کتاب لکھی بحر الحیات جس میں انھوں نے یوگیوں کے ضبطِ نفس اور سانس پر کنٹرول کے طریقوں سے بحث کی۔ بادشاہ ہمایوں کو اُن پر بڑا اعتقاد تھا۔ اُن کے تعلقات اتنے قریبی تھے کہ جب شیر شاہ (۱۵۴۰ء تا ۱۵۴۵ء) نے ہمایوں کو ملک چھوڑ کر بھاگنے پر مجبور کر دیا تو شیخ محمد غوث نے مناسب یہی سمجھا

کہ تو دبھی گجرات چلے جائیں۔ یہاں شیخ علی متقی نے اُن پر بدعت کا الزام لگا کر ان کے قتل کا فتویٰ دے دیا۔ بادشاہ نے آخری فیصلے کے لیے شیخ وجیہہ الدین احمد آبادی (وفات ۱۵۸۹ء) سے رجوع کیا جو اپنے علم اور دیانت کے لیے مشہور تھے۔ شیخ وجیہہ الدین نے شیخ محمد غوث سے سوالات کیے اور اُن کے جوابوں سے اتنے متاثر ہوئے کہ وہ فتویٰ اُنھوں نے پھاڑ کر پھینک دیا اور خود اُن کے مرید ہو گئے[۲۴] اس کی وجہ سے شیخ محمد غوث کی شہرت میں بے انتہا اضافہ ہو گیا اور بادشاہ اور اُس کے درباری ان کے مرید ہو گئے اور اس طرح وہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرنے لگے اور اطمینان سے اپنے عقائد کی ترویج کرتے رہے۔ جب ۱۵۵۵ء میں ہمایوں دوبارہ واپس آنے میں کامیاب ہوا تو شیخ محمد غوث آگرہ واپس آ گئے۔ بدایونی نے اُنھیں وہیں ۱۵۵۸ء میں بازار سے گزرتے ہوئے دیکھا تھا۔ اُن کی کمر جھک گئی تھی۔ لیکن وہ لوگوں کے سلام کا برابر جواب دیے جا رہے تھے جو اُنھیں گھیرے ہوئے تھے۔ بدایونی کا کہنا ہے کہ اپنے اخلاق اور انکساری کی وجہ سے وہ بہت مقبول تھے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی کافر بھی ان سے ملنے آتا تو وہ تعظیماً کھڑے ہو جاتے۔ اسی وجہ سے کچھ صوفیہ اُن کی فہمائش کرتے اور ان کی تعلیمات کو مسترد کرتے تھے۔ " درویشی کے لباس میں وہ دینوی شان و شوکت کے مالک تھے۔ ایک کروڑ ٹنکے اُن کی مدد معاش تھی"[۲۵] چونکہ بیرم خان اور کچھ دوسرے امرا کے ساتھ ان کے تعلقات تھے اس لیے اکبر اُن سے ناراض ہو گیا اور زندگی کے آخری تین سال شیخ محمد غوث نے گوالیار میں گوشہ نشین رہ کر گزارے۔

شیخ محمد غوث اس قسم کے صوفیہ کی نمایندگی کرتے ہیں جن کی تعداد برابر بڑھ رہی تھی۔ اِن لوگوں کا مختلف سلسلوں سے تعلق تھا لیکن ایک بات ان میں مشترک تھی یعنی دینوی آرام کے ماحول میں روحانی زندگی گزارنے کا ڈھنگ۔ ہم اس سے قبل شیخ احمد کھٹو اور شیخ گیسو دراز کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس قسم کی دوسری چند مثالیں ہیں ملک زین الدین (وفات ۱۵۲۰ء) ملک وزیر الدین (وفات ۱۵۲۵ء) اور شیخ جمالی (وفات ۱۵۳۵ء) جنھوں نے اولیاء کے وقائع سیر العارفین کے نام سے لکھے اُن کی شخصیتوں میں کچھ نہ ہوگا کہ حکمران اور امراء ان سے متاثر ہوئے اور چونکہ

یہ سمجھا گیا کہ اپنی روحانی قوت ہی کی وجہ سے یہ لوگ اُن بڑے آدمیوں پر اثر رکھتے ہیں اس لیے عوام میں بھی ان کا مقام بلند ہو گیا۔ ایک خیال اب توہم کی صورت اختیار کر گیا تھا اور غالباً اسی سے اُن لوگوں نے فائدہ اٹھایا اور وہ یہ کہ جو شخص دنیا کو ترک کر دیتا ہے۔ وہ خدا کے بہت قریب ہو جاتا ہے، اس سے پہلے کہ کوئی نقصان ہو وہ بچا سکتا ہے اور اگر نقصان ہو چکا ہے تو اسے دُور کر سکتا ہے۔ وہ پیش گوئی کر سکتا ہے اور اپنی دعاؤں سے کسی بھی کام کو کامیاب بنا سکتا ہے۔ تصوّف کے نظریات یا خیالات کو ان لوگوں نے کچھ نہیں دیا۔ گلزارِ ابرار میں شیخ محمد غوث نے جو تعلیمات پیش کی ہیں وہ دراصل تصوّرات کا اُلٹ پھیر ہے اور اصطلاحات کی جادوگری ہے جس سے یہ رعب پڑتا ہے کہ یہ خیالات اور بھی مکمل ہیں۔ اس میں بھی شبہ ہے کہ اس قسم کے صوفی حکمرانوں کے مزاج کی تہذیب کر پائے یا اُن کی پالیسیوں پر اثر انداز ہو سکے۔ لیکن جو ظاہر دیکھ کر پرکھتے تھے۔ ان کی نظروں میں اِن لوگوں نے تصوّف کی قدر و قیمت ضرور گھٹا دی۔ صوفیہ پر اب اس قسم کے الزام کھلّم کھلّا لگائے جاتے لگے کہ یہ لوگ رئیسوں اور صاحبِ اقتدار لوگوں کی توجہ مبذول کرنے کے لیے "اپنی دکانیں سجاتے ہیں"۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے بے شمار لوگ تھے جو صرف اس بنا پر صوفی ہونے کا دعوا کرتے تھے کہ وہ کسی مشہور شیخ کے خاندان سے تھے یا پھر وہ اُن لوگوں کی لاعلمی اور توہم پرستی کا فائدہ اُٹھاتے تھے جن کی خواہش تھی کہ قدیم قدامت پسند سلسلوں میں سے کسی سلسلے کے بزرگ مشائخ سے کسی آسان طریقے سے ان کا روحانی رشتہ قایم ہو جائے۔ غیر قدامت پسند صوفیہ کے نام پر بھی یہ استحصال بہت ہی پست ذہنی اور روحانی سطح پر ہوتا تھا۔ لیکن یہاں کچھ نئی بات بھی ہو رہی تھی جس کی تہذیبی اور غالباً روحانی اہمیت خاصی ہے۔

III

عام آدمی کے تخیل اور زندگی میں تین شخصیتوں کو زبردست مقام حاصل رہا ہے۔ اُن کا اور اُن کے مزاروں کا نہ صرف احترام کیا جاتا ہے بلکہ اُن کی پرستش کی جاتی ہے۔ اُن میں سب سے قدیم میں سیّد سالار مسعود غازی جن کا مزار

بہرا ئچ میں ہے ۔ اُنھیں صوفیہ میں شامل نہیں کیا جاتا ۔ مختلف شکلوں میں اُن کا احترام سماجی زندگی کا ایک پہلو ہے جس پر ہم الگ سے بحث کریں گے ۔ اُن کے بعد داورالملک کا نمبر ہے جو فیروز تغلق کے زمانے میں تھے اور جن کی قبر جونا گڑھ کے قریب ایک گاؤں میں ہے ۔ وہ صوفی نہیں ایک سپاہی تھے ۔ لیکن اُن کے مزار پر جن کرامات کا مظاہرہ ہوتا ہے اُنھوں نے مغربی ہندستان میں اُنھیں بہت مقبول بنا دیا ہے ۔ تیسرے ہیں شاہ بدیع الدین مدار جو صوفیہ کے زمرے میں آتے ہیں ۔ وہ تھے بھی یا نہیں اس میں شبہ ہے لیکن مداری نیم باطنی نیم تماشی فرقہ بن گئے ۔ یہ لوگ مسلمان تھے اور ان کی تعلیمات اور اقوال کی بنیاد وحدت الوجود کا نظریہ تھا لیکن یہ لوگ ایک لنگوٹی کے سوا اور کوئی کپڑا نہ پہنتے تھے ۔ گھروں میں نہیں رہتے تھے ۔ جو بھی مل جاتا وہ کھا لیتے تھے اور ملکیت کے طور پر کچھ نہ رکھتے تھے ۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ لوگ داعی تھے لیکن ان کے طرزِ زندگی نے صوفی اور یوگی کے درمیان تمام ظاہری فرق مٹا دیے تھے اور یقیناً اس کا بہت اثر پڑا ہوگا ۔ بدقسمتی کی بات ہے کہ اِن لوگوں کی سرگرمیوں کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند ریکارڈ نہیں ہے ۔

قلندروں کا ذکر ابتدائی صوفی تصانیف میں ملتا ہے ۔ شیخ نظام الدین اولیاء نے بڑی کریم النفسی سے اُن کا ذکر کیا ہے لیکن قدامت پسند صوفیہ اُنھیں عام طور پر دردِ سری سمجھتے تھے ۔ 'جوامع الکلم' میں اُن پر الزام لگایا گیا ہے کہ یہ لوگ جان بوجھ کر غیر عاقلانہ یا قابلِ نفرت حرکتیں کرتے ہیں ۔ لیکن شاہ بوعلی قلندر پانی پتی اور اُن سے کم درجے کے دوسرے کچھ صوفیہ نے اُنھیں ایک درجہ عطا کیا ۔ اور چونکہ یہ لوگ وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے اس لیے قدامت پسند صوفیہ کے لیے بڑا مشکل تھا کہ اُنھیں مسترد کر دیں ۔ شیخ عبدالقدوس کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ " میں نے قلندروں کو دیکھا ہے اور اُن کے بارے میں سُنا ہے کہ جو چیزیں فرض کی گئی ہیں اُنھیں ترک کرنے میں اُنھیں کوئی خوف نہیں ہوتا ۔ شیخ شرف الدین بوعلی قلندر اور کڑے کے خواجہ کرک اور کچھ اور بزرگوں کی طرح میں نے خود دیکھا ہے کہ (جون پور کے قریب) سرہار پور کے شیخ حسین نے واجبات

بالکل ترک کردی تھیں حالانکہ وہ بڑے بیتر عالم تھے۔"

"میں نے شیخ فخرالدین جونپوری سے کہا کہ شیخ حسین نماز نہیں پڑھتے۔
لیکن شیخ فخرالدین نے جواب دیا کہ میں یہ نہ کہوں گا کہ شیخ حسین نماز
نہیں پڑھتے۔ ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کوئی قلندر جسمانی
شکل میں نماز سے غفلت برت رہا ہو لیکن کسی دوسری شکل میں کہیں اور
نماز ادا کر رہا ہو۔ اُن کا طریقہ الگ ہے۔ صوفیہ کا الگ"[۲۳]

شیخ حسین عجیب و غریب شخصیت کے مالک تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ ایک بزرگ سید نجم الدین کے مرید تھے جو شیخ نظام الدین اولیاء کے مرید تھے۔ اپنی برہنگی ڈھانپنے کے لیے وہ صرف ایک لنگوٹی باندھتے تھے۔ ذریعۂ معاش کوئی نہ تھی۔ لیکن اس کے باوجود اُن کا کتب خانہ بہت بڑا تھا۔ لوگ ان سے ملنے آتے تھے لیکن ان کا ذہن کہیں اور ہوتا تھا۔ وہ کسی سے متوجہ نہیں ہوتے تھے۔ اگر کچھ کہنے پر مجبور کیے جاتے تھے تو بے تعلق چیزوں یا بہت ہی معمولی چیزوں کے متعلق بات کرنے لگتے تھے اور کوئی نہ سمجھ پاتا تھا کہ اُن کے دل میں ہے کیا۔ ایک بار جب شیخ عبدالقدوس اُن سے ملنے گئے تو اُنھوں نے پوچھا کیا یہ سچ ہے کہ ردولی میں لعل کی طرح سرخ تربوز پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ جب شیخ عبدالقدوس نے کہا مجھے اس کا علم نہیں تو پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ سلطان بہلول لودھی اور سلطان حسین شرقی کے درمیان جو جنگ عنقریب ہونے والی ہے۔ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا۔ شیخ عبدالقدوس نے جواب دیا کہ میں بازاری افواہ پر گفتگو کرنے نہیں آیا ہوں بلکہ ایک شعر کا مطلب جاننا چاہتا ہوں۔ شعر کا مفہوم کچھ اس قسم کا تھا کہ میں ان مذاہب اور فرقوں کو جلا کر راکھ کردوں گا ۔:۔ اور اُن کی جگہ صرف تیرے عشق کو قائم کروں گا۔

شیخ حسین حاضرین سے مخاطب ہوئے اور بولے اس قسم کے سوال میرے ذہن میں کبھی نہیں آ سکتے۔ ایسے سوال شیخ عبدالقدوس ہی کے ذہن میں آ سکتے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے درویشی کی زندگی اختیار کی ہے اور صوفیہ کا خرقہ پہنا ہے۔ اس کے بعد شیخ عبدالقدوس سے مخاطب ہو کر کہا :۔ یہ شعر عین القضاۃ کا ہے۔ انھوں نے جو چوبیسواں خط لکھا تھا اس کی ایک نقل میرے پاس ہے۔ میں نے

ایک صندوقچی میں رکھ کر اسے بند کر دیا ہے۔ 'عین القضاۃ' نے لکھا ہے کہ میں جو بھی کہتا ہوں اس کے دو مطلب نکالے جا سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ سچ ہے اور یہ کہ یہ جھوٹ ہے۔ جنید اور شبلی جیسوں کو یہ سچ معلوم ہوگا اور علمائے ظاہر کو جھوٹ۔ اگر آپ پوچھیں کہ علمائے ظاہر اس کا کیا مطلب نکالیں گے تو میں کہوں گا کہ میں عالم نہیں ہوں اور 'عین القضاۃ' نے خود کہا ہے کہ اُن کی تاویل جھوٹی ہوگی۔ اس میں' میں کیا اضافہ کر سکتا ہوں؟ اور میں جنید یا شبلی بھی نہیں ہوں"۔ شیخ حسین اس طرح سوال کو ٹال گئے۔ جواب دیتے تو گویا ایک موقف اختیار کرنا ہوتا۔

مؤرخ بدایونی نے اپنے زمانے کے صوفیہ کا ذکر کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مجذوبوں کو یعنی غیر قدامت پسند صوفیہ کو کیا مقام حاصل تھا۔ عام لوگ ان میں اور پابند شرع صوفیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔ اگر اُن کی شہرت یہ ہوتی کہ یہ صاحبِ کرامت ہیں تو لوگ اُن پر یقین لے آتے۔ شیخ سعد اللہ نبی اسرائیل لاہوری پہلے قدامت پسند صوفی تھے۔ اس کے بعد جو چیزیں منع تھیں وہ سب شروع کر دیں۔ ایک طوائف کے عشق میں مبتلا ہوئے اور جہاں وہ رہتی تھی وہاں" اپنی ریش سفید سمیت،، چکر لگایا کرتے تھے۔ لیکن لوگ اُن کے پیچھے پیچھے پھرتے تھے اور" ان کے پیروں کی دھول کو سرمہ سمجھ کر آنکھوں میں لگاتے تھے"۔ وہ اپنے شاگردوں کو غلام یا زار کے بیچوں بیچ پڑھایا کرتے تھے[۲۸] اپنی طوائف کے ساتھ وہ شراب پیتے تھے اور اُن کے پاس جو کچھ تھا وہ سب اس پر لٹا دیا۔ ایک بار جب اپنے گھر کے اندر بیٹھے وہ اس طوائف کے ساتھ شراب پی رہے تھے۔ تو محتسب اور شریعت کے کچھ علم بردار دیوار پھاند کر اندر پہنچے سارے چینی کے ظروف توڑ ڈالے، شراب بہادی اور انھیں سزا دینے کے درپے ہوئے۔ لیکن مالکِ مکان کی اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو کر ان لوگوں نے قانون کے خلاف ورزی کی تھی اور شیخ سعد اللہ نے انھیں واپس جانے پر مجبور کر دیا۔ بعد میں انھوں نے اپنی مرضی سے اپنا طریقہ بدلا اور پھر سے کتابوں کی تصنیف و مطالعے میں مصروف ہو گئے۔ شیخ جلال قنوجی صوفی اور عالم تھے اور ہر معنی میں نارمل قسم کے انسان تھے۔ لیکن جب کبھی جذب طاری ہوتا تو اپنے منھ پر کالک

پھیرتے، اپنے پلنگ کی ادوائن اپنے گلے میں ڈال لیتے اور سڑکوں پر روتے اور نالہ کرتے ہوئے پھرتے۔ شیخ کپورگوالیاری حسینی سید تھے۔ پہلے وہ سپاہی تھے۔ پھر ملازمت ترک کرکے لاچار بیواؤں کے گھروں میں پانی بھرنے لگے اور جسے بھی پانی کی ضرورت ہوا سے مفت پانی پلانے لگے۔ کچھ مدت بعد یہ کام بھی چھوڑ دیا اور بازار کے پچھواڑے ایک مکان کے اندر اعتکاف میں مصروف ہوگئے۔ کسی سے کوئی بات نہ کرتے تھے۔ بس سوکھتے چلے گئے۔ اگر لوگ سوال کرتے تو کچھ ہذیانی انداز میں جواب دیتے لیکن اس جواب میں لوگ وہ بات تلاش کرلیتے جو وہ جاننا چاہتے تھے۔ ساری ساری رات وہ کھڑے رہ کر عبادت میں گزار دیا کرتے تھے۔ کبھی وہ مسلسل ہنستے اور کبھی مسلسل رویا کرتے تھے۔ ایک دن وہ اپنے گھر کی چھت سے گر پڑے اور ۱۵۷۱ء میں اُن کا انتقال ہوگیا۔ شیخ عارف حسینی کا گویا پیشہ ہی کرامات دکھانا تھا۔ وہ کاغذ کے گول ٹکڑوں کو سونے کے سکوں میں بدل دیتے تھے اور بے موسم کے پھل لے آتے تھے۔ وہ گجرات سے چل کر لاہور پہنچے اور پھر وہاں سے آگے بڑھے تو کشمیر اور پھر تبت پہنچے۔ وہ نماز بھی پڑھتے تھے، روزے بھی رکھتے تھے اور دوسرے تمام احکام کی پابندی کرتے تھے۔ لیکن اپنے منھ پر ہمیشہ ایک نقاب ڈالے رہتے تھے۔ انھوں نے شہنشاہ اکبر سے ملنے اور اس کے ہدیئے قبول کرنے سے انکار کردیا۔ لکھنؤ کے شیخ حمزہ اپنے دادا کی قبر پر مجاور کی حیثیت سے رہتے تھے۔ کسی وقت وہ "شیر کی طرح چلتے ہوئے" شہر پہنچے۔ ان کے پاس کچھ پتھر تھے جو وہ چلتے وقت ہر طرف پھینکا کرتے تھے لیکن ان سے کسی کو چوٹ نہیں لگتی تھی۔ لوگ عام طور پر اُن سے ڈرتے تھے اور وہ جب نظر آجاتے تو لوگ بھاگ کھڑے ہوتے۔ لیکن جو شخص ہمت کرکے اُن کے پاس جاتا اور اگر وہ شخص انھیں پسند آجاتا تو اس سے بہت محبت سے اور بہت گہری باتیں کرتے۔ اسی شہر کے قریب ایک غار تھا جہاں سانپوں کا زور تھا۔ یہاں شیخ پیرک رہتے تھے۔ ان کی دیکھ بھال ایک بوڑھی عورت کرتی تھی۔ جو ہر جمعہ کو ان کے لیے سوکھی روٹی لاتی تھی اور اس درخت کا پھل جو انھوں نے خود لگایا تھا۔ اگر کوئی ملنے آتا تو شیخ پیرک غار سے باہر تو آجاتے لیکن گفتگو ذرا کم ہی کرتے تھے۔

ایک قسم صوفیہ کی اور بھی جو آہستہ آہستہ سامنے آنے لگی تھی۔ جن کی نمایندگی سندھ کے قاضی قاضن کرتے تھے۔ وہ شاعر تھے اور عام لوگوں کی زبان یعنی سندھی میں شاعری کرتے تھے۔ گلزارِ ابرار نے اُن کے خیالات کا لب لباب کچھ یوں بیان کیا ہے: دینی کتابوں سے کوئی علم حاصل نہ ہو سکا۔ ہر زبان میں خدا سے انکار کے لیے لفظ لا استعمال کیا جاتا ہے لیکن وہ اب بھی اپنا وجود منوانا چاہتا ہے۔ اگر خدا کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو لفظ لا کس کی نفی کرتا ہے۔ ہم جس محبوب کے خواہاں ہیں۔ اگر گہری نظر سے تلاش کریں تو وہ اپنے اندر ہی ملے گا۔ کالپی کے شیخ برہان انصاری (وفات ۱۵۶۲ء) کا تعلق بھی اسی قبیل کے صوفیہ سے ہے۔ ۱۵۵۹ء میں بدایونی ان سے ملنے گیا تھا اور وہ لکھتا ہے کہ پچاس برس تک انھوں نے نہ گوشت کھایا نہ کسی اور قسم کا کھانا۔ بس وہ تھوڑا سا دودھ پی لیتے تھے یا دودھ میں چاول پکا کر کھا لیتے تھے۔ اُن کی تعلیم کچھ زیادہ نہیں تھی۔ عربی سے ناواقف تھے لیکن بڑے عالمانہ انداز میں قرآن کی تعلیمات پر وعظ کہتے تھے۔ تصوّف، توحید اور روحانی زندگی کے ذوق و شوق پر وہ ہندی میں شعر کہتے تھے جو بہت مقبول تھے۔ عبادت کے معمولات میں وہ مہدوی طریقے کے پیرو تھے اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کسی صوفی سلسلے سے ان کا تعلق تھا۔[۲۹]

IV

ہم نے دیکھا کہ تصوّف کی چھتر چھایہ میں دونوں قسم کے صوفی تھے۔ قدامت پسند بھی اور اختراع پسند بھی۔ پندرھویں صدی تک ایسے لوگوں کی تعداد خاصی بڑھ گئی جنھیں صوفی تو کہا جاتا تھا لیکن جو مختلف انداز سے ظواہر سے اپنی بیگانگی کا اعلان کرتے تھے۔ یہی وہ صدی ہے جب کبیر (پیدائش ۱۴۴۰ء) اور گرو نانک (پیدائش ۱۴۶۹ء) اپنے پیغام کی تبلیغ کر رہے تھے اور چیتنیہ (۱۴۸۵ء تا ۱۵۳۳ء) پیدا ہوئے تھے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہی وہ لوگ ہیں جن کی حیات اور تعلیمات میں بھگتی تحریک نے نقطۂ عروج حاصل کیا۔ اس لیے قدامت پسندی کی طرف جن صوفیہ کا جھکاؤ تھا۔ اُن میں اس کا ردِّعمل ضروری تھا۔ کچھ لوگوں نے اس ردِّعمل کو بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے اور کہا کہ یہ ایک مذہبی بغاوت تھی جس کے روحِ رواں شیخ باقی باللہ

تھے اور جس کی کامیابی کا سہرہ شیخ احمد سرہندی کے سر ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صوفیہ میں قدامت پسندی کا ایک رجحان شروع ہی سے موجود تھا اور شیخ باقی باللہ کے میدان میں آنے سے پہلے سولھویں صدی میں اس رجحان کے علمبردار موجود تھے۔

اس کی ایک نمایاں مثال امیٹھی کے شیخ نظام الدین ہیں (وفات ۱۵۷۱ء) ان کا تعلق چشتیہ سلسلے سے تھا۔ نہ صرف یہ کہ وہ درباروں اور درباریوں سے دور رہتے تھے بلکہ ہر جمعہ کو اپنی خانقاہ کے پاس کی مسجد میں خطبہ دیتے تھے تو اس میں سے بادشاہ کی ساری تعریف نکال دیتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ ایک ایسے شخص سے ملنے گئے جن کی وہ بہت عزت کرتے تھے۔ وہاں شیخ کے صاحب زادے جو اُن سے کے ہم مکتب رہ چکے تھے ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم کا مطالعہ کر رہے تھے۔ شیخ نظام الدین نے کتاب ان کے ہاتھ سے چھین لی اور اس کی جگہ ایک دوسری کتاب دے دی جو اُن کے خیال کے مطابق زیادہ مناسب کتاب تھی۔ خود اُن کا مبلغ علم صرف امام غزالی کی احیاء العلوم، شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کی آدابِ مریدین تک محدود تھا۔ بہ الفاظ دیگر ان کا یہ خیال تھا کہ صوفی کو صرف وہی کتابیں پڑھنی چاہیئے جو نصاب میں داخل ہیں اور اُن کی تعلیمات پر اپنی تمام توجہ مرکوز کرنی چاہیئے اور قیاس وفکری عیاشی سے بچنا چاہیئے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ صرف باطنی طور پر ہی نہیں ظاہری طور پر بھی شرع کی پابندی ضروری ہے اور وہ کبھی کبھی جوتے پہن کے نماز پڑھتے تھے کیونکہ حدیث ہے کہ رسول اللہ نے بھی اسی طرح نماز ادا کی تھی۔ جب کسی سے ملاقات ہوتی تھی تو موقع کی مناسبت سے کچھ کہہ دیتے تھے ورنہ ہر وقت درود، حمد کے اشعار اور اوراد کا وظیفہ پڑھا کرتے تھے۔ جب بدایونی پہلی بار اُن کی خدمت میں حاضر ہوا تو اُس وقت شیخ ایک طالبِ علم کو کوئی چیز غلط طور پر ادا کرتے پر ڈانٹ رہے تھے۔ بدایونی پر اتنا خوف طاری ہوا کہ دوسرے دن صبح ہی کو راہ فرار اختیار کی۔ بعد میں خود بدایونی نے شیخ کے سامنے حافظ کے ایک شعر کو ایسے معنی پہنائے کہ وہ خفا ہو گئے۔ کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ اس کے معنی مختلف ہیں۔ لیکن جب غصہ ٹھنڈا ہوا تو شیخ نے کہا۔ "کسی سے میری مخاصمت یا دشمنی نہیں ہے۔ میں لوگوں سے جو کہتا ہوں وہ ان کی

بھلائی کے لیے کہتا ہوں تاکہ انھیں صحیح ہدایت مل سکے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح اگر میں سخت الفاظ استعمال کروں تو نتیجہ قابلِ تعریف نکلتا ہے اور اگر میں کسی کی فہمائش بھی کروں تو یہ جذبہ ترحم بن جاتا ہے۔"

"لوگ کہتے ہیں میں مشتاقین کو ہدایت نہیں دیتا۔ میں کیا ہدایت دوں؟ میں جو تعلیم دے سکتا ہوں وہ ان الفاظ میں موجود ہے:
زبان ذکر میں مصروف رہے اور دل شکر سے مملو رہے"[۴۳]

اخبارالاخیار میں کچھ چیزوں کے متعلق شیخ نظام الدین کے خیالات لکھے گئے ہیں۔ جن کی وجہ سے اُن کے رجحانات کو اور واضح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ سماع کے خلاف تھے۔ اپنے مریدوں کو سماع کی محفلوں میں جانے سے منع کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ یہ اختلافی مسئلہ ہے اور اگر کوئی یہ فیصلہ کرنا چاہتا ہے کہ ہم کس کی پیروی کریں تو بہتر یہی ہے کہ پہلے سے اور زیادہ بڑے صوفیہ کی پیروی کی جائے جو سماع کے حق میں نہیں تھے۔ انسانی ذہن شہباز کی طرح ہے۔ اگر تربیت نہ کی جائے تو صرف ادنیٰ قسم کی چڑیوں کا شکار کرتا ہے۔ اگر تربیت کی جائے تو کلنگ کا شکار کرتا ہے۔ اس بنیاد پر وہ روحانی زندگی کی ظاہری چیزوں پر توجہ دینے کے خلاف تھے۔ لیکن شیخ نظام الدین بھی جذب کی ان کیفیتوں سے مبرا نہیں تھے جو صوفیوں کے ضبط کو چکنا چور کر دیتی ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ جب وہ اپنے جذبات کو دباتے تھے تو بیمار پڑ جاتے تھے۔ عام طور پر وہ ضابطۂ اعمال کے اور نیک اعمال کے فوائد پر وعظ دیا کرتے تھے۔ لیکن محدود حلقوں میں وہ توحید اور حقیقت پر بھی تقریر کرتے تھے[۴۴]

صوفیہ کے تمام سلسلوں اور زیادہ تر صوفیہ کے اوراد و نوافل اور عبادات کے اپنے طریقے ہوتے تھے۔ لیکن ان میں کیا فرق تھا اور مختلف سلسلوں کے مقابلے میں دوسرا طریقہ کیوں اختیار کیا اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ معتقدوں کی پرکھ کو خالصتاً داخلی پسند ہی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن سولھویں صدی کے اخیر اخیر میں ایک خاص مسئلے پر اختلاف بہت شدید ہو گیا۔ کچھ صوفیہ تھے جو وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے ان میں سے کچھ اس شد و مد سے اس میں یقین رکھتے تھے کہ یہ اُن کی سوچ کا مرکزی عنصر بن گیا۔ وہی اُن

ہے کے روحانی تجربے کا اصل ماخذ ٹھہرا اور یہی اظہارِ ذات کا استقامت ہوا جس نے اُن کے خیالات اور شخصیتوں میں ایسا خمیر پیدا کر دیا جس سے دوسروں پر اثر پڑا۔ ان صوفیہ کو بھی سلسلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے لیکن جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ سلسلے ایک دوسرے میں ضم ہو رہے تھے اس لیے سلسلوں کی بنیاد پر کوئی کلیہ قایم کرنا گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ وحدت الوجود کو نہ کسی سلسلے نے مسترد کیا نہ کسی صوفی نے۔ لیکن اگر ایک طرف زیادہ تر صوفیہ کا کہنا یہ تھا کہ یہ ایسا نظریہ ہے جس کی تشریح صرف چند منتخب لوگوں تک محدود رہنی چاہیئے تو بہت سے ایسے بھی صوفیہ تھے جو ہر کس و ناکس کے سامنے بڑے پیمانے پر اس کی ترویج و اشاعت کے جذبے کو دبا نہ سکے۔ جو لوگ سمجھتے تھے کہ وحدت الوجود کے متعلق مبالغہ آمیز دعوے کرنا اور بلا تفریق اس کی تعلیم دینا نقصان دہ ہے۔ اُن کا یہ احتیاط کا رویہ غیر معقول نہیں تھا۔ انا الحق پر اصرار مابعد الطبیعیاتی سطح پر تمام امتیازات کو مٹا دیتا تھا۔ اس کی وجہ سے بڑی آسانی سے یہ رجحان پیدا ہوا کہ صحیح اور غلط عقائد اور اعمال کے درمیان فرق کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے یعنی مذہبی زبان میں یوں کہا جائے کہ شریعت نے جو فرائض و واجبات مقرر کیے تھے اور حرام چیزوں سے روکا تھا اسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اس کے خلاف شدید ردِّعمل شیخ باقی باللہ کی تعلیمات میں نظر آتا ہے جو ہندستان میں نقشبندیہ سلسلے کے بانی تھے اور یہی ردِّعمل ان کے خلیفہ شیخ احمد سرہندی میں نظر آتا ہے۔ انھوں نے وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا یعنی مظاہرِ قدرت کی وحدت یا ایسی وحدت جو اس شخص کو نظر آتی ہے جو خدا، کائنات اور خود کو دیکھتا ہے۔

شیخ احمد سرہندی نے وحدت الشہود کو جس طرح پیش کیا اس کے کیا معنی تھے اس کے متعلق ہم اس سے قبل بحث کر چکے ہیں۔ محمد صادق کی طبقاتِ شاہجہانی میں شاہ جہاں کے دورِ حکومت کے اوّل نصف زمانے کے ممتاز صوفیہ کی ایک فہرست اور اُن کے متعلق مختصر بیانات موجود ہیں۔ اس فہرست میں تقریباً آدھے مشائخ ایسے ہیں جو نقشبندی تھے یا شیخ احمد سرہندی کے مرید تھے۔ ایک یا دو کو چھوڑ کر اُن میں سے سب کا دربار یا اعلا امرا میں رسوخ تھا اور یہ سب اپنے سلسلے کی سرگرمیاں بڑھانے میں مصروف تھے۔ شیخ نور پتنگی اور شیخ عبدالحی پٹنہ

میں، خواجہ ہاشم کشمی برہان پور میں، شیخ بہار جونپور میں، شیخ مرتضیٰ سنبھل میں
اور خواجہ خاوند محمود کشمیر میں یہی کام کر رہے تھے ۔ باقی کے لوگ آگرہ دہلی یا سرہند
میں تھے ۔ پہلی بار ہمیں ایک ایسا صوفی نظر آتا ہے جو براہ راست مشنری یا تبلیغی کام
کرتا نظر آتا ہے ۔ یہ تھے ملا محب علی صدی ۔ شاہ جہاں نے حکم جاری کیا کہ اگر کوئی
ہندو مسلمان ہونا چاہتا ہے تو اسے ملا محب علی کے سپرد کر دیا جائے ۔ وہی یہ بھی
سفارش کرتے تھے کہ اس نو مسلم کو کتنا وظیفہ دیا جائے یا اسے کیا انعام دیا جائے ۔
کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بہت سے لوگوں کو مسلمان بنایا۔[۴۲]

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ شاہ جہاں کو صرف ایک قسم کے صوفیہ میں دلچسپی تھی ۔
وہ خود اور اس کا بیٹا داراشکوہ لاہور کے شاہ میر (وفات ۱۶۴۴ء) سے ملنے گئے
اور ان پر اپنے اعتقاد کا اظہار کیا ۔ شاہ میر کا تعلق قادریہ سلسلے سے تھا اور وہ
وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے ۔ ان دونوں کو شیخ محب اللہ الہ آبادی (۱۵۸۷ء تا
۱۶۴۸ء) پر بھی بڑا اعتقاد تھا جو وجودی تھے ۔ جب شاہ جہاں نے دارا کے ذریعہ
ان سے یہ سوال کیا کہ ریاست میں ہندوؤں کا کیا مقام ہونا چاہیئے تو انھوں نے اس
کا جواب دیا وہ بہت ہی اہم ہے :-

"مشورہ دینا میرے لیے گستاخی ہوگی لیکن انصاف کا تقاضہ ہے کہ نظم و نسق
کے عمّال کا اصل کام لوگوں کی فلاح و بہبود ہونا چاہیئے خواہ لوگ دین دار ہوں یا بے دین
کیونکہ ان سب کا خالق اللہ ہے اور جس نے سب سے پہلے نیک کام کرنے والوں
اور برے کام کرنے والوں، دینداروں اور بے دینوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ
کیا وہ تھے اللہ کے رسولؐ ۔ یہ ان کی فتوحات (کی تاریخ) میں منقول ہے اور
قرآن مجید میں موجود ہے۔"[۴۳]

شیخ محب اللہ کا تعلق چشتیہ صابریہ سلسلے سے تھا ۔ وہ ابن عربی کے
پیرو تھے جن کی تصنیفات برابر ان کے مطالعے میں رہتی تھیں ۔ چونکہ فصوص اور
فتوحات مکی میں کچھ بیان ایسے ہیں جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود ایک خارجی
یا معروضی کُل ہے اور اس کا ادراک صرف اس کے اجزاء کے ذریعہ ہی ہو سکتا
ہے ۔ جن سے یہ کُل بنا ہے اس لیے وہ بھی اپنی گفتگو میں بلواسطہ اس طرف

اشارہ کر دیا کرتے تھے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ خدا کا ادراک عقل کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ الٰہ آباد میں اُن کے کچھ پیروؤں نے اس کی اشاعت مادی فلسفے کی حیثیت سے کی۔ اُن کی مخالفت ہوئی اور انھیں سزائے موت سنادی گئی۔ شیخ کو اطلاع ہوئی تو وہ جون پور سے جہاں وہ اُس وقت تھے، فوراً الٰہ آباد پہنچے انھوں نے اپنے عقائد کی جو تشریح کی اس سے مخالفین کو اطمینان ہوگیا اور اُن کے مریدوں کی جان بچ گئی۔ لیکن شیخ کے دلائل کو سمجھنا بہت مشکل ہے۔ انھوں نے فصوص کی ایک تفسیر لکھی اور ابن عربی کی تصانیف کے اقتباسات پر مبنی ایک کتاب تیار کی۔ داراشکوہ نے ان سے جو سوال کیے تھے اور انھوں نے جو جواب دیے تھے وہ بھی انھوں نے ایک کتاب میں محفوظ کر دیے۔ اُن سے سوال کیا گیا: ۔ "اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ صرف ایک ہی وجود ہے تو پھر بخش دینے والے اور گناہ کرنے والے کے کیا معنی ہیں؟" انھوں نے جواب دیا "جو آنکھ حقیقت کو دیکھتی ہے اس کی نظر میں باپ اور بیٹا ایک ہی وجود ہیں۔ لیکن اُن کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ باپ حاکم ہو اور بیٹا اس کا محکوم ہو۔ جوان اور بوڑھے کا رشتہ ایک حقیقت ہے۔ (انسانی) خطا اور (خدا کا) عفو ظاہر ہے۔" ان کی ایک کتاب عربی میں ہے تسویت۔ اس میں انھوں نے ذرا اختصار کے ساتھ وحدت الوجود کی وضاحت کی ہے اور یہ تصور پیش کیا ہے کہ آسمان پر جو فرشتے ہیں وہ روحانی قوتیں ہیں اور زمین پر جو فرشتے ہیں وہ جسمانی قوتیں ہیں۔ جبرئیل محمد رسول اللہؐ کے اندر تھے جس طرح وہ دوسرے تمام نبیوں کے اندر تھے اور انھوں نے جو کچھ کہا اندر ہی سے کہا۔ ہم میں سے ہر ایک کے اندر شیطان چھپا ہوا ہے اور ہمارے سارے بُرے اعمال اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ ہمارے اندر جو بھی خلفشار ہے وہ خود ہماری وجہ سے ہے اور جو سکون ہے وہ بھی اپنی وجہ سے ہے کیونکہ وجود ایک ہی ہے اور دوئی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔ ان غیر قدامت پسندانہ نظریات کی وجہ سے جو اُن کی تصنیفات میں ہیں اورنگ زیب نے شیخ محب اللہ کے خلیفہ شیخ محمدی کو حکم دیا کہ ان کی تمام تصانیف جمع کر کے ان میں آگ لگا دو۔ شیخ نے جواب دیا کہ یہ کام خود بادشاہ بہتر طور پر انجام دے سکتا ہے۔ کیونکہ شاہی مطبخ کو زیادہ ایندھن کی ضرورت ہوتی ہے۔

طبقات شاہجہانی اور بختاور خاں کی مراۃ العالم میں صوفیہ کے متعلق جو ذکر ملتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دربار اور صوفیہ کے درمیان تعلقات کا ایک انداز قایم ہو چکا تھا۔ براہِ راست یا دلچسپی رکھنے والے لوگوں کے ذریعہ بالواسطہ دربار تک خبریں پہنچ جاتی تھیں کہ کون سے صوفی ہیں جو شاہی سرپرستی کے مستحق ہیں اور کن کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ مدد معاش کے نام سے ان کا کچھ وظیفہ مقرر ہو جاتا تھا یا اگر ضروری یا مناسب سمجھا گیا تو صوفی کو دربار میں آنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ روحانی بزرگی کو تسلیم کرنے کی ایک اعلا ترصورت یہ ہوتی تھی کہ بادشاہ خود اس صوفی سے ملنے جاتا تھا اور خلوت میں ملاقات کرتا تھا۔ ایسی مثالیں کم ہی ملتی ہیں کہ بادشاہ کی طرف سے تسلیم کیے جانے کے بعد بھی صوفی پر کوئی اثر نہ پڑا ہو یا جب مدد معاش کے طور پر زمین یا نقد کی پیش کش ہوئی ہو اور صوفی نے اسے مسترد کر دیا ہو۔ کچھ مثالیں تو ایسی بھی ہیں جیسے شاہ میر کے خلیفہ ملّا شاہ بدخشی کے شاہی عنایتوں کی بدولت وہ امیرانہ ٹھاٹ باٹ سے رہنے لگے۔ پنجاب کے شاہ دلائی گجراتی کے پاس دربار سے عطیے آیا کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک مجذوب نے انھیں مافوق الفطرت قوّت عطا کر دی تھی اس لیے ان کی خانقاہ میں نقد اور اشیا کی صورت میں جو فتوح آتی تھی اس کی بدولت وہ نہ صرف لوگوں کو خوب خوب کھلاتے تھے بلکہ انھوں نے ایک عجائب گھر بھی قایم کر رکھا تھا جس میں طرح طرح کے چرند و پرند تھے یہاں تک کہ ہاتھی اور شیر بھی تھے۔ لیکن ہمیں کسی حال میں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ جو لوگ مشکل میں ہوتے تھے وہ سب صوفیہ کے پاس ہی آتے تھے اور اکثر و بیشتر یہ ضروری ہو جاتا تھا کہ کسی کی مدد کرنے کے لیے یا انصاف کے لیے حکّام سے یا دربار سے رجوع کیا جائے۔ ایسے بھی صوفی تھے جن کے تعلقات حکّام یا دربار کے ساتھ صرف اس وجہ سے ہوتے تھے کہ وہ دوسروں کی مدد کرنا چاہتے تھے۔ اس سے انھیں ذاتی طور پر کوئی فائدہ نہیں پہنچتا تھا۔

سترہویں صدی کے وسط اور اخیر میں صوفیہ کس قسم کے تھے اس کی مثال شیخ نور الحق، شیخ برہان، السیّد سعد اللہ، شیخ بایزید اور میر نصیر الدین پر دی ہیں۔ شیخ نور الحق، شیخ عبد الحق محدّث دہلوی کے صاحب زادے تھے۔ اُن

کے والد نے علم ودانش اور حریت فکر کی جو شاندار روایت قایم کی تھی اسے انھوں نے آگے بڑھایا۔ ساری زندگی اکبر آباد (آگرہ) میں گزاری اور ۹۲ سال کی عمر میں ۱۶۶۵ ء میں انتقال ہوا۔ اپنے زمانے کے لوگوں اور حالات کے متعلق ان کا کیا رویّہ تھا اس کا اظہار اُن کی ایک رُباعی سے ہوتا ہے۔ جس کا مفہوم کچھ اس قسم کا تھا۔

"اگر تم اسے مبالغہ نہ سمجھو تو کشمکش کے اس دور میں میں تمھیں ایک راز کی بات بتاؤں۔ انسان ایک دوسرے کے لیے شیشۂ ساعت کی طرح ہیں اندر ریت ہی ریت اور باہر سے صاف ستھرے۔"

شیخ برہان (وفات ۱۶۷۲ء) کا تعلق برہان پور سے تھا۔ وہ شطّاریہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے اور ایسے مہذّب اور بُلند اخلاق کے انسان تھے کہ ہر مذہب کے لوگ ان کے پاس جمع رہتے تھے۔ دربار اور درباریوں سے وہ کسی قسم کا تعلق نہ رکھتے تھے۔ داراشکوہ کے خلاف فوجی مہم پر روانہ ہونے سے پہلے اورنگ زیب بھیس بدل کر رات کے وقت شیخ برہان کی محفل میں پہنچا۔ شیخ نے دیکھا کہ ایک نیا آدمی محفل میں آیا ہے تو نام پوچھا۔ جواب ملا "اورنگ زیب" اس کے بعد شیخ اس کی طرف بالکل متوجّہ نہیں ہوئے۔ جب وہ دوسری مرتبہ آیا تو شیخ نے احتجاج کیا بولے "اگر آپ کو یہ گھر پسند آگیا ہے تو مجھے بتا دیجیے۔ میں کوئی دوسری جگہ ڈھونڈھ لوں گا۔" لیکن اورنگ زیب کو بھی ضد تھی کہ شیخ کی دعائیں لے کر چھوڑے گا۔ اس نے معلوم کر لیا کہ شیخ کا روزآنہ کا معمول کیا ہے اور ایک روز جب وہ صبح کی نماز کے لیے مسجد جا رہے تھے تو اورنگ زیب نے اُنھیں گھیر لیا۔ شیخ نے دریافت کیا کہ آخر چاہتے کیا ہو تو اورنگ زیب نے بیان کرنا شروع کیا کہ دارا شریعت کے معاملے میں بہت ڈھیلا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ شریعت پوری طرح نافذ کراؤں اور لوگوں کی فلاح وبہبود کی طرف توجّہ دوں۔ اس کے بعد اس نے شیخ سے کہا کہ اس کام کی تکمیل کے لیے میں آپ کی دعاؤں اور روحانی امداد کا خواستگار ہوں۔ شیخ نے فرمایا۔ "میں غریب کس لائق ہوں اور مجھ غریب کی دعائیں تمھاری کیا مدد کر سکتی ہیں؟ آپ بادشاہ ہیں۔ خلوص دِل سے عبادت کریں اور یہ خواہش دل میں رکھیں کہ لوگوں کے ساتھ انصاف کریں گے اور اُن کی بہبود کا خیال رکھیں گے۔

میں بھی اس کے لیے دعا کے ہاتھ اٹھاؤں گا"۔ شیخ کو ایک اور سمت سے بھی خطرے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اُن کے کچھ مرید اُن کے اتنے گرویدہ ہو گئے کہ اُنھوں نے کہنا شروع کیا کہ ہمارے شیخ کو خدا نے یہاں بھیجا ہے۔ وہ اُنھیں اس طرح مخاطب کرنے لگے جیسے وہ خدا ہوں۔ جب شیخ نے دیکھا کہ فہمائش کا اُن پر کوئی اثر نہیں ہوتا تو اُنھوں نے اِن مریدوں کو کمرے میں بند کر دیا۔ کچھ نے توبہ کی لیکن کچھ کو قاضی کے سپرد کرنا پڑا کہ قانون کے مطابق اُن سے نپٹیں۔[۵۲]

شیخ برہان کا برتاؤ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے ساتھ یکساں رہتا تھا اور یہی رویہ سید سعد اللہ کا تھا۔ سید سعد اللہ نے ۲۵ برس تک اپنے دادا شیخ پیر محمد سلونی سے رشد و ہدایت حاصل کی اور اس کے بعد حرمین شریفین کے لیے روانہ ہو گئے۔ وہاں عربوں اور غیر عربوں کی اُنھوں نے اتنی مدد کی کہ ہر طرف اُن کو عزت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ لیکن ایک مرتبہ شریفِ مکّہ نے ان کی کوئی درخواست قبول نہیں کی اور کچھ غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں تو وہ واپس آ گئے اور سورت میں بس گئے۔ یہاں سے اُن کے متعلق خبریں دربار تک پہنچیں اور اُنھیں زمین کا عطیہ دیا گیا کہ وہ آرام سے زندگی بسر کر سکیں۔ تمام مذاہب کے لوگوں کے ساتھ تعلقات ایسے تھے اور وہ ان کی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے اتنے فکرمند رہتے تھے کہ وہ سب اُنھیں اپنا مذہبی رہنما سمجھتے تھے۔ غیر مسلموں کے ساتھ اُن کے تعلقات کو دیکھ کر دو ایک قدامت پسند عالموں نے اعتراض کیا۔ اس پر اُنھوں نے اپنے ایک مرید ہری رام کے نام جو سورت کی بندرگاہ پر کوتوال کا مستقل نائب تھا ایک خط لکھا اور ابتدا میں یہ شعر لکھا:—

بنام آن کہ آں نامے ندارد — بہ ہر نامے کہ خوانی سر برآرد

(اس کے نام جس کا کوئی نام نہیں۔ اسے جس نام سے بھی پکارو وہ جواب دیتا ہے)

جب عالموں کو اس کا علم ہوا تو اُنھوں نے سخت احتجاج کیا کہ یہ شعر ایک کافر کو لکھ کر بھیجا گیا ہے۔ لیکن سید صاحب نے صرف اتنا ہی کہا کہ میں اللہ کے سوا ہر چیز کو لاموجود سمجھتا ہوں۔[۵۳]

شیخ بابا یزید پنجاب میں قصور کے رہنے والے تھے لیکن شاہ جہاں آباد (دلّی)

میں آکر بس گئے تھے۔ ان کی سادگی پسند کا بڑا شہرہ تھا لیکن اس سے بھی بڑا شہرہ اس بات کا تھا کہ جو بھی شخص اپنی ضرورت لے کر اُن کے پاس جاتا تھا وہ بلا جھجک اس کے لیے کچھ کرنے کو تیار ہو جاتے تھے۔ چنانچہ ہر وقت ان کے گرد مسلمانوں اور ہندوؤں کا مجمع لگا رہتا تھا۔

"جب سعدی یحییٰ کو دہلی کا کوتوال مقرر کیا گیا تو اُس نے کچھ اور لوگوں کو اپنے عملے میں متعین کرنے کا فیصلہ کیا۔ کچھ لوگ مل کر شیخ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ ہماری ملازمت کی سفارش کر دیجئے۔ شیخ اُن سب کو اپنے ساتھ لے کر کوتوال کے یہاں پہنچے اور اُن کی سفارش کی۔ کوتوال نے عرض کیا "آپ کی خدمت میں ہر شخص آتا ہے اور آپ ہر شخص کا کام کر دیتے ہیں۔ لیکن میں ایسا آدمی ہوں جس میں تین نقص ہیں۔ پہلا یہ کہ میں خریدا ہوا غلام ہوں۔ دوسرا یہ کہ میں حبشی ہوں۔ صورت کا بُرا اور زبان کا سخت یعنی بد ترین انسان۔ تیسرا یہ کہ میں کوتوال ہوں۔ جس کا کام اور پیشہ ہے کہ دوسروں کی پرواہ نہ کرے۔ اب آپ جو اُن لوگوں کی کی خاطر آئے ہیں تو میں ان لوگوں کو ملازم رکھ لوں گا۔ لیکن اگر آپ نے پھر زحمت کی تو میں آپ کی بات نہ مانوں گا۔" سعدی یحییٰ نے ان لوگوں کے متعلق تمام تفصیلات لکھ لیں اور اُن کی تفتیش کرالی۔ دو تین دن کے بعد کچھ لوگ شیخ کے پاس پہنچے اور گڑگڑانے لگے کہ ہمیں بھی ملازم رکھا دیجئے۔ انھوں نے معذرت کی لیکن خود غرض لوگ اُن کے پیچھے پڑے رہے، تب وہ پھر کوتوال کے یہاں گئے۔ لیکن اس بار اپنے ساتھ ایک نائی اور ایک گدھے کو لیتے گئے۔ کوتوال سے کہا "چونکہ میں نے تمھاری یہ شرط منظور کر لی تھی کہ اگر پھر تکلیف دوں تو تم میرا سر مونڈ کر شہر میں گشت کروانا یہ گدھا اور نائی اپنے ساتھ لایا ہوں۔ میں اسی وقت اپنی سزا بھگتنے کے لیے تیار ہوں لیکن ان لوگوں کو ملازمت ضرور دے دو"۔ یہ سنا تو سعدی یحییٰ مسکرایا۔ اور شیخ نے جو کہا تھا وہ کام کر دیا۔"

شیخ بایزید کو یہ امتیاز حاصل تھا کہ وہ ہر جمعہ کو بذاتِ خود بادشاہ کے سامنے ان لوگوں کے معاملات پیش کرتے تھے۔ جن کے متعلق غور کرنا وہ ضروری سمجھتے تھے۔ چونکہ ہر شخص کو نصیحت کرنا اور فہمائش کرنا اُن کے پیشے کا جزو تھا

اس لیے ایک مرتبہ انھوں نے بادشاہ سے درشتی سے کہا: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی کو عقدِ نکاح میں دے دیا۔ آپ دیندار بادشاہ ہیں مگر آپ نے اپنی بیٹیوں کی شادی کیوں نہیں کی؟ شاید یہ واحد موقع تھا جب کسی شخص نے اورنگ زیب سے اس معاملے پر سرِ عام بات کی تھی۔"

شیخ بایزید سے بھی زیادہ کمیاب قسم ان صوفیہ کی تھی جن کی نمایندگی میر نصیر الدین ہروی برہان پوری (وفات ۱۷۰۸ء) کرتے ہیں: "ایام جوانی ہی میں وہ اپنی دونوں ٹانگوں اور بائیں ہاتھ سے محروم ہو گئے تھے اور معاش کا تمام تر انحصار قرآن مجید اور دوسری کتابوں کو نقل کرنے پر تھا۔ وہ تقریباً مسلسل روزے رکھتے رہے اور زیادہ تر وقت قرآن پڑھنے میں صرف کرتے تھے۔ تحفے بہت کم قبول کرتے تھے اور اگر قبول بھی کرتے تھے تو اس سے زیادہ دے دیتے تھے۔ کوئی مدد مانگنے کے لیے آتا تو کبھی انکار نہ کرتے تھے۔ لوگوں کو حیرت تھی کہ ان کے پاس خود تو کچھ ہے نہیں پھر اتنا کچھ کیسے دے دیتے ہیں۔ امیر لوگوں اور سرکاری افسروں سے ملنا عار سمجھتے تھے۔ کئی بار ایسا ہوا کہ ناظمِ شہر (گورنر) کی طرف سے کوئی شخص تحائف لے کر آیا اور انھوں نے نہ صرف تحائف واپس کر دیے بلکہ لانے والے کو سخت سست کہا۔ ایک بار جب صوبے کا ناظم منوّر خاں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انھوں نے اس سے مخاطب ہو کر کہا: "مجھے پورا علم ہے کہ جس ہاتھی پر تم سواری کرتے ہو اس نے اور تمھاری فوج نے لوگوں کو ان کی روزی سے محروم کر دیا ہے اور تمھارے ظلم کے خلاف جو لوگوں میں نفرت ہے اس میں تم مجھے بھی شامل کرنا چاہتے ہو۔ تم نے جو یہ تکلیف اٹھائی اور دوسروں کو جو تکلیف دی اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں؟" منوّر خاں نے جواب دیا: "اپنے روحانی اثر سے مجھے اپنی طرف کر لیجیے۔" سید صاحب نے فرمایا: "تم دیکھ رہے ہو کہ مجھ عاصی کے گناہ اور سرکشی اللہ کی نظر میں ایسی تھی کہ میری دونوں ٹانگیں اور ایک ہاتھ بیکار ہیں۔ تمھارا فرض یہ ہے کہ حکومت کرنے میں خدا کے بندوں کی طرف اپنے عمل اور اپنے رویّے کو پرکھو اور پھر اس کا کفارہ ادا کرو۔"
شیخ کے زہد و تقویٰ کی خبر جب اورنگ زیب کے پاس پہنچی تو اس نے برہان پور

کے صدر (قاضی) خواجہ ادھم کے ذریعہ ایک فرمان بھیجا کہ شیخ کو جاگیر عطا کی جائے۔ شیخ نے صدر سے پوچھا یہ فرمان مجھے کیوں دکھا رہے ہو۔ کیونکہ میرے پاس سیّد ہونے کے علاوہ کوئی ایسی خوبی نہیں ہے کہ مجھے جاگیر ملے۔ صدر کو غصہ آ گیا لیکن شیخ نے فرمایا کہ "اللہ مجھ جیسے لاکھوں کی پرورش کر رہا ہے" شیخ نے جاگیر لینے سے انکار کر دیا۔[43]

شیخ بایزید اور میر نصیر الدین ہر دی آخری صوفیہ نہیں تھے۔ بظاہر ایسا نظر آتا ہے کہ نہ تو صوفیہ کی تعداد میں کوئی کمی آئی نہ مریدوں کی تعداد میں۔ یہ عقیدہ اپنی جگہ مضبوطی سے قایم رہا کہ پیدائش سے پہلے ہی صوفیہ کو روحانی قوت عطا ہو جاتی ہے، وہ نہ صرف موت کے بعد یا روزِ قیامت مریدوں کی شفاعت کرتے ہیں بلکہ اس دنیا میں بھی یہی کام کرتے ہیں اور یہ کہ آنے والے واقعات کی انھیں خبر ہوتی ہے اور وہ آفتوں سے بچا سکتے ہیں۔ لوگوں کو اس بات سے بھی کوئی فرق نہ پڑتا تھا کہ اب سجادہ باپ سے بیٹے کو وراثت میں ملنے لگا ہے کیونکہ تھا یوں کہ تیرھویں اور چودھویں صدی میں صرف چند نسلوں تک یہ طریقہ رہا تھا کہ اصل خلیفہ مریدوں ہی میں سے منتخب کیا جاتا تھا اور مشائخ کے بیٹے صرف اپنی روحانی کوششوں ہی کے ذریعہ کوئی مقام حاصل کر سکتے تھے۔ جب شیخ فریدالدین گنج شکر نے اپنے پیر سے حاصل کیے ہوئے تبرکات اور خرقہ شیخ نظام الدین اولیا کو دیا تو ان کے بیٹوں کو سخت ملال ہوا۔ جب شیخ نظام الدین اولیا دہلی آ گئے تو شیخ فریدالدین کے ایک بیٹے اجودھن کی خانقاہ میں سجادہ نشین بن گئے۔ شیخ گیسو دراز کو بڑی فکر تھی کہ میرے بعد میرا پوتا میری جگہ بیٹھے۔ چنانچہ ابھی پوتا کم عمر تھا کہ اس کی طرف سے شیخ نے لوگوں کو مرید کرنا شروع کر دیا۔ ہم یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ رفتہ رفتہ روحانی "درجات" نسبتاً بڑی آسانی سے حاصل ہونے لگے تھے کیونکہ عقیدہ یہ بن گیا تھا کہ درجات مسلسل کوشش سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ خدا اپنے مخصوص بندوں کو عنایت کرتا ہے۔ وحدت الوجود کے نظریے نے تصوّف کو مابعد الطبیعیاتی اور عقلی بنا دیا۔ دوسری طرف وحدت الشہود کے نمایندوں یعنی نقشبندیوں نے سرکاری اور معاشرتی درجہ بندی میں اپنا ایک مقام بنا لیا تھا اور صاحبِ اقتدار لوگوں میں ان کے اثرات نے اس روحانیت پر سونے پر سہاگے کا کام کیا۔ سیاسی صورتِ حال اس

قدر بدل گئی کہ مغلیہ سلطنت پر زوال آیا اور وہ منتشر ہو گئی لیکن یہ بات تو دایک اشتعالک کا کام کر سکتی تھی کیونکہ تصوف کا ایک پہلو تھا خانقاہ اور شیخ کے اطراف اجتماعی زندگی کی تعمیر۔ تصوف کے مؤثر ہونے میں جو بتدریج زوال آیا تو اس کی وجہ ہمیں ان چیزوں میں تلاش کرنی چاہیئے جو اٹھارویں صدی کے ہندستانی مسلمانوں میں نظر آ رہی تھیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زندگی پر اُن کی گرفت جاتی رہی تھی، اب انھیں کسی سنجیدہ، تعمیری سرگرمی میں کوئی مقصد کوئی معنی نظر نہیں آ رہے تھے۔ نہ صرف سیاسی اعتبار سے بلکہ اخلاقی اعتبار سے بھی ان میں انتشار آ گیا تھا۔ اب لوگ صوفیہ کے پاس روحانی لگن اور تکمیل کی خاطر نہیں بلکہ توہم زدہ امیدیں اور خوف لے کر جاتے تھے۔

ہم شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان کے کام کا دائرہ خصوصاً مذہبی فکر سے متعلق تھا لیکن اپنے زمانے کے صوفیہ میں بھی ان کا شمار ہوتا ہے۔ اُن سے قبل بہت سے صوفیہ بڑے عالم رہ چکے تھے اور شیخ احمد سرہندی نے بالارادہ کوشش کی کہ شریعت کی جو سمجھ بوجھ اُن کو تھی تصوّف کو اس کی لونڈی بنا دیں۔ عملاً اس کے معنی یہ تھے کہ صوفیہ کے اوراد و نوافل کے ظاہری اسلحہ خانے کو اور مضبوط بنا دیا جائے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگر قدامت پسندی کے راستے پر رہا تو تصوّف کے معنی ہوئے اوراد و نوافل اور عبادات۔ تعویذ لکھنے کو بھی الگ کر کے ایک علم بنا دیا گیا کیونکہ اس سے کئی مقصد پورے کرنے تھے۔ کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آئی کہ تعویذ یا تو ایک فریب تھا جس میں جاہلوں کو گرفتار کیا جا رہا تھا یا خدا کے ساتھ ایک شعبدہ بازی ہو رہی تھی۔

اٹھارویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے "قدامت پسند" صوفیہ اور مذہبی رجحان رکھنے والے علماء کے درمیان بیّن فرق بتدریج ختم ہونے لگے۔ دوسری طرف ایسے بھی صوفیہ مل جاتے تھے جو غیر قدامت پسند تھے لیکن اب وہ ایک مسلّط کیے ہوئے نظام کی جکڑ بندیوں کے خلاف انسانی ذہن کی آزادی کی نمایندگی نہیں کرتے تھے۔ مغرب کی تہذیب روحانی زندگی کے لیے شاید ایک محرک بن سکتی تھی لیکن وہ پہلی بار آئی تو تجارت کی شکل میں اور اُس کے بعد فوجوں اور نظم و نسق کے عمّال کی شکل میں۔ جب تعلیم نئے خیالات لائی تو دیر ہو چکی تھی۔ تصوّف میں اب

وہ صلاحیت باقی نہیں رہی تھی کہ ان خیالات کو جذب کرے اور پھر اُنھیں روحانی سرگرمی کی تجدید کے لیے تحریک کے طور پر استعمال کرے۔ تصوّف ہندستانی مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کا ایک عنصر بن کر رہ گیا۔ ایک آزادانہ قوّت کی حیثیت سے وہ ختم ہو چکا تھا۔

حواشی

۱۔ یہ سلسلے ہیں: حبیبیہ، طیفوریہ، کرخیہ، سقطیہ، جنیدیہ، کازرونیہ، طوسیہ، فردوسیہ، سہروردیہ، زیدیہ، عیاضیہ، احمدیہ، ہبیریہ، چشتیہ۔ اس میں شبہ ہے کہ یہ سب سلسلے ہندستان میں قایم ہوئے۔
۲۔ دیکھیے اس سے پہلے کے صفحات
۳۔ سیرالاولیاء، ص ۴۵۵
۴۔ زید بدر عربی: معدن المعانی۔ مطبع شرف الاخبار، بہار۔ ۱۳۱۰ھ جلد ۱ ص ۲۵
۵۔ ایضاً جلد ۱ ص ۲۰۶
۶۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی حیات کے متعلق ان کے بیٹے شیخ رکن الدین کی تالیف۔ مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۱۱ھ
۷۔ گلزار ابرار از محمد غوثی شطاری مترجمہ مولوی فضل حق۔ آگرہ ۱۳۲۶ھ
۸۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی ص ۱۹۷
۹۔ ایضاً ص ۱۵۲-۱۵۷
۱۰۔ ایضاً ص ۱۴۴-۱۴۹۔ بحر المعانی مطبع احتشامیہ مراد آباد نے ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء میں شائع کی۔
۱۱۔ ایضاً ص ۱۴۰-۱۴۱
۱۲۔ ایضاً ص ۱۴۹-۱۵۱۔ یہاں اقتباسات رفیق العارفین سے دیے گئے ہیں۔ یہ کتاب شیخ نور قطب عالم کی گفتگو پر مشتمل ہے جسے ان کے خلیفہ شیخ حسام الدین مانکپوری نے جمع کیا۔
۱۳۔ ریاض السلاطین، ترجمہ مولوی عبدالسلام۔ کلکتہ ۱۹۰۲ء۔ ص ۱۱۲

۱۴۔ شیخ عبدالحق محدث ص۱۷۰

۱۵۔ ایضاً ص۱۹۱

۱۶۔ ایضاً ص۱۹۸

۱۷۔ سمجھا جاتا ہے کہ شیخ علاء الدین صابر شیخ فرید الدین گنج شکر کے خلیفہ تھے۔ لیکن کسی معاصر تصنیف میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے لکھنے والوں سے سہو ہوا ہو۔

۱۸۔ تہجد کی نماز نفل ہے۔ اس کا وقت آدھی رات کے بعد اور صبح سے دو گھنٹہ قبل تک ہے۔

۱۹۔ نیم لنگوٹی کا مطلب ہے کہ صرف اتنا کپڑا ہو کہ سامنے کا ستر ڈھک جائے۔ لیکن پوتڑ ننگے ہوں۔

۲۰۔ احسن المطابع علی گڑھ نے ۱۹۰۵ء میں اسے شائع کیا تھا۔

۲۱۔ شیخ رکن الدین : لطائف قدوسی۔ مطبع مجتبائی، دہلی ۱۳۱۱ھ ص۷

۲۲۔ ایضاً ص۹-۸

۲۳۔ ایضاً ص۱۲

۲۴۔ ایضاً ص۲۲

۲۵۔ مکتوبات قدوسی، مطبع احمدی، دہلی ص۱۸۴۔ مکتوب نمبر ۱۰۵۔ اس کی ایک جلد ڈاکٹر خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ذاتی کتب خانے میں ہے۔

۲۶۔ ایضاً ص۲۰۵۔ مکتوب نمبر ۱۱۰

۲۷۔ شیخ رکن الدین، ص۴۳-۴۲

۲۸۔ مکتوبات قدوسی ص۴۴ (مکتوب نمبر ۴۴) اور ص، ۲۲۵ (مکتوب نمبر ۱۶۹)

۲۹۔ شیخ عبدالحق محدث ص۱۷۱

۳۰۔ بدایونی جلد III ص۲۸

۳۱۔ شیخ عبدالحق محدث ص۵—۲۲۳

۳۲۔ شطاریوں کے متعلق یہ بحث زیادہ تر گلزار ابرار پر مبنی ہے۔

۳۳۔ بدایونی جلد III ص۴۴

۳۴- بدایونی جلد لآ ص۵

۳۵- گلزارِ ابرار نے خود شیخ مدار کے مریدوں کے نام دیے ہیں ص — محمد صادق کی طبقاتِ شاہجہانی میں جس کی ایک نقل میں نے علی گڑھ کی آزاد لائبریری میں دیکھی تھی، لکھا ہے " ان کے بہت سے مشہور خلیفہ اور ممتاز صحابی تھے جو سب شریعت کے زیور سے آراستہ تھے۔ اس سلسلے کے نام پر برہنگی اور بد تمیزی حال حال میں شروع ہوئی ہے۔ شاہ مدار اور اُن کے محترم خلیفہ اس قسم کے طرز زندگی سے نالاں تھے، ص۲۱ — ۲۰

۳۶- شیخ رکن الدین ص۲ — ۲۱

۳۷- نخاس غلاموں کی منڈی بھی تھی، طوائفوں کا محلّہ بھی اور مویشیوں اور گھوڑوں کا بازار بھی۔

۳۸- بدایونی جلد لآ ص۷ — ۶

۳۹- ایضاً ص۲۴ — ۱۵

۴۰- شیخ عبدالحق محدث ص۱۷۷

۴۱- مخطوطے کا ص۵۱۶

۴۲- مکتوبات شاہ محب اللہ الہ آبادی۔ سبحان اللہ کلکشن، آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۴۳- غلام محی الدین عبداللہ الخیشگی جلد آ ص۲۷۱

۴۴- خافی خاں : منتخب اللباب۔ ببلوتھیکا انڈیکا جلد لا ص۵ — ۵۵۲

۴۵- ایضاً ص۶۱ — ۵۵۹

۴۶- ایضاً ص۳ — ۵۵۱ اور بختاور خاں: مراۃ العالم ص۲۲۲ اس کی ایک نقل مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ تاریخ میں موجود ہے۔

۴۷- خافی خاں، ایضاً جلد لا ص۹ — ۵۵۶

باب پندرہ

شاعر اور ادیب

دہلی سلطنت پر زوال آیا اور بہت سی چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستیں قائم ہوگئیں۔ اس کو سیاسی اور سماجی تجربے کرنے کا ایک موقع بھی کہا جا سکتا تھا۔ لیکن اگر ہم اس نقطۂ نظر سے حالات کو پرکھیں تو مسلمان ہدف ملامت بنیں گے۔ چھوٹے پیمانے پر انھوں نے عہد سلطنت کی تمام تر غلطیاں دہرائیں اور اس پر بالکل غور نہیں کیا کہ اپنی ذات کے سیاسی اظہار کے لیے ایک اعلیٰ تر شکل تلاش کرنی چاہیے لیکن جہاں سیاسی سرحدیں لسانی حدود کی بھی نمائندگی کرتی تھیں وہاں انھوں نے تعصبات کو بالائے طاق رکھا اور گویا جبلّی طور پر ایک لسانی شخصیت اختیار کرلی۔ یہ بات سب سے نمایاں طور پر سندھ میں پنجاب میں اور اس علاقے میں جو راجستھان اور بنگال کے درمیان ہے اور جسے ہندی بولی کا علاقہ کہا جاتا ہے اور خود بنگال میں نظر آتی ہے۔ اصولاً تو اس تصوّر کو تسلیم کیا گیا کہ مسلمان ایک سیاسی اور مذہبی ملّت ہیں اور سلطنت مغلیہ دہلی سلطنت کے مقابلے میں سیاسی وحدت کا زیادہ رعب دار اظہار تھی۔ لیکن عملاً لسانی کثرت کو قبول کیا گیا۔ قدامت پسندی کی زبان تو ہر جگہ ایک ہی رہی لیکن صوفیوں اور ادیبوں نے اگر اسے فریضہ نہیں سمجھا تو محسوس ضرور کیا کہ ہمیں اب آزادی ہے کہ اپنے اطراف کے لوگوں کی زبان میں درک پیدا کریں اور اپنے اظہار ذات کا اسے ذریعہ بنائیں۔ ہر مسلم ریاست کی سرکاری زبان فارسی رہی۔ فارسی کے کلاسیکی ادب کا تتبع کرنے کی خواہش کہیں بھی کم نہیں ہوئی اور فارسی شعرا کی مسلسل آمد کی وجہ سے فارسی زبان کا مطالعہ گویا لازمی قرار پاگیا۔ لیکن خود اس بات نے بھی مسلمانوں میں یہ جذبہ بیدار کیا کہ خالص ہندستانی زبانوں میں مہارت حاصل کی جائے۔ یہ ایسا میدان تھا جہاں اگر حریف بھی تھے اور اس زبان کے

ادب نے بڑی بلندیاں حاصل کر لی تھیں تب بھی مرعوب ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔
اپنے خیالات کی ترویج کے لیے سب سے پہلے صوفیہ نے مقامی یا علاقائی زبان کو اپنایا۔ بنگال واحد استثنیٰ ہے۔ یہاں مسلمان حکمرانوں نے دوسرا کام کیا یعنی انھوں نے کلاسیکی مذہبی تصانیف کے ترجمے کی سرپرستی کر کے ہندو دھرم کو عوام الناس تک پہونچانے میں مدد دی۔ مذہبی کتابوں کا بنگالی میں ترجمہ کرنے کی جو تحریک چلی تو قنوج کے قدامت پسند برہمنوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ دسویں، گیارہویں اور بارہویں صدیوں کے ہندو درباروں میں تحریری بنگالی زبان کو کوئی مقام حاصل نہ ہوسکا اور تحریری زبان ترقی نہ کرسکی۔ لیکن مسلمان حکمرانوں کو ایسی کوئی جھجک مانع نہیں تھی۔ چنانچہ وہ پرانے طریقوں پر قائم رہے اور بنگالی زبان میں سنسکرت، عربی اور فارسی کتابوں کے ترجموں کی سرپرستی کرتے رہے۔ ارکان کے بادشاہ اور سردار جو زیادہ تر مسلمان تھے بنگالی کے زبردست حمایتی تھے اور ان کے درباروں کے مسلمان عالم مولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک ہماری زبان کے بڑے جوشیلے نمائندے تھے۔[1] بنگالی میں مہابھارت کا جو پہلا ترجمہ ہمیں نظر آتا ہے وہ گوڑ کے بادشاہ کے حکم پر کیا گیا تھا جس نے ۱۳۲۵ء تک چالیس برس حکومت کی۔[2]

مہابھارت کا ترجمہ [illegible] ہی ہوا اور کئی بار ہوا۔ بنگالی میں اس ادبی کارنامے کا پس منظر مختلف تھا۔ ایک کتاب ہے جس کا آخری باب کوئی تین سو سال بعد لکھ کر اس میں [illegible] ۔ یہ باب دسویں صدی کے اخیر میں لکھا گیا جس میں ہندو مت کے احیاء کا، ست دھرم (خالص مذہب یعنی بدھ مت) کے پیروؤں کے زوال کا اور جے پور میں مسلمانوں اور برہمنوں کے درمیان ردوبدل لڑائی کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں مسلمانوں کو دیوی دیوتاؤں کا اوتار دکھایا گیا ہے جو برہمنوں سے اس لیے بدلہ لینے آئے تھے کہ انھوں نے ست دھرمیوں پر مظالم توڑے تھے۔

جے پور اور مالدہ میں ویدک برہمنوں کے سولہ سو خاندان اپنی تمام طاقت کے ساتھ جمع ہوگئے۔ دس دس یا بارہ بارہ کے گروہ میں بٹ کر انھوں نے ست دھرمیوں کو قتل کرنا شروع کیا کیونکہ یہ لوگ انھیں دکشنا نہیں دیتے تھے۔ وہ ان

پر منتر پڑھ کر پھونکتے تھے اور شراب پیتے تھے۔ یہ لوگ ویدوں کے منتروں کا جاپ کرتے تھے تو ان کے منہ سے آگ کے شعلے نکلتے تھے۔ یہ دیکھ کر ست دھرمی ڈر کے مارے کانپنے لگتے تھے اور دھرم سے دعائیں مانگتے تھے کہ اس کے سوا اس مشکل میں ان کی کون مدد کر سکتا تھا؟ برہمنوں نے مندرجہ بالا طریقے سے تخلیق کو تباہ کرنا شروع کیا اور دھرتی بڑی ہنسا ہوئی۔ دھرم جو بیکنٹھ (جنت) میں رہتا تھا یہ دیکھ کر بہت دکھی ہوا۔ وہ مسلمان کے روپ میں دنیا میں آیا۔ اس کے سر پر کالی ٹوپی تھی اور ہاتھ میں چوبی کمان تھی۔ وہ گھوڑے پر سوار تھا اور خدا کہلاتا تھا۔ نرنجن کے بھست (بہشت) کا روپ دھارن کیا۔ سب دیوتا چونکہ ایک ہی طرح سوچتے تھے اس لیے سب پائجامہ پہنے ہوئے تھے۔ برھما نے محمد کا اوتار لیا، وشنو نے پیغمبر کا اور شیو نے ادمنا (آدم) کا۔ گنیش غازی کے روپ میں آئے، کارتک قاضی کے روپ میں، نارد شیخ بنے اور اندر مولانا۔ آسمانوں کے رشی فقیر کے روپ میں آئے۔ سورج چاند اور دوسرے دیوتا پیدل سپاہی بن کر آئے اور ڈھول بجانے لگے۔ چنڈی دیوی نے حیا بی بی کا روپ دھارن کیا اور پدماوتی بی بی نور بن کے آئی۔ چونکہ سارے دیوتا ایک ہی طرح سوچتے تھے اس لیے سب جے پور پہونچے انھوں نے مندر اور مٹھ توڑ ڈالے اور شور کرنے لگے "پکڑو پکڑو" دھرم کے چرنوں میں ماتھا ٹیک کر رامائی پنڈت گاتا ہے "اُف کتنی زبردست افراتفری ہے"[2]

واقعی کتنی زبردست افراتفری ہے۔ بات نہ بدھ مت کی ہے نہ ہندو دھرم کی نہ اسلام کی۔ انسانی ذہن کی ایک بے تکان اڑان ہے جس نے ایسا اچھوتا گھنا جنگل کھڑا کر دیا ہے کہ یہاں نہ صرف تنقیدی یا منطقی ذہن کا دم پھول جاتا ہے بلکہ عقل سلیم بھی حیران و پریشان ہو جاتی ہے۔ مسلمانوں نے بنگالی ادب کو کیا دیا اگر اس کا اہم تاریخ وار لب لباب بیان کریں تب بھی یہ افراتفری یا الجھن دور نہیں ہوتی لیکن ہاں اس طرح شاید ذہن اس طرف سے ہٹ جائے۔

بنگالی زبان کے پہلے مسلمان مصنف لیسوراج خاں تھے۔ ان کا زمانہ پندرہویں صدی کے آخری نصف کا زمانہ ہے۔ وہ سلطان حسین شاہ (۱۴۹۳ء تا ۱۵۱۸ء) کے دربار کے ایک افسر تھے اور دربار کے ممتاز ادیبوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔

بنگالی شعراء کی سرپرستی کرتے وقت نسل یا مذہب کی تفریق سامنے نہیں آتی تھی اور خود شعراء بھی کسی مذہب کے معتقدات کے پابند نہیں تھے۔ یسوراج کی تصنیف کرشن منگلا غالباً وہ پہلی تصنیف ہے جس میں ایک مسلمان شاعر نے ہندو موضوع کا انتخاب کیا۔[۵] مسلمان شعرا شعر لکھتے وقت پہلے بنگالی ہوتے تھے اور اس کے بعد مسلمان '۔ اُن کی لفظیات میں فارسی اور عربی لفظوں کی تعداد زیادہ ہے، لیکن وہ سنسکرت کے زیر اثر اسلوب میں اسی بے تکلف طریقے سے لکھتے ہیں جیسے ہندو شعراء لکھتے ہیں اور وہ ہندو دیومالا کو اسی طرح قبول کرکے ہندو دیوی دیوتاؤں پر اسی ولولے اور احترام سے لکھتے ہیں جیسے کوئی بھی ہندو لکھ سکتا تھا۔۔۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال لینا چاہیے کہ مسلمان ادیب مسلمان نہیں رہ گئے یا یہ کہ ان کی تصانیف میں کوئی چیز اسلامی نہیں ہے۔ اس کے برعکس انھوں نے جن اسلامی تصورات کا اظہار کیا اور عربی اور فارسی کے ماخذ سے لے کر جو موضوعات پیش کیے ان کے ذریعہ انھوں نے بنگالی ادب کا دامن وسیع کر دیا۔ سب سے دلچسپ چیز جو وہ باہر سے لے کر آئے وہ تھیں کچھ کہانیاں جو الف لیلیٰ سے ملتی جلتی تھیں جیسے قصہ حاتم طائی لیلیٰ مجنوں اور یوسف زلیخا۔[۶] اگر یہ کشادہ دلی تھی تو سرپرستی بھی بہت کشادہ دل تھی' جب دور سونا مورا پہاڑیوں کی جھاڑیوں کے سبز کنج پر شام کے سائے گہرے ہو جاتے تھے تو پراگل خاں جو گورنر تھا ہر شام اپنے وزیروں' خدمت گزاروں اور درباریوں کو فینی کے مقام پر پراگل پور کے محل میں بلاتا اور اس چنے ہوئے مجمع میں مہابھارت کے مترجم کو اپنی نظموں کے کچھ حصے سنانے پڑتے اور خود گورنر خوبصورت اور دلچسپ ٹکڑوں کی داد دیا کرتا۔ شاعر اپنے شاہی سرپرست کی مدح سرائی میں اسے کل یگ میں ہری (وشنو دیوتا) کا اوتار کہتا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ پٹھان سردار جو بہت متقی مسلمان تھا اس ہندو شاعر کی تعریف سے خوش ہوتا تھا![۷]

نقّادانِ فن کے مطابق سترہویں صدی کا سب سے ممتاز مسلمان بنگالی شاعر علاآل (الاول: پیدائش غالباً ۱۶۱۸ء) تھا۔ وہ مشرقی بنگال میں جلال پور کے وزیراعظم کا بیٹا تھا۔ اس کا باپ پرتگالیوں کے ہاتھوں قتل ہوا تھا۔ بالآخر

ارکان کے وزیراعظم مگن ٹھاکر[۴۵] کے سایہ عاطفت میں اسے پناہ ملی۔ علاآل نے بہت طویل نظمیں فارسی کی نظموں کے انداز میں کہیں لیکن اُس کی سب سے مشہور تصنیف پدماوتی ہے جو ملک محمد جائسی کی پدماوت کا چربہ ہے۔ اِس میں اور اپنی دوسری نظموں میں بھی علاآل اپنی سنسکرت دانی کا ایسا مظاہرہ کرتا ہے کہ کوئی سنسکرت کا پنڈت بھی کیا کرے گا۔ اگر اس کا مصنف کوئی ہندو ہوتا تب بھی حیرت ہوتی کہ اسے ہندو رسم ورواج اور ہندو کرداروں سے اتنی زیادہ واقفیت ہے۔ اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ وہ دوراز کار مابعدالطبیعاتی تصورات میں الجھ جاتا ہے۔ اس کا اسلوب انتہائی سنسکرت آمیز ہے اور یہی بات اسے نوکلاسکیت کا علمبردار بنا دیتی ہے جسے آگے چل کر اٹھارہویں صدی میں بھرت چندررے نے تکمیل کو پہونچایا[۴۶]۔ یعنی اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ علاآل کو سنسکرت اور بول چال کی بنگالی پر جو قدرت حاصل تھی اسے استعمال کر کے اس نے ایک معیاری زبان قائم کی اور اسی اسلوب نے کلاسیکی زبان کا روپ اختیار کیا۔ سید سلطان زبان کی اس معیار سازی کو عقائد کے میدان میں لے گئے۔ اپنی سب سے مشہور نظم 'نبی وسما' میں انھوں نے بارہ انبیاء کا ذکر کیا ہے جن میں کچھ ہندو دیوی دیوتا بھی شامل ہیں[۴۷]۔

ان تصانیف کی ادبی قدر وقیمت کیا ہے اور ان کا تنقیدی مطالعہ کس حد تک صحیح ڈھنگ سے کیا گیا ہے۔ یہ صرف وہی شخص معلوم کرسکتا ہے جو بنگالی میں ان چیزوں کو پڑھ سکتا ہو۔ لیکن بظاہر جو چیز بنگالی مسلمانوں کی تصانیف میں مذہبی یا روحانی امتزاج معلوم ہوتی ہے وہ تاریخی اعتبار سے بے بنیاد اور ذہنی اعتبار سے مہمل ہے جس میں نہ کوئی اخلاقی تصورات ہیں نہ اخلاقی اصول۔ اس کی وجہ سے اُن کی خالص ادبیت پر کوئی اثر پڑا یا نہیں ہمیں نہیں معلوم۔ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس عزت واحترام کا ذکر کردیں جو لوگوں کے دلوں میں ان کے لیے ہے اور تنقید سے احتراز کریں کہ اسے کہیں سوء ادب نہ سمجھا جائے۔ ان میں جو جذباتی مواد ہے اس کے سچے ہونے پر بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ صحیح ہے کہ عوام میں شاید اسلامی عقائد پہونچتے پہونچتے۔ بے معنی اسطور بن گئے تھے لیکن ایسے بھی مسلمان

تھے جو بھگتی کے مسلکوں کے پیرو ہو گئے تھے۔ مسلمانوں میں ایسی عورتیں بھی تھیں اور مرد
بھی جو وشنو بھگتی گیت لکھتے اور گاتے تھے۔ شری چیتنیہ (۱۴۸۶ء تا ۱۵۳۴ء)
کے نامور پیرو ہری داس مسلمان تھے۔

ہندی، پنجابی اور سندھی کو مسلمانوں نے جو دیا وہ ادبی نقطۂ نگاہ سے زیادہ
اور کلچرل اور سماجی نقطۂ نگاہ سے زیادہ اہم ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ شیخ نظام الدین اولیا اور امیر خسرو کے زمانے ہی میں ہندی کو
عوام کی زبان تسلیم کیا جانے لگا تھا اور ہندی گیت محفلِ سماع میں رنگ پیدا کر دیا
کرتے تھے۔ ہم نے ان صوفیہ کا بھی ذکر کیا ہے جو ہندی میں دوہے لکھتے تھے۔ یہ سلسلہ
جاری رہا اور ہندی ادب کو مسلمانوں کی جو دین ہے اس کی یہ ایک قسم ہے۔
ملک محمد جائسی (۱۴۹۳ء تا ۱۵۴۲ء) سے اس صنف کی ابتدا ہوتی ہے جسے آج
کے ہندی ناقد مہاکاویہ (ایپک) کا نام دیتے ہیں۔ جائسی نے راجستھان کی
تاریخ سے ایک انتہائی حسین شہزادی پدماوتی کا رومانی کردار منتخب کیا اور اس
کے گرد بے شمار کہانیوں کا تانا بانا بُن دیا۔ یہ سب مل کر ایک پُر پیچ تمثیل بن جاتی
ہیں۔ اس نے بڑی تفصیل سے لڑائیوں اور محاصروں کا ذکر کیا ہے لیکن پھر بھی اس
کی یہ تصنیف ایپک نہیں ہے۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اس نے مثنوی کے اسلوب
کو برتا ہے۔ اور اس معنی میں وہ سب سے الگ ایک منفرد رجحان کی نمائندگی کرتا ہے۔
ایک تیسرا رجحان ہے کرشن بھگتی جس کے سب سے ممتاز نمائندے رسکھان ہیں اور
اخیر میں ہمیں جنسی حسن و عشق کی شاعری کی مثالیں ملتی ہیں جسے سنسکرت میں شرنگار
رس کہا جاتا ہے۔ اس کا موضوع محبوب کا حسن اور دلکشی ہے۔

جنھوں نے اظہار کے لیے دوہے کا اسلوب اختیار کیا ان میں سب سے اونچا مقام
کبیر صاحب کو حاصل ہے۔ انھوں نے اسلام اور ہندومت دونوں کی ملامت
کی کیونکہ دونوں کی قدامت پسندی اور رسم و رواج میں دوسرے کی جگہ نہ تھی۔
یہ سوال کہ وہ ہندو پیدا ہوئے تھے یا مسلمان اس سے یہ فیصلہ کرنے میں کوئی مدد
نہیں ملتی کہ وہ کس فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی وحدانیت میں اور تمام
مادّی علامتوں کو مسترد کرنے میں جو ولولہ ہے وہ اسلامی روح کی عکاسی کرتا ہے۔

اور اُن کے فلسفے میں وحدت الوجود کے صوفی تصوّر اور یکتائی کے ویدانتک تصوّر دونوں کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ ہندو عام طور پر انھیں ہندی کے مسلم شعراء میں شمار کرتے ہیں اور مسلمان جو شاعرانہ مبالغے کے خوگر ہیں اُن کو گھر باہر نہیں کرتے۔ کہتے ہیں کہ وہ ایک صوفی کے مرید ہو گئے تھے۔ خود انھیں صوفی کہنا غلط نہ ہوگا جنھوں نے نہ صرف شریعت کو مسترد کیا بلکہ روائتی مذہبیات کو بھی۔ ان کے پیرو ایک فرقہ بن گئے جو کبیر پنتھی کہلاتے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے کبیر صاحب کی تعلیمات کو دیکھیے تو وہ ایک نظام نہیں بنتیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اُن کی تعلیمات میں غضب کی کشش تھی لیکن یہ کشش اس بات سے پیدا ہوئی تھی کہ ان کی تعلیمات اُن اعمال اور ان تعصبات کی زبردست تنقید تھیں اور ایک چیلنج تھیں جو اخوت اور محبت کے جذبات کی راہ میں رکاوٹ تھیں۔ اور عقل کی بنیاد پر اور خالص انسانیت کی بنیاد پر جن کی کوئی وکالت نہیں کی جا سکتی۔

ہندی کے مسلم شعرا کی دوسری قسم بھی تھی۔ اس میں بہت سے ادیب شامل ہیں جیسے قطبن جو شیخ برہان چشتی کے مرید تھے۔ ان کی تصنیف 'مرگاوتی' ہے 'مدھومالتی' کے مصنّف منجھن ہیں۔ 'چتراولی' کے مصنّف عثمان ہیں۔ 'گیان دیپ' کے مصنّف شیخ نبی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی شاعر تھے، جو ان سے کم رُتبے کے ہیں۔ اِن کی تصانیف کا شمار کلاسیکی ادب میں ہوتا ہے۔ اِن کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہندو موضوعات کے ذریعہ روحانیت اور اخلاقی سچائیوں کا پرچار کرتے تھے۔ یہ لوگ کسی منطقی راستے کے پیرو نہیں تھے جو ہندو یا مسلم ادبی مثالیں موجود تھیں اُن کے بجائے ان کے موضوعات جاتک کتھاؤں (مہاتما بدھ کی پیدائش سے متعلق کہانیوں) سے زیادہ قریب ہیں۔ اس قسم کے شعراء کے سرفہرست ہیں ملک محمد جائسی (تلسی داس کی) رام چرتر مانس بہترین ہندی مہاکاویہ ہے۔ اس کے بعد نمبر آتا ہے (ملک محمد جائسی کی) پدماوت کا... رام چرتر مانس کے مصنّف نے شاید بہتر زبان استعمال کی ہے اور زیادہ بلند جذبات و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ممکن ہے ان کا زاویۂ نگاہ زیادہ وسیع ہو لیکن ان کے پاس وہ جوشِ عقیدت اور جذبے کی گہرائی نہیں ہے جو جائسی کا طرۂ امتیاز ہے... ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جس وقت

رام چرتر مانس کی تصنیف شروع ہوئی ہے اس سے چونتیس[34] سال قبل پدماوت مکمل ہو چکی تھی... پدماوت ہندی کا سب سے پہلا کامیاب مہاکاویہ ہے۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شاعر کی حیثیت سے تلسی داس جائسی کے نقش قدم ہی پر چلتے نظر آتے ہیں۔ اسی لیے جائسی ایک زندہ جاوید شاعر ہے، انتہائی سادہ مزاج اور انتہائی ذہین اور طباع[35] اس بے باک پرکھ کی پوری اہمیت کیا ہے اسے سمجھنے کے لیے بات ذرا صاف صاف کرنی ہوگی۔ تلسی داس کی رام چرتر مانس کو ایک مقدس کتاب سمجھا جاتا ہے۔ بہت بڑے پیمانے پر یہ پڑھی جاتی ہے اور اس کا پاٹھ ہوتا ہے۔ اس نے ہندی بولنے والے ہندوؤں کے مذہبی احساسات کی تربیت کی ہے۔ اس کے مصنف کے سامنے جائسی کی پدماوت ایک ماڈل کی حیثیت سے تھی۔ انھوں نے بھی اسی زبان یعنی اودھی میں لکھا جو ہندی کی ایک علاقائی بولی ہے۔ تلسی داس نے سنسکرت کے بہت زیادہ لفظ استعمال کیے ہیں اور اس لیے یہ فرض کر لیا گیا کہ اُن کا اسلوب زیادہ ادبی چاشنی رکھتا ہے۔ جائسی نے جو زبان استعمال کی وہ وہی تھی جو لوگ بولتے تھے۔ تلسی داس کے 'زیادہ بلند جذبات و خیالات' ان کے اپنے واضح مذہبی عقائد پر مشتمل تھے۔ لیکن جائسی وعظ نہیں دیتا۔ اس کا دل تصوف کے خیالات سے معمور ضرور تھا۔ لیکن بنیادی طور پر وہ شاعر تھا۔ اس کی حکمت انسانی تجربے کی زرخیز زمین سے پیدا ہوئی تھی جسے ادعائی عقائد کی کھاد کی ضرورت نہیں تھی۔ وہ جب میدان جنگ کے منظر کھینچتا ہے، محبت کی جھلکیاں دکھاتا ہے، ہجر و وصال کے تذکرے کرتا ہے تو اس بے تکان طریقے پر جو اخلاقیات کا درس دینے والے کو کبھی نصیب نہیں ہو سکتا جب وہ زندگی کے تمام پہلوؤں کی رنگا رنگی کو پیش کر چکا تو اسے تمثیل کا نام دیا۔ شاعر جائسی نے خوش بیان واعظ تلسی داس کی رہنمائی کا کام کیا اور انھیں لوگوں کے دلوں کو جیتنے کا گر سکھایا۔

یہ کچھ عجیب سی بات ہے کہ ہندو مت میں ملکوتی خصوصیات رکھنے والی جو ہستیاں ہیں ان میں سے رام چندر جی نے مسلمانوں کے تخیل اور مذہبی جذبات پر کوئی اثر نہیں ڈالا لیکن گوکل کے نٹ کھٹ بالک کرشن نے جن کی روحانیت لہو لعب سے ابھری اور جو بہ یک وقت دیوتا عاشق اور معشوق ہیں مسلمانوں کو اپنا فریفتہ کر لیا ان میں جو حسیت

کا پُرزور عنصر ہے کچھ کو تو وہ بھا گیا اور کچھ نے کرشن اور رادھا کی کہانی میں غنائیت کو تلاش کر لیا اور کچھ دوسرے آگے بڑھ کر بھگتی اور پرستش تک پہونچ گئے۔ اِن کی ایک نمایاں مثال پیہانی کے سید ابراہیم ہیں (پیدائش ۱۵۷۳ء) جو رسکھان کے نام سے مشہور ہوئے۔ اپنی ایک تصنیف میں انھوں نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ میرا تعلق ایک شاہی خاندان سے ہے لیکن ان کے بارے میں زیادہ معلومات ہیں نہیں۔ ان کے اعتقاد میں تبدیلی کی دو کہانیاں مشہور ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی معقول وجہ پیش نہیں کرتی۔ ایک کہانی یہ ہے کہ وہ ایک لڑکے پر عاشق ہو گئے اور یہ جذبۂ عشق ان پر اس شدّت سے طاری ہوا کہ گھر گھر چرچا ہونے لگا۔ ایک مرتبہ انھوں نے کسی کو یہ کہتے سنا کہ انسان کو چاہیے کہ خدا سے اسی والہانہ طور پر عشق کرے جیسے رسکھان اس لڑکے سے کرتے ہیں۔ اس کا ان پر اتنا گہرا اثر ہوا کہ گوکل جا کر وہ وشنو بھگتوں میں شامل ہو گئے۔ دوسری کہانی یہ ہے کہ اُن کی بیوی یا 'محبوب' بہت مغرور تھی اور ہمیشہ ان کو ملامت کیا کرتی تھی۔ ایک بار وہ وشنو مقدّس کتاب شریمد بھاگوت کا فارسی ترجمہ دیکھ رہے تھے تو انھیں ایکدم محسوس ہوا کہ میرے گاؤں کی عورتیں جب کرشن کی عاشق ہیں تو یقیناً وہ میری پرستش کے قابل ہستی ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ہر چیز کو چھوڑا اور کرشن جی کی جنم بھومی برندابن میں آکر بس گئے۔[11]

رسکھان کی شاعری کے دو مختصر سے مجموعے ہیں۔ کرشن بھگتی کے شاعروں نے جو غنائی انداز کر رکھا تھا رسکھان اس سے الگ ہٹے اور انھوں نے ایک بالکل نیا اسلوب اختیار کیا۔ اُن کے شعر گائے نہیں جا سکتے۔ لیکن اُن کے الفاظ میں ایسی نغمگی ہے کہ وہ کانوں میں رس گھولتے ہیں۔ انھوں نے مرصّع زبان سے پرہیز کیا، صاف اور شستہ اظہار بیان کے ذریعہ اثر پیدا کیا اور برج بھاشا کی اپنی جو ایک لے کاری ہے اور قدرتی تجنیس حرفی ہے اس کو پوری طرح استعمال کیا۔[12] اگر رسکھان کو کرشن بھگت کہا جا سکتا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے بھگتوں کو ایک انوکھی چیز سے، ایک ادبی حسن پرستی سے اور روحانیت کے لیے ایک ایسی اُمنگ سے روشناس کرا دیا جو بنیادی طور پر اسلامی کردار کی حامل ہے۔

مغلیہ عہد کے شروع میں عبدالرحیم خانخاناں اور بعد کے زمانے میں رس لین

(سید غلام نبی بلگرامی) ایسے دو شاعر ہیں جنھیں جمال کا شاعر سمجھا جاتا ہے۔ یہ دونوں ماہر لسانیات تھے اور ہندی میں بھی اپنے کارناموں کو دکھا کر خوش ہونا چاہتے تھے۔ ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے فارسی کی روایت کو توڑا جس کے مطابق محبوب کے حسن کے بیان میں اس کی جنس ہمیشہ پوشیدہ رہتی تھی۔ انھوں نے اس کے مقابلے میں نسوانی حسن کے متعلق ہندستانی تصوّر پیش کیا جو نیچر کے عین مطابق ہے۔ ہندستانی مسلمانوں کی فارسی یا اردو شاعری پر تو یہ لوگ کوئی خاص اثر نہ ڈال سکے لیکن ہندی ادب میں انھیں بہت بلند مقام حاصل ہے۔

یہاں ایک ایسے شاعر کا ذکر ضرور معلوم ہوتا ہے جو نہ تو زیادہ مشہور ہو سکا نہ زیادہ کامیاب لیکن جس نے اٹھارہویں صدی میں مزاحیہ شعر کہنے کی کوشش کی۔ یہ شاعر تھا علی محب خاں۔ اس طرح ان مختلف اقسام کے مسلم شعرا کی فہرست ختم ہوتی ہے جنھوں نے ہندی شاعری کی تقریباً ہر صنف میں ممتاز مقام حاصل کیا۔ ان میں سے کچھ کی تصانیف آج بھی کلاسیکی ادب کا حصّہ سمجھی جاتی ہیں۔ کچھ کے سر پر ایک خاص اسلوب ایجاد کرنے کا سہرا ہے۔ مجموعی حیثیت سے ان لوگوں نے ہندی ادب کو بہت مالامال کر دیا۔

سندھی میں شاہ عبداللطیف بھٹائی کی تصنیف شاہ جو رسالو کو ایک مقدّس صحیفہ بھی سمجھا جاتا ہے اور ادبی شاہکار بھی۔ شاہ عبداللطیف (غالباً ۱۶۸۰ء تا ۱۷۴۸ء) صوفی بزرگ تھے جنھوں نے اپنی زندگی کا زیادہ تر حصّہ سندھ کے حیدرآباد شہر کے قریب ایک گاؤں بھیٹا میں بتایا۔ مشہور ہے کہ انھوں نے بہت سخت مجاہدے کیے اور شیخ کا رتبہ حاصل کیا۔ اُن کی تصانیف اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ وہ عالم تھے۔ لیکن جب لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ شاہ صاحب جیسی شاعری صرف الہامی ہی ہو سکتی ہے اس لیے عام روایت اب یہی ہے کہ وہ ان پڑھ تھے۔ ہمارے لیے وہ ان لوگوں میں ہیں جن کی روحانی سرگرمیوں اور جمالیاتی ذوق نے لوگوں کو اپنی طرف کھینچا۔ اُن کا خام مواد وہ کہانیاں اور قصّے ہیں جو جہاں گشت مغنّی سنایا [illegible]تے تھے۔ انھوں نے ان کہانیوں کو وہ اندرونی معنی بخش دیئے کہ ان کا ظاہر

ایک ماورائی حسن سے تابناک ہوگیا۔ شاہ عبداللطیف کا رسالو ایسی ہی داستانوں کا ایک مجموعہ ہے۔ ہم نیچے اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ ایک مطلق قدر کے اظہار کے لیے فرضی اور غیر عقلی چیزوں کو کس طرح استعمال کیا گیا ہے۔

گیرنار کے راجہ دیاچو یا دیاچ کی ایک شادی شدہ بہن تھی جو لاولد تھی۔ ایک فقیر نے پیش گوئی کی کہ تمھارے بیٹا ہوگا لیکن بڑا ہو کر وہ دیاچو کا سر قلم کر دے گا۔ جب بچّہ پیدا ہوا تو اسے ایک صندوق میں بند کر کے دریا میں بہا دیا گیا۔ یہ صندوق ایک بھاٹ چرنو کے ہاتھ آیا جو راجہ انّے رائے کے ملک میں رہتا تھا۔ اس نے اس بالک کا نام رکھا بجالو۔ وہ بڑا ہوا تو اس کی آواز میں ایسا جادو پیدا ہو گیا کہ اس کا گانا سن کر انسان حیوان سب دوڑے چلے آتے تھے۔

جن دنوں بجالو کو دریا سے نکالا گیا تھا انھیں دنوں انّے رائے کے یہاں بیٹی پیدا ہوئی اور پنڈتوں نے پیش گوئی کی کہ اس کی وجہ سے بڑا خون خرابا ہوگا۔ اسے بھی ایک صندوق میں بند کر کے دریا میں بہا دیا گیا۔ اسے ایک کمہار رتنو نے دریا سے نکالا اور اس کا نام رکھا سوراٹھی۔ سوراٹھی جوان ہوئی تو ایک دن رتنو نے جو انّے رائے کا دوست اور ملازم تھا اس سے دو مہینے کی چھٹی لی لیکن چار مہینے کے بعد واپس آیا۔ انّے رائے کو اس بات پر بہت غصّہ آیا۔ جب رتنو واپس آیا تو انّے رائے نے نہ اس سے بات کی نہ اُس کی طرف کوئی توجہ کی۔ رتنو نے یہ کہہ کر بڑی معافی مانگی کہ مجھے دیر اس لیے ہو گئی کہ اپنی بیٹی کی شادی طے کرنی تھی۔ انّے رائے نے رتنو سے پوچھا کہ کیا تم اپنی بیٹی کا ہاتھ میرے ہاتھ میں دے سکتے ہو۔ رتنو خوشی سے تیار ہو گیا تو انّے رائے نے ڈھول تاشوں اور مشعلوں کے ساتھ ایک بہت بڑی بارات بھیجی۔ لیکن رتنو دیاچو کے ملک میں رہتا تھا جب دیاچو نے یہ بارات دیکھی اور اسے معلوم ہوا کہ رتنو کی سندر بیٹی کی شادی انّے رائے سے ہونے والی ہے تو اس نے رتنو کو طلب کیا اور پوچھا کہ سوراٹھی کا ہاتھ تو میں نے مانگا تھا۔ پھر مجھے کیوں نظر انداز کیا گیا۔ رتنو نے جواب دیا کہ میری بیٹی آپ جیسے مہان راجہ کے لائق نہیں ہے۔ لیکن دیاچو لڑکی کو زبردستی پکڑ کر گیرنار لے گیا اور وہاں اس سے شادی

کر لی۔ اُنے رائے غصّے سے تڑپ اُٹھا اور اس نے گیز بار پر حملہ کر دیا لیکن اس پر قبضہ نہ کر سکا۔ تب اس نے ایک چال چلی۔ ایک برتن میں سونے کی اشرفیاں بھریں اور گرد ونوں کے اس گاؤں میں بھیج دیں جہاں بجالو رہتا تھا اور ساتھ میں اعلان کروا دیا کہ جو بھی دیا چو کا سر کاٹ کر میرے پاس لائے گا اُسے اشرفیوں کا یہ برتن ملے گا۔ بجالو کہیں باہر گیا ہوا تھا لیکن اس کی بیوی نے لالچ میں آکر وہ برتن لے لیا اور اس طرح اپنے شوہر کی طرف سے یہ وعدہ کر لیا کہ انے رائے نے جو شرط رکھی ہے وہ پوری کی جائے گی۔

بجالو واپس آیا تو اسے پتہ چلا کہ اس کی بیوی کیا کر بیٹھی تھی۔ اسے بہت دکھ ہوا لیکن اب ہو بھی کیا سکتا تھا کیونکہ یہ خوفناک شرط پوری کرنا اس پر لازم ہو گیا تھا اس نے اپنا اکتارہ اور لاٹھی اٹھائی اور دیا چو کے دربار کے لیے چل پڑا۔ وہاں پہونچ کر اس نے دیا چو کو اپنے گانے سے ایسا مست کر دیا کہ آخر کار اس نے کہہ دیا کہ اچھا تم میرا سر کاٹ لو۔ بجالو اس کا سر کاٹ کر اُنے رائے کے پاس گیا لیکن اُنے رائے نے سوچا کہ ایسا جادوگر اگر میرے ملک میں رہے گا تو یہ بات خطرے سے خالی نہیں۔ چنانچہ اُس نے اسے ملک سے نکال دیا۔ بجالو اپنے گاؤں واپس آیا۔ یہاں آکے دیکھا تو سوراہتی دیا چو کی ایک دوسری بیوی کے ساتھ ستی ہونے کی تیاری کر رہی تھی۔ بجالو کے دل پر ایسی چوٹ لگی کہ وہ بھی چتا کی آگ میں جل مرا۔ اس کی لالچی بیوی جو اس ٹریجڈی کا سبب بنی تھی وہ بھی شوہر کے ساتھ ستی ہو گئی۔ اخیر میں کہانی کے سب کردار جنت میں دوبارہ ملتے ہیں اور سارے واقعات پھر دہرائے جاتے ہیں۔

کہانی کا سب سے ناقابلِ یقین واقعہ تو وہی ہے جب دیا چو اپنا سر کاٹنے کی اجازت دے دیتا ہے اور یہی کہانی کا نقطۂ عروج بھی ہے حسن کی سرکار میں غیر مشروط سپردگی بلند ترین روحانی کارنامہ ہے۔

تین چیزوں کا ملاپ ہوا اور وہ
ایک ہو گئیں: اکتارے کا تار، خنجر اور سر
گویئے تو جس سفر پہ نکلا ہے
اس کا کوئی جواب نہیں

میں رب کا شکر ادا کرتا ہوں اور تعریف کرتا ہوں
کہ اے فقیر تو نے میرا سر مانگ لیا!

اگر میرے جسم پر سیکڑوں سر ہوتے
تو میں اپنا گلا سیکڑوں بار کاٹ ڈالتا
اور تب بھی میں اس سنگیت کے لائق
نہ ہوتا جو تیرے اکتارے سے نکلی تھی [۱۱۵]

سورٹھی کی کہانی ان بہت سی کہانیوں میں سے ایک ہے جو پنجاب، گجرات اور سندھ کی لوک کتھاؤں کا حصہ ہیں۔ پنجاب میں سسی پنوں اور ہیر رانجھا کی داستانیں سیکڑوں برس سے لوگوں کا من موہتی رہی ہیں۔ لوک مزاج عام طور پر الڑھ یا نرالے پن کا بوجھ برداشت نہیں کر پاتا۔ چنانچہ ان تمام داستانوں میں بہت سے واقعات مشترک ہیں۔ جسے پنجاب کے صوفیوں کی شاعری کہا جاتا ہے اُس میں وہ تصوّرات اور شاعرانہ استعارے جنھیں فارسی شاعری نے مانجھ کر اظہار کے بامِ عروج پر پہونچا دیا تھا وہ یہاں بھونڈی شکل میں نظر آتے ہیں جیسے قدیم کی طرف واپس جا رہے ہوں۔ نفاست مزاج لوگ اس سادگی کے قصیدے پڑھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو کلچر سے کوئی اعلیٰ چیز ہے۔ لیکن اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ پنجابی ادب کی ابتدا کا سہرا پندرھویں صدی کے انھیں پنجابی صوفی شعرا کے سر ہے اور پنجابی زبان میں ان صوفی شعرا میں سے کچھ کے کلام سے ابھی تک آگے نہیں بڑھا جا سکا ہے۔

ان صوفیوں نے اپنی شاعری کے لیے جو اصناف اختیار کیں انھیں کافی (یہ لفظ قافیہ کی بگڑی ہوئی شکل ہے) بارہ ماہ، اٹھواڑہ (آٹھ دن) سہ حرفی [۱۱۶] قصہ، بیت، دوہرا اور ورد (تعریف) کہتے ہیں۔ پہلے صوفی شاعر جن کے ساتھ ہی پنجابی ادب کی ابتدا ہوئی شیخ ابراہیم فرید تھے (غالباً ۱۴۵۰ء تا ۱۵۷۵ء)۔ بعد میں ان کا بہت سا کلام سکھوں کی مقدس کتاب آدی گرنتھ میں جمع کر لیا گیا۔ اس کے علاوہ بہت سی کافیاں، ۱۳۰ بیت اور ایک نصیحت نامہ بھی اُن سے منسوب ہے۔ ان کی زبان میں بہت سی پنجابی بولیوں کا ملاپ ہے اور بیچ بیچ میں عربی اور فارسی کی وہ اصطلاحیں ہیں جو صوفیہ استعمال کیا

کرتے تھے۔ ان کے اشعار اور مقولے زبان زدِ عوام ہو چکے ہیں۔ کلام کا ایک نمونہ یہ ہے (جس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے)

فرید مٹی کو بُرا مت کہہ، اس سے بہتر
کوئی چیز نہیں۔ جیتے ہیں تو ہمارے پیروں
کے نیچے رہتی ہے، مرجاتے ہیں تو اوپر[1]

دوسرا اہم شاعر مادھولال حسین ہے (۱۵۳۹ء تا ۴ ـ ۱۵۹۳ء) وہ غیر معمولی شخصیت کا مالک تھا۔ پنجاب میں اُسے صوفی کہا جاتا ہے حالانکہ وہ گاتا تھا، ناچتا تھا پیتا تھا اور ناچنے اور گانے والوں کی صحبت میں رہتا تھا۔ مادھو نام اس لیے پڑا کہ اس نام کے ایک برہمن لڑکے کے عشق میں بری طرح گرفتار ہوا۔ لال اس لیے کہ لال رنگ کے کپڑے پہنتا تھا، پینے کے بعد وہ ناچتا تھا۔ اپنی شاعری گا کر سناتا تھا اور مجمع ہو جاتا تھا تو اسے نصیحت کرتا تھا،

'شک دور ہوا، بے شک کا راج ہوا تب ہی تو میں
بے گن ناچتا ہوں۔ اگر اپنے محبوب کے ساتھ کھیلتا ہوں تو
میں ایک سکھی ناری ہو جاتا ہوں جھوٹے کا منہ کالا ہوا
اور عاشق کی بات سچی نکلی چونکہ شک دور ہوا اور
بے شک کا راج ہوا اس لیے میں بے گن ناچتا ہوں'[2]

سلطان باہو (۱۶۳۱ء ـ ۱۶۹۱ء) کی شاعری ایک حد تک محراب ومنبر کی شاعری معلوم ہوتی ہے۔ اُس کے چار بیویاں تھیں تین مسلمان اور ایک ہندو اور سترہ داشتائیں تھیں۔ ان سب سے ملا کر اُس کے آٹھ بیٹے ہوئے۔ کہنے والا شاید یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ زاہدانہ زندگی گزارنے کے متعلق باہو کا شاید یہی مفہوم رہا ہو۔ بلھے شاہ (۱۶۸۰ء تا ۱۷۵۸ء) کی شاعری میں شدّتِ جذبات ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اُن کے یہاں تصوّف اور تیاگ کے رجحانات کے درمیان ایک مکمل توازن ہے۔ وہ وجودی صوفی تھے اور ایسا لگتا ہے کہ ایسے حالات سے گزرے تھے جن میں تضاد تحلیل ہو کر وحدت بن جاتے ہیں اور تمام لوگ تمام عقیدے، تہذیب کی تمام شکلیں تبدیل ہو کر واحد اور حقیقی شکل اختیار کر لیتی ہیں:

بلّھا میں کیا جانوں میں کون ہوں؟ نہ میں مسجد کا مسلمان

نہ میں کافر، نہ میں پاکبازوں میں نہ گنہگاروں میں...
بلّھا میں کیا جانوں میں کون ہوں؟ میں بس یہ جانوں
کہ میں ہی پہلا، میں ہی آخر، کسی دوسرے کو میں نہ پہچانوں
مجھ سے زیادہ کوئی نہیں عاقل، بلّھا اصلی مالک کون [۱۷]

بلّھے شاہ کے تصورات اور آواگون میں ان کے عقیدے کی بنیاد پر ایک نقّاد نے ان کے یہاں ویشنو اثرات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے[۱۸] لیکن اس دعوے کے ثبوت میں جو مثالیں پیش کی گئی ہیں ان سے یہ دعوہ کہیں بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اس زمانے میں جو بھی علامتیں مقبول تھیں ـــ عادتیں، رسم و رواج، اشخاص ـــ ان سب کو بلّھے شاہ نے اپنی بات کہنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ انھیں ان کا عقیدہ سمجھنا غلطی ہوگی۔ استعاروں اور علامتوں کی تلاش میں وہ دوسرے صوفی شعرا ہی کی طرح ہیں۔ ان کے یہاں ان شعرا سے زیادہ نہ مبالغہ آمیزی ہے نہ ان سے زیادہ جرات مندی۔

علی حیدر (۱۶۹۰ء تا ۱۷۸۵ء) نے ہیر رانجھا اور ہاشم شاہ (۱۷۵۲ء تا ۱۸۲۳ء) نے سسی پنوں کی منظوم داستانیں لکھیں۔ یہ دونوں مقبول ہوئیں لیکن وارث شاہ نے ہیر رانجھا کی جو داستان نظم کی اس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ شاعری اور دیہی فلسفے دونوں میں یہ تمام عاشقانہ نظموں سے بازی لے گئی۔

وارث شاہ جنڈیالہ کے رہنے والے تھے اور ایک صوفی خانوادے سے تعلق رکھتے تھے۔ ہیر رانجھا انھوں نے ۱۷۶۶ء میں مکمل کی۔ اگر وہ عربی فارسی، سنسکرت، پراکرت اور برج بھاشا وغیرہ کے عالم نہیں تھے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان سب زبانوں کا انھیں بخوبی علم تھا۔ انھوں نے اپنے ادبی اظہار کی زبان پنجابی میں ان سب کو بڑی خوبصورتی سے سمویا ہے۔ کہتے ہیں کہ ہیر اور رانجھا سولھویں صدی کی ابتدا میں تھے۔ اور ان کی محبت، جدائی اور موت کی کہانی بہت عام ہو چکی تھی۔ وارث شاہ کے زمانے تک پہونچتے پہونچتے اس کہانی نے قدامت کی صورت اختیار کر لی تھی۔ پنجاب میں اس کہانی کا ردِ عمل کیا ہوا اگر اس کا مقابلہ دوسری جگہوں کے مسلم معاشرے سے کیجیے تو معلوم ہوگا کہ پنجاب کا ردِ عمل مقابلتاً کتنا صحت مند تھا۔ دوسری جگہوں کے مسلم معاشرے میں غیر شادی شدہ لڑکی کے لیے

مناسب یہی تھا کہ اپنے جذبات کا گلا گھونٹ دے اور اس لیے ایسے رومانوں کو اہمیت دینا نامناسب تھا جن کی "ہیروین" ایک 'آزاد' اور باعزت مسلم گھرانے کی بیٹی ہو۔ وارث شاہ کے زمانے کے لوگ اس کہانی سے واقف تھے اس لیے انھوں نے اس کہانی کو دوبارہ کہتے ہوئے اسے ایک نئے معنی عطا کر دیئے۔ اسے انھوں نے رومانی المیکا سطح سے بلند کر کے ایسی ابدی محبت کا روپ دے دیا جو ایک جذبۂ دردِ دل لیے ہوئے زمین و آسمان کا طواف کرتی رہتی ہے اور کہیں تسکین نہیں پاتی لیکن پھر بھی یہی وہ سب سے قیمتی چیز ہے جو انسان حاصل کر سکتا ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان محبت عشق مجازی ہے۔ اس پر اعتبار نہ کرنا چاہیے اس لیے کچھ لوگ اسے راہ کی رکاوٹ سمجھ کر اس سے بچ کر چلتے ہیں۔ یہ حصولِ مقصد کا ایسا ذریعہ ہے جو اکثر و بیشتر خود مقصد بن جاتا ہے۔ لیکن شاعر دنیوی اور روحانی، فانی اور غیر فانی کے تانوں بانوں سے ایسا نمونہ تیار کر دیتا ہے جس میں ایک انتہائی دلکش یک رنگی اور تناسب نظر آتا ہے۔ اس کا ایک کونہ دیکھو تو اس میں کل کی تمام تر دلکشی اور خوبصورتی سمٹ آتی ہے۔ اور اس طرح انسانی زندگی کو یہ نمونہ اس کے تمام شب و روز، اس کے قواعد و ضوابط، اس کے احکام اور پابندیوں، اس کی سست روی اور آتش فشانی کے باوصف روح پرور عشق و پرستش کا مرکز بنا دیتا ہے۔ وارث شاہ اس میں کامیاب ہوئے۔ ان کی تصنیف تمام سرحدوں کو عبور کر جاتی ہے۔ یہ نہ مسلم ہے نہ ہندو ہے نہ سکھ۔ یہ پنجاب کی ایک مکمل تصویر ہے، ایسی تصویر کہ صوفیہ تک ہندستان میں کسی اور جگہ یہ تصویر نہ پیش کر سکے۔

کشمیر نے بہت سے عالم اور شاعر پیدا کیے لیکن ان میں وارث شاہ کی طرح کا کوئی ایسا ممتاز نمائندہ نہیں ہے جس پر الگ سے لکھا جا سکے۔ البتہ کشمیر کے ادب، موسیقی اور اگر کہنے کی اجازت دی جائے تو انسانوں کی تاریخ میں ایک انتہائی دلکش شخصیت ہے جس کا نام ہے حبّہ خاتون۔ وہ اپنی زندگی ہی میں داستانی شخصیت بن گئی۔ اپنے عوام کی زندگی میں وہ ایسی شیر و شکر ہوئی کہ بے نام ہو گئی اور اس کی شخصیت ان دل گداز گیتوں کے مجموعے میں سما گئی جنھیں لوگ گاتے رہے ہیں اور جن کی صدائے بازگشت پہاڑوں میں گونجتی رہی۔ تاریخ میں اس کے بارے میں زیادہ نہیں ملتا۔ اپنے زمانے کے مؤرخین کے لیے وہ کچھ زیادہ ہی معمہ بن گئی تھی۔

حبّہ خاتون اکبر کی ہم عصر ہے۔ اس کی تاریخ کے متعلق اس سے زیادہ مستند

بات اور کچھ نہیں کہی جا سکتی۔ اُس کا اصل نام زون تھا۔ غالباً ایک کھاتے پیتے زمیندار ارباب کی بیٹی تھی۔ اس کے والد نے اُس کی پرورش اور تعلیم کی طرف معمول سے زیادہ توجہ دی۔ غیر معمولی ذہانت کی مالک تھی۔ نفاست پسند مزاج لے کے آئی تھی لیکن سماجی نظام نے نہ تو اسے کوئی موقع دیا اور نہ اس نظام میں اُس جیسی شخصیتوں کے لیے زیادہ گنجائش ہی تھی۔ رسم ورواج کے مطابق اُس کی شادی ایک ایسے شخص سے کر دی گئی جس کا سماجی رتبہ اُس کے والد ہی جیسا تھا۔ معلوم نہیں وہ اپنے شوہر کے ساتھ خوش تھی یا نہیں لیکن اُس کے بانجھ پن نے بیوی اور میاں کے تعلقات خراب کر دیئے۔ حبّہ خاتون کے لیے ایسے سماج میں زندگی یقیناً عذاب بن گئی ہوگی جہاں عورت کی عزت اور وقار کے لیے ضروری سمجھا جاتا تھا کہ کم سے کم ایک بیٹا تو اس نے جنا ہو۔ حبّہ خاتون دوسری عورتوں کے ساتھ کھیتوں پر کام کرنے جاتی تو اس کے دل کا درد اس کے گیتوں میں پھوٹ بہتا۔ ایک روایت یہ ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ عورتوں کے ساتھ ایک صوفی کی خدمت میں پہونچی۔ مقصد ظاہر ہے بانجھ پن کا علاج ڈھونڈھنا رہا ہوگا۔ اس کی سہیلیوں نے صوفی بزرگ سے اُس کی خوبصورت آواز کی تعریف کی۔ گانے کو سُن کر صوفی پر حال کی کیفیت طاری ہوگئی۔ وہ اُسے اچھا تو نہ کر سکے لیکن اسے فارسی پڑھائی اور ایک نئی خود اعتمادی اس کے وجود میں بھر دی۔ ایک دن وہ کھیتوں میں گا رہی تھی کہ سلطنت کشمیر کا جانشین شہزادہ یوسف اُدھر سے گزرا اور اس کی آواز پر ایسا فریفتہ ہوا کہ اسے زبردستی بھگا لایا۔ اس کے شوہر پر دباؤ ڈال کر اسے طلاق دلوائی اور اسے اپنے محل کی زینت بنا دیا۔ اس نئے ماحول میں حبّہ خاتون کی صلاحیتیں پوری طرح بارآور ہوئیں۔ اس نے کشمیری زبان کو ادبی شکل دی اور فارسی اور ہندستانی اسالیب موسیقی کو ملا کر سنگیت کا ایک نیا نظام قائم کیا۔ اس کا دربار تہذیبی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا لیکن اسی زمانے میں یوسف بہت زیادہ پینے پلانے لگا اور بادشاہ پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اُن سے غفلت برتنے لگا۔ دوسری طرف مذہبی قسم کے لوگوں نے شیخ یعقوب صرفی کی قیادت میں جو انتہائی محترم عالم تھے دربار کی اِن 'بدعتوں' پر اعتراض شروع کیا اور لوگوں میں بے چینی پھیلا دی۔ حبّہ خاتون کو اس کا بڑا صدمہ ہوا۔ دربار چھوڑ کر وہ دور دراز کے ایک مقام پر جا کر چھپ گئی۔ لیکن گاؤں گاؤں میں اس کے گیت گائے جا رہے تھے اور

اس طرح بادشاہ نے اس کا پتہ چلا لیا۔ وہ اس وعدے پر بادشاہ کے ساتھ واپس آنے پر راضی ہو گئی گلاب سے شراب کو ہاتھ نہ لگائے گا اور پوری تندہی سے اپنے فرائض پورے کرے گا۔ لیکن یہ خوشگوار زمانہ بہت مختصر ثابت ہوا۔ اکبر کے دربار میں خبریں پہونچ رہی تھیں کہ کشمیر میں بے چینی پھیلی ہوئی ہے۔ شیعوں نے اس کی خدمت میں درخواست پیش کی تھی کہ ہم پر مظالم توڑے جا رہے ہیں۔ اکبر نے دو بار فوجیں بھیجیں اور آخر کار یوسف شاہ نے ہتھیار ڈال دیئے۔ پہلے اسے دربار میں حراست میں رکھا گیا لیکن بعد میں بہار میں اسے جاگیر دے دی گئی۔ اور وہ اولاد سے محروم بیوی، وہ ناشاد و نامراد ملکہ حبّہ خاتون اپنا در در لے کر اپنے لوگوں کے درمیان چلی گئی۔ وہ گاتی رہی اس بیوی کے گیت جو ہر پل ہر گھڑی اپنے شوہر کا انتظار کرتی ہے۔ لیکن اس کے گیتوں کی دھنیں اور شاید اس کے لفظ تب بھی وہی ہوتے اگر اس کی روح خدا سے وصال کے لیے تڑپتی یا اس کے لوگ اپنے بادشاہ کی واپسی کیلیے آہیں بھرتے یا اپنے دکھوں کے انبار پر آنسو بہاتے اور ڈوبتے سورج کے اس طرف سے آنے والے اپنے مستقبل سے آس لگاتے۔ آج بھی ہر صاحب دل کشمیری حبّہ خاتون دکھ درد کا شریک ہے۔ خود اس کے زمانے میں اس کے اس درد نے نہ جانے کتنوں کو مغل راج کے خلاف نبرد آزمائی کی ہمت عطا کی۔

باہر کی دنیا حبّہ خاتون کے گیتوں سے بہت ہی کم واقف ہے۔ ابھی حال ہی میں اس کی زندگی کے منتشر پاروں کو کشمیری شاعر مہجور نے سمیٹنے کی کوشش کی ہے اور اس کی قبر کی بھی نشاندہی کی ہے۔

اس نے عشق کی بجلی گرا کر میرے جسم کے پور پور چھید دیا
میں دکھیا اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اس نے دیوار پرسے جھانک کے مجھے دیکھا
ہائے تب اس کے سر پر پگڑی کیوں نہ باندھ سکی
اس وقت وہ پیٹھ موڑ کر کیوں چلا گیا؟
میں دکھیا اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اس نے میرے دروازے سے جھانک کر دیکھا

اس کو کس نے بتایا کہ میں یہاں رہتی ہوں ؟
مجھے تڑپتا کیوں چھوڑ کر چلا گیا ؟
میں دکھیا اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اُس نے میری کھڑکی سے مجھے جھانک کر دیکھا
وہ جو میری کان کی بالیوں کی طرح خوبصورت ہے
اس نے میرے دل کو بے قرار کر دیا
میں دکھیاری اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اس نے چھت کے موکھے سے مجھے جھانک کے دیکھا
بر ند کی طرح چھپایا کہ میں ادھر دیکھ لوں
پھر دبے پاؤں نظروں سے اوجھل ہو گیا
میں دکھیاری اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اس نے مجھے دیکھا جب میں پانی بھر رہی تھی
میں لال گلاب کی طرح کھلا گئی
جسم اور روح میں آگ لگ گئی
میں دکھیاری اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں
اس نے صبح کے پھیکے پڑتے چاند کی روشنی میں مجھے دیکھا
مجنوں کی طرح میری طرف لپکا
اتنا نیچے کیوں گر گیا وہ ؟
میں دکھیاری اس کے ہجر میں تڑپ رہی ہوں

اگر شمالی ہندستان کی بڑی بڑی زبانوں سے موازنہ کر کے دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ گجراتی اور مراٹھی کو مسلمانوں نے جو کچھ دیا وہ کچھ زیادہ نہیں ہے۔ ان دونوں زبانوں میں فارسی کے بہت لفظ ہیں لیکن ان میں زیادہ تر کا تعلق انتظامی امور سے ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گوجری کو ضرور اپنایا جو موجودہ گجراتی کی لسانی ... رہے مسلمانوں میں لوک کوی بہت تھے جن میں سب سے مشہور سگن بھاؤ ہیں جنھوں نے مراٹھی میں مقبول عام بھگتی گیت کہے۔ جنوبی ہندستان میں مسلمانوں نے وہاں کی مقامی

زبانوں کو بھی اسی طرح اختیار کر لیا جس طرح وہاں کا لباس اور طور طریقے اختیار کیے تھے لیکن وہاں کے ادب کے فروغ میں ان کا کوئی خاص اثر نہیں نظر آتا۔ موپلا لوگوں کے رزمیہ گیتوں کی تاریخ مقرر کرنا مشکل ہے لیکن اس طرح بھی ان کی کوئی ادبی یا جمالیاتی اہمیت نہیں ہے۔ یہ گیت عربی رسم خط میں لکھے گئے ہیں اور اس کی زبان ملیالم، مقامی بولی، تامل، تیلگو، ہندستانی، عربی اور دوسری زبانوں کی ایک عجیب و غریب کھچڑی ہے جس میں کسی خاص مقصد کے لیے ایک لفظ یہاں سے لے لیا گیا ہے تو دوسرا کہیں اور سے۔ یہ گیت ایسی ذہنی افتاد کا پتہ دیتے ہیں جب مذہبی جنون دماغ کو اپنا کام کرنے ہی نہیں دیتا۔[19]

ہندستانی مسلمانوں کی زبانوں میں فارسی کو ممتاز مقام حاصل تھا۔ ہر پڑھا لکھا شخص شیخ سعدی کی گلستاں کا مطالعہ ضرور کرتا تھا۔ فارسی شاذ گھروں میں پہلے بھی نہیں بولی جاتی تھی لیکن اب گھروں کی بول چال سے اس کا رواج اٹھ گیا اور اس طرح انتہائی جانی پہچانی زبان ہوتے ہوئے بھی وہ ایک بیرونی زبان ہی رہی۔ اس کی جڑیں گہرائی میں نہ جا سکیں اور نہ وہ مقامی رنگ اختیار کر سکی۔ دوسری طرف روائتوں کا دباؤ تھا اور بہت مضبوط تھا۔ جو نئی ہیئتوں کا تجربہ کرنے سے روک رہی تھیں سنسکرت کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ فارسی میں ہوا: داراشکوہ کا اپنشد کا صحیح اور مستند ترجمہ تاریخ عالم کا ایک اہم واقعہ تھا۔ جہانگیر کی توزک کی سادگی اور صاف گوئی نے اسے کلاسیکی انداز عطا کیا ہے اور یقیناً اس درجے کی کتاب ہے کہ ادب میں اس کا اونچا مقام ہونا چاہیے۔ لیکن نظم و نسق کے کام کے لیے اور مغل آداب کے ادبی زمرے کے طور پر جو انشا نصاب میں شامل کی گئی اُس کی مرصع، پُر پیچ اور تقریباً تکلیف دہ حد تک مصنوعی اسٹائل کی حمایت میں مشکل ہی سے کچھ کہا جا سکتا ہے۔ دربارِ اکبری کے ہندستانی مسلم شعراء میں ابوالفیض فیضی (۱۵۴۷ء تا ۱۵۹۵ء) کو بہت بلند مقام حاصل ہے۔ اُسے فارسی، عربی اور ترکی زبانوں پر مہارت حاصل تھی اور اُس کی شاعری میں حسنِ بیان بھی ہے اور فکر کی گہرائی بھی۔ اکبر کے مداحوں میں جو لوگ قدامت پسندوں کے خلاف شاہ کی پرستش کے حامی تھے اُن میں آگے آگے فیضی تھا۔ اس کے کچھ قصیدے اس قسم کی مبالغہ آمیز

مذاحی کی مثال ہیں۔ لیکن جب وہ درباداری کو پس پشت ڈال کر اپنی محسوسات کو الفاظ کا جامہ پہناتا ہے تو شاعری کی بلندیوں کو چھو لیتا ہے۔

حیرانِ فسوں سازیٔ عشقم کی جمالت
از دیدہ دروں آید و در سینہ نگنجہ

چشم بے درد تر نمی باشد　　ہر صدف پُر گہر نمی باشد

نگویم اے فلک از کجر ویہاہت تو برگردی
شب وصل است امشب اند کے آہستہ تر گردی

لیکن اس دور سے کے خاتمے پر ایک ایسا شخص نمودار ہوتا ہے جو شاید سب سے قدآور ہندستانی مسلم شاعر ہے۔ وہ اظہار کے لیے فارسی زبان استعمال کرتا ہے اور ہندستان کے مقابلے میں افغانستان اور وسط ایشیا میں انتہائی محترم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ ہے عبدالقادر بیدل۔ بیدل اورنگ زیب کے دورِ حکومت کے اوّلین زمانے میں ۱۷۲۰ء میں عظیم آباد (پٹنہ) میں پیدا ہوئے۔ ایسی آزاد طبیعت پائی تھی جو کم کو نصیب ہوتی ہے۔ کسی شاہزادے یا امیر کی شان میں کوئی قصیدہ نہیں لکھا اور اس سے بچنے کے لیے قلندر کا بھیس اختیار کیا اور زندگی گزارنے کے لیے صرف خدا پر بھروسہ کیا۔ بڑی بے چین طبیعت کے شاعر تھے اور خیال کی دنیا میں اتنے ڈوبے رہتے تھے کہ کسی کم درجے کی ادبی کاوش کی طرف کبھی توجہ ہی نہیں کی۔ صرف الفاظ کی خوبصورتی اور مروّجہ محاوروں میں ان کے لیے کوئی کشش نہیں تھی۔ وہ جواہرات کے تاجر نہیں تھے کہ چھوٹے سے چھوٹے نگ کی پوری قیمت وصول کرنے کی فکر میں رہیں۔ وہ تو ایک کانکن تھے جو زمین کی نچلی پرتوں تک پہونچ کر ان پتھروں کو اکھاڑ لاتے تھے۔ جن میں ہیرے جواہرات پوشیدہ ہوتے تھے اور پھر فیاضانہ لاپرواہی کا یہ عالم کہ جو ڈھونڈھ کے لائے تھے وہ سب وہیں چھوڑ دیئے کہ جس کا جی چاہے آئے اور اپنا دامن بھر لے جائے۔ وہ نہ امراء کے شاعر تھے نہ عوام کے۔ وہ شاعروں کے شاعر تھے۔ وہ خیالات اور صورت گری کے خالق تھے جو فکر اور احساسات کے لیے تازیانہ

تھے۔ انھوں نے تمام روایتوں کو قبول کر لیا اور تمام پرانی علامتوں کو اپنا لیا ــ ساقی، شراب، مے خانہ، شکر، دل، بلبل، قفس، شمع پروانہ، ساحل، طوفان ــــ لیکن یہ علامتیں خیال کے فقدان کا یا شدتِ جذبات کا پردہ نہیں ہیں۔ بیدل سرتاپا عقل ہیں اور اُن کی تمام علامتیں فلسفیانہ تصورات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ جمالی کیفیت روحانیت میں جذب ہو جاتی ہے۔ احساس پھیل کر شخصیت اختیار کر لیتا ہے اور پھر شخصیت ایک سربستہ راز بن جاتی ہے جو ہر جھلک کے ساتھ زیادہ دلکش زیادہ ماورائی ہوتی جاتی ہے۔ بیدل انتہائی مذہبی آدمی بھی تھے۔ اُن کا یہ عشقِ خداوندی شاعرانہ صورتوں میں ابھرتا ہے لیکن یہ عشق اور یہ صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ اس خوبصورتی سے جڑی ہوتی ہیں کہ ایک کا دوسرے کے بغیر تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

بیدل ایک مہتم بالشان عہد کے اخیر میں آئے۔ سعدی کی کلاسیکی سادگی حافظ کی غنائیت، جلال الدین رومی کا جذبِ دروں، عمر خیام کی متبسم بے اعتقادی ــ ان سب کی خوب خوب پیروی اور نقل ہو سکتی تھی جو گراں بھی نہیں گزرتی تھی۔ یہ لوگ تہذیب کا حصہ بن چکے تھے۔ لیکن وہ اونچی دیواروں کے بیچ ایک باغ تھے جس میں ایک موسم سے دوسرے موسم تک وہی پھول اپنی خوبصورتی، اپنی تازگی اور اپنی رنگارنگی سے جنّت نگاہ بنے رہتے تھے۔ ایسا ذرا کم ہی ہوتا تھا کہ عرفی جیسا کوئی باغی آجائے یا بیدل جیسا اقلیم دانش کا کوئی رئیس زادہ آجائے جو نئی بنیاد ڈالنے کی ہمت کرے اور خود اپنا ایک باغ لگائے جس کے تمام نشیب و فراز اور جس کے تمام پھول خود اسی کی پسند کے ہوں۔ بیدل کے اس باغ میں بڑی ایجادیں ہیں۔ اُن کے خیالات اور ان کی بنائی ہوئی تصویریں ایک روش ہیں کہ آگے بڑھو تو ایسے نازک موڑ آتے ہیں کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے اور نظروں کے سامنے ہئیت اور رنگ کے وہ مرقعے آتے رہتے ہیں کہ ان کی مثال کہیں اور نہ ملے گی۔ لیکن ان کے باغ کی خوبصورتی سے وہی لطف اندوز ہو سکتا ہے جو باغوں کے بارے میں اور پھولوں کے بارے میں سب کچھ جانتا ہو، جو دل و جان سے عجوبہ روزگار نمونوں کی تلاش اور انوکھے میل اور تضاد کی کھوج میں ہو، جو ایسے اشاروں کنایوں کے انتظار میں ہو جو اپنے اندر نا تراشیدہ صورتوں کی دلفریبی رکھتے ہیں۔

حرص قانع نیست بیدل ورنہ اسبابِ جہاں
انچہ ما درکار داریم اکثرے درکار نیست

زندگی درگردنم افتاد بیدل چارہ نیست
شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن

سرگرانی لازم ہستی بو بیدل کی صبح
تانفس باقیست صندل بر جبیں مالیدہ است

مغل عہد میں جس فن نے عروج حاصل کیا وہ ہے تاریخ نگاری کا فن۔ الگ الگ بادشاہتوں پر تفصیلی تذکروں کی جلدیں کی جلدیں موجود ہیں جیسے ابوالفضل کا اکبر نامہ اور عبدالحمید لاہوری کا بادشاہ نامہ۔ مسلم عہد شروع ہونے سے لے کر ان واقعات تک جنھیں مورخین نے خود دیکھا یا جن سے وہ بخوبی واقف تھے ان کے تاریخی ماخذ کے قابل اعتبار اور مستند ذرائع ہیں بدایونی کی منتخب التواریخ، نظام الدین احمد بخشی کی طبقاتِ اکبری، تاریخ فرشتہ، خفی خاں کی منتخب اللباب پھر صوبائی تاریخیں موجود ہیں جیسے مراۃ احمدی، خود نوشت سوانح حیات ہیں جیسے تزکِ جہانگیری سوانح حیات ہیں جیسے عبدالباقی خاں نہاوندی کی ماثرِ رحیمی، سوانحی نعات جیسے شیخ فرید بھکّری کی ذخیرۃ الخوانین اور شاہ نواز خاں کی ماثر الامرا، عبداللطیف نے ایک دلچسپ سفر نامہ لکھا ہے جس میں ملک کے خاصے بڑے حصّے کا ذکر ہے پھر اس عہد کے خطوط، فرمان اور اسی قسم کی دوسری دستاویزیں ہیں جنھیں انشا کا نام دیا جاتا ہے۔ بے شک وشبہ کرنے والے حکمراں کی زیرنگرانی جو درباری تواریخ لکھی گئیں ظاہر ہے ان میں تعریفی پہلو زیادہ ہے اور کبھی کبھی تو یہ پہلو برداشت کے قابل نہیں رہ جاتا لیکن دوسری طرف تاریخ فرشتہ ایک معروضی اور سیدھا سادہ بیان ہے نعمت خاں عالی کی وقائع بڑی مدت تک نصاب میں رہی اس کی زبان کیا ہے۔ انتہائی سخت اخروٹ ہیں جو پڑھنے والے کو دے دیئے گئے ہیں کہ لو میاں اپنے دانتوں سے توڑو لیکن اس ظاہری لفاظی کی تہہ میں جاکر دیکھو تو بڑی چٹپٹی ظرافت اور کبھی کبھی چبھتا ہوا طنز نظر آئے گا۔

ان بہت سی کتابوں میں سے اگر پوچھا جائے کہ اس عہد کی مخصوص چھاپ کس پر ہے تاکہ اس پر تفصیل سے لکھا جائے تو فیصلہ کرنا مشکل ہوگا. لیکن ملا عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ وہ کتاب ہے جو اس کی مصنف کی شخصیت کی بڑی واضح اور بڑی تفصیل سے نمائندگی کرتی ہے اور اس کے ذہن کی تربیت، اس کی چالاکی، اس کی سادہ لوحی، رہ رہ کر جذبات کی برافروختگی اور تعصبات دراصل ہندستانی مسلم کردار میں اکثر و بیشتر نظر آسکتے تھے. اس لیے ہم ذرا تفصیل سے اس کا ذکر کرتے ہیں.

منتخب التواریخ کے مصنف ملّا عبدالقادر کا تعلق بدایوں سے تھا. ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ شہر ستلج کے جنوب میں ابتدائی مسلم بستیوں میں سے تھا. وہ ملوک شاہ کے بیٹے تھے اور ۱۵۴۰ء میں پیدا ہوئے. بارہ برس کے تھے کہ تو والد کے ساتھ سنبھل گئے اور کئی برس تک وہاں تعلیم حاصل کی. انھوں نے خاص طور پر قرآن کی قرات کی طرف توجہ دی. ان کے نانا مخدوم اشرف نے انھیں علوم معقولات کے ابتدائی سبق پڑھائے اور فیضی اور ابوالفضل کے والد شیخ مبارک ناگوری سے انھوں نے علوم منقولات کا درس لیا. جب وہ ۱۵۷۳ء میں آگرہ آئے ہیں تو عربی، فارسی، ہیئت، ہندسہ اور فارسی اور ہندستانی موسیقی پر عبور حاصل کر چکے تھے. ان کی آواز بھی اچھی تھی. پہلے وہ جلال خاں قورچی اور حکیم عین الملک سے وابستہ رہے لیکن چونکہ ان دنوں ذہانت اور علم کی بڑی قدر دانی کی جاتی تھی اس لیے کچھ مدت بعد ہی انھیں دربار میں پیش کیا گیا اور انھیں دعوت مل گئی کہ جو بحث مباحثے ہوتے ہیں ان میں آکر شامل ہوا کرو. چونکہ ان کے علم میں وسعت بھی تھی اور تنوع بھی اس لیے دوسرے علماء سے بہت آگے بڑھ گئے.

اکبر کی فرمائش پر انھوں نے سنگھاسن بتیسی کا فارسی میں ترجمہ کیا. اکبر چونکہ اس کتاب کو از ابتدا تا انتہا سننا چاہتا تھا اس لیے اس نے پوری کتاب سنی اور ان کے ترجمے کو پسند کیا. اس کے بعد ان کے سپرد کام ہوا کہ شیخ بھون کے ساتھ مل کر اتھروید کا فارسی میں ترجمہ کرو کیونکہ سمجھا جاتا تھا کہ اس میں اسلامی معتقدات ابتدائی شکل میں موجود ہیں. اس کے بعد انھوں نے کتاب الاحادیث، مہابھارت، رامائن، انتخاب جامع رشیدی، بحرالاسمار (کتھا سرت ساگر) نجات الرشید

کا ترجمہ کیا۔ راج ترنگنی کا انتخاب کرکے اس کا ترجمہ کیا۔ تاریخ کشمیر معجم البلدان کے کچھ حصّوں کا ترجمہ کیا۔ تاریخ الفی لکھنے میں ہاتھ بٹایا جس میں ایک ہزار سال کی تاریخ بیان ہوئی تھی۔ منتخب التواریخ غالباً واحد کتاب ہے جو انھوں نے خود اپنی مرضی سے لکھی ہے۔ پہلی جلد میں دسویں صدی کے اواخر سے ہمایوں کے انتقال تک کی ہندستانی تاریخ ہے۔ یہ تاریخ مبارک شاہی اور طبقاتِ اکبری پر مبنی ہے۔ تیسری جلد میں شعراء، علماء اور مشائخ کا ذکر ہے جو کچھ دوسری معاصرانہ تصانیف پر مبنی ہے لیکن اس میں خود اُن کی ذاتی واقفیت بھی شامل ہے۔ دوسری جلد ان سب سے اہم ہے کہ یہ عصری تاریخ ہے۔ انھوں نے اسے اس بے باکی سے لکھا ہے کہ یہ شائع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ اپنی ساری زندگی اسے چھپا کے رکھا۔ ان کے انتقال کے بعد جہانگیر نے ان کے بیٹوں سے مخطوطہ طلب کیا لیکن انھوں نے قسمیں کھائیں کہ ہمیں اس کا کوئی علم نہیں کیونکہ جب یہ لکھا گیا ہے تو ہم بہت کم عمر تھے۔ انھوں نے کہا کہ اگر کتاب ہمارے پاس نکلے تو جو جی میں آئے ہمیں سزا دیجیے۔

بدایونی کی داخت پرداخت بہت سخت قدامت پسند ماحول میں ہوئی ہوگی۔ ایّامِ شباب میں وہ سید محمد جونپوری کے داماد شیخ ابو فتح کے زیرِ اثر آئے۔ اپنے وسیع علم کے باوجود وہ ان دیواروں کو نہ توڑ پائے جو ان کے اندر کھڑی ہو چکی تھیں اور ان کی ذہنی مہم جوئی اس چوہے ہی کی طرح رہ گئی جو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے اپنے بل کے اندر سے جھانکا کرتا ہے۔ ان کے رشتے اور تحت الشعوری رجحانات اگر انھیں ایسے مقامات کی طرف لے جاتے تھے جو قدامت پرستی کے نقطۂ نظر سے غیر محفوظ تھے تو بڑی پھرتی سے فوراً پرانی جگہ واپس چلے جاتے تھے۔ ان کے اسلوب نگارش میں اختصار اور بدلہ سنجی ہے ملامت اور مذمت کا انھیں ایسا چسکا ہے کہ کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ اس معنی میں وہ برنی کی طرح ہیں۔ لیکن ان کی ذہنی سطح زیادہ بلند ہے کیونکہ وہ بد دماغ نہیں تھے اور نہ انھوں نے نسل خاندان اور اعلیٰ نسبی کے تصوّرات کو سر پر چڑھا لیا کہ اپنا نقطۂ نظر مسخ کر دیتے۔ وہ جذبات کی رو میں بہہ جانے والے قدامت پسند مسلمان کی بہترین مثال تھے جو بے یقینی کو خوب آڑے ہاتھوں لیتا ہے لیکن خود اسے یقین نہیں ہوتا کہ کس پر یقین کرے کس پر نہ کرے۔

ہم نے اکبر کے مذہبی عقائد اور شیخ عبدالنبی اور مولانا عبداللہ سلطان پوری کے طور طریقوں سے بحث کرتے ہوئے بتایا تھا کہ کس طرح مُلّا عبدالقادر بدایونی اپنے تمام بغض و عناد کے ساتھ پوری سچائی کو بیان کرکے قاری کو سخت اُلجھن میں ڈال دیتے ہیں۔ کئی برس تک وہ فیضی اور ابوالفضل کے ساتھ رہے اور خود مُلّا صاحب کا بیان ہے کہ ان دونوں نے اُن کی صلاحیتوں کی وجہ سے ان کی مدد کی اور سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرنے کے لیے انھیں کتابیں دلائیں لیکن مُلّا صاحب ایسے ناشکرے نکلے کہ ان دونوں بھائیوں کی فیاضیوں کو بھول گئے اور ان کو خوب بُرا بھلا کہا کیونکہ مُلّا صاحب سمجھتے تھے کہ سچّے دین کی خاطر ایسا کرنا ضروری ہے۔ فیضی کے بارے میں لکھتے ہیں :

'شعر، عروض، قافیہ، معمّا، تاریخ، لغت، طب اور انشا جیسے فنونِ جزئیہ میں دنیا میں اُس کا کوئی ثانی نہ تھا۔ ابتدا میں تخلص وہی تھا جو مشہور ہوا لیکن اخیر اخیر میں جب اس کے بھائی کو علّامی کا خطاب ملا تو اُس نے اس کے وزن پر فیاضی کا تخلص اختیار کیا لیکن یہ ایسا نحس ثابت ہوا کہ وہ ایک مہینے کے بعد ہی رختِ سفر باندھا اور دنیا سے رخصت ہوگیا۔۔۔ وہ بڑا اختراع پسند ہزل گو، متکبر تھا۔ اس میں نفاق خباثت، ریا، حُبِّ جاہ رعونت بھری ہوئی تھی۔ مسلمانوں سے دلی عناد و عداوت رکھتا تھا۔ دین پر طنز کرتا تھا، صحابہ کرام، تابعین، بزرگان متقدمین و متاخرین کی اہانت کرتا تھا۔ اس سے تو یہودی، نصاریٰ مجوسی اور ہندو ہزار درجہ بہتر تھے۔ تمام حرام باتوں کو دینِ محمدی کی ضد میں مباح اور فرائض کو حرام سمجھتا تھا۔۔۔ پورے چالیس سال تک شعر کہتا رہا لیکن سب کے سب نادرست ہیں۔ وہ ہذیان خوب جمع کرتا تھا جن میں کوئی مغز نہیں ہوتا۔ اس کے تمام اشعار بے مزہ ہیں۔ البتہ مہمل باتوں کو بیان کرنے، فخر و شان دکھانے، کفر کہنے میں سب سے آگے تھا۔ اُس کے کلام میں ذوقِ عشق کا پتہ نہیں اور نہ معرفت ہے : اس میں درد کی لذّت بھی نہیں ملتی۔ حالانکہ اس کے دیوان اور مثنیوں میں بیس ہزار سے زیادہ اشعار ہوں گے۔ اس کے کسی شعر سے افسردہ دل کی افسردگی نہیں ہوتی۔ اُس کے مردود اور مطرود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کا کوئی شعر کسی کو یاد نہیں۔ اس سے تو معمولی اور ادنیٰ شاعر اچھے ہیں۔

یہ سب کہنے کے باوجود مُلّا صاحب اکبر کے نام فیضی کا وہ پورا خط بھی نقل کردیتے

ہیں جس میں اس نے مُلّا صاحب کی بڑی تعریف کی تھی اور اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی تھی جس کی وجہ سے اکبر مُلّا صاحب سے ناخوش ہو گیا تھا۔

'اس رقعہ کو پڑھ کر ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ فیضی کو تو ایسی مخلصانہ محبت تھی لیکن اس کے خلاف مذمت کے ایسے سخت الفاظ کیوں لکھے گئے، یہ کس آئین مروت ووفا کا تقاضہ تھا، خاص طور پر اس کی وفات کے بعد اس کو برے الفاظ میں یاد کرنا بے مروتی اور عہد شکنی ہے۔ بلاشبہ یہ سب ٹھیک ہے لیکن کیا کیا جائے دین کی حفاظت اور اس کا حق تمام حقوق سے بالاتر ہے'[۲۰]

شاعروں میں مُلّا صاحب قاسم علی کا بھی ذکر کرتے ہیں جو حیدر بقّال کا بیٹا تھا اور جا و بیجا فخر و مباہات کیا کرتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو قریشی کہتا تھا اور اسی وجہ سے یہ کہا جانے لگا کہ جس شخص کو اپنا حسب نسب معلوم نہ ہو وہ اپنے آپ کو قریشی کہتا ہے اگر اس کا اس کی کسی محفل میں آجاتا تو اُسے شرمندگی محسوس ہوتی۔ چنانچہ اس کے باپ نے کہا 'تجھے نیچا دکھانے کے لیے میں آگرے میں اپنی دوکان پر بیٹھا کروں گا میوے اور مقویّات فروخت کروں گا اور جو بھی آئے گا اس سے اپنی طرف سے بتاؤں گا کہ قاسم علی میرا بیٹا ہے، میرے نطفے سے ہے۔ تم سے یہ اس لیے بتانا ضروری ہے کہ تم اسے جاکر قتل کرسکو'[۲۱]

صوفیہ کے متعلق بدایونی کا رویّہ کیا تھا۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کچھ کو سچّا سمجھتے تھے اور کچھ کو سر حد پر خچروں کے عوض تبدیل کرنے کے لیے تیار تھے۔ سلاطین پر بھی انھوں نے جملے بازی کی ہے۔ محمد تغلق کے انتقال پر انھوں نے جو لکھا ہے اس میں انھوں نے بیس سالہ ہنگاموں کے سمندر کو کس طرح کوزے میں بند کیا ہے 'لوگوں کو سلطان سے نجات ملی اور سلطان لوگوں سے نجات مل گئی'[۲۲]

حواشی

1. D.C. Sen, History of Bengali Language and Literature, University of Calcutta, 1954, P 15.

۲۔ ایضاً

۳۔ مٹھ مذہبی وقف کو کہتے ہیں لیکن عام طور پر کسی خاص فرقے یا خاص گرو کے مرکز کو۔

۴۔ ایضاً ص ۴۰ ۔ ۳۸

5. J.C. Ghosh, Bengali Literature, O.U.P., London, 1948, P 46.

۶۔ ایضا ص ۸۲

۷۔ سین ص ۱۵۔۱۳

۸۔ لگن ٹھاکر مسلمان تھا۔ اس زمانے میں غالباً کوئی عجیب بات نہ سمجھا جاتا تھا۔ اگر کسی مسلمان کا نام ہندو جیسا ہو یا ہندو کا نام مسلمان جیسا ہو۔ سین ۔ ایضاً ص ۶۷۵۔

۹۔ گھوش

۱۰۔ ایضاً ص ۸۵۔۸۴۔ ابتدائی اٹھارویں صدی میں ایک نئے دیوتا کا ظہور ہوا۔ جو آدھے ہندو، آدھے مسلمان تھے۔ ستیہ پیر۔

۱۱۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دویدی: جائسی اور ان کا پدماوت، کاشی پرچارنی سبھا ص ۱۹۸

12. K.B. Jindal, A History of Hindi Literature, Kitab Mahal, Allahabad.

13. Zeitschrift der deutschen morgenlandischen gesellschaft, Vol. 17 1863, PP 245-315. See also H.T. Sorley, Shah Abdul Latif of Bhit (Oxford University Press, 1940) which gives translations of many other poems.

۱۴۔ یہ ایک عجیب صنف ہے جس کا واحد نمایاں پہلو یہ ہے کہ نظم کی ابتدا ایک حرف سے ہوتی ہے جس کا کوئی تعلق مصرع یا نظم سے نہیں ہوتا۔

15. Lajwanti Rama Krishna, Punjabi Sufi Poets, Oxford University Press, 1938, P. 10.

۱۶۔ ایضاً ص ۱۹ اور ۲۳

۱۷۔ ایضاً ص ۵۹

۱۸۔ ایضاً ص ۵۱

19. Indian Antiquary, Vol. XXX, Nov 1901.

۲۰۔ بدایونی ایضاً جلد III ص ۳۰۵۔۲۹۹

۲۱ ایضاً جلد ا ص ۲۸۹

باب سولہ

فنِ تعمیر اور دیگر فنون

ابتدائی دور میں فنِ تعمیر کے شاہی اور صوبائی طرز کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اس سلسلے میں دکن کی تاریخی عمارتوں سے بھی بحث کر چکے ہیں جن کی ابتدا سترہویں صدی کے اوّل نصف حصّے میں ہوئی یعنی جب شمالی ہندستان میں مغل راج کو قائم ہوئے سو برس کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اس لیے ابراہیم کا روضہ، گول گنبد اور قطب شاہی بادشاہوں کے مقبرے مغل دور کی شاہکار تعمیروں کے ہم عصر ہیں۔ اگر ہم ان دونوں کا مقابلہ کریں اور پھر شمالی ہندستان کی پٹھان تعمیرات سے بھی ان کا تقابل کریں تو ہم مغل فنِ تعمیر کی نمایاں خصوصیات کی نشاندہی کر سکیں گے۔

ابراہیم روضہ اور مہتر محل نفاست پسندی اور نفیس احساس ہئیت کا تاثر پیدا کرتے ہیں۔ محمود گاواں کے مدرسے اور قطب شاہی سلاطین کے مقبروں کو دیکھیے تو پتہ چلے گا کہ کوئی تبدیلی کیے بغیر فنِ تعمیر اور آرائش خالصتاً ایرانی ہیں۔ مغل سلاطین اپنے ساتھ فنکارانہ روایتوں کا تازہ خون لے کر آئے تھے حالانکہ وہ خود ان میں سے کسی روایت کے نہ مطیع ہوئے نہ گہرے طور پر ان سے متاثر ہوئے۔ دہلی سلطنت کا قیام عمل میں آیا تو تباہی اور بربادی کے سائے میں — جب منگولوں نے عالم اسلام کو اپنی تلواروں کی زد پر لے رکھا تھا — چنانچہ اس عہد کی سیاسی پالیسی کی طرح فنِ تعمیر میں بھی صورت حال کی تلخی اور پورے شد و مد کے ساتھ اپنے ادعا کا ناگزیر عنصر موجود ہے۔ مغلیہ سلطنت کے بانی بابر کے پاس دشمنوں کے خلاف لڑتے وقت بہت مختصر سے وسائل موجود تھے اور جو حمایتی تھے وہ قابلِ اعتماد نہ تھے۔ لیکن یہ وہ کھیل

تھا جیسے مرد بچے کھیلتے تھے اور اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں سے وہ کس طرح
عہدہ برآ ہوتے تھے اسی سے پتہ چلتا تھا کہ کتنے مرد ہیں۔ اکبر اور شاہ جہاں جیسے
عظیم مغل معماروں کو زندگی کے متعلق وہ رویّہ جو تغلق کے فولادی پنجے جیسے
مقبرے سے ظاہر ہوتا ہے بھونڈا معلوم ہوتا ہے اور شیر شاہ کے مقبرے کی بھاری
بھرکم عظمت بے لطف معلوم ہوتی ہے۔ یہ تو پتھر کو وہ نفاست، لطافت اور رطافت
دینا چاہتے تھے جیسے وہ کلچر اور مزاج سمجھے تھے۔ حالانکہ وہ اپنی تعمیرات کو ہر زمان و
مکان کے لیے قائم کرنا چاہتے تھے لیکن جو چیز صاف صاف ارضی اور بے جان نظر
آتی تھی اسے دور کرنے یا چھپانے کی کوشش کرتے تھے۔ انسان ان کی نظر میں
صرف سعیٔ مسلسل اور کارہائے نمایاں ہی کا نام نہیں بلکہ ہر وہ چیز انسانی زمرے
میں ہے جو زندگی کو نفاست اور دلکشی بخشتی ہے۔ جو چیز شاید محنت اور صبر آزمائی
سے حاصل ہوتی ہے اس کی کمی انھوں نے جمالیاتی الہام کی شدّت سے پوری کر دی۔ عہدِ مغلیہ کی عمارتیں نہ صرف ریاست کی
فن تعمیر کی تکنیک اور اس کی دولت کی عکّاسی کرتی ہیں بلکہ شخصیت کے آدرشوں، شاعری سے محبت باغوں
اور پھلوں اور بہتے ہوئے پانی سے محبت کی ترجمانی بھی کرتی ہیں۔

پہلی اہم مغل عمارت شہنشاہ ہمایوں کا مقبرہ ہے۔ اسے ہمایوں کی بیوہ حاجی بیگم
نے تعمیر کرایا۔ وہ عمارت جسے اب عرب سرائے کہتے ہیں اسی جگہ حاجی بیگم آکر رہنے
لگیں تاکہ یہ کام خود اپنی نگرانی میں کرا سکیں۔ مقبرے کی عمارت ایک باغ کے بیچ میں
ہے جس میں پانی کے لیے نہریں بنی ہوئی ہیں۔ دوسری خصوصیت ہے اس کے چار
دروازے۔ ان میں سے شہ دَر مغرب کی طرف ہے۔ باہر کی طرف پھاٹک کی محراب کے
دونوں طرف زاویہ دے کر دیوار بنائی گئی ہے جس کی وجہ سے ایسا لگتا ہے کہ دروازہ
گویا ایک پردہ ہے جو آسمان سے نیچے کی طرف آ رہا ہے اور اس میں ایک شگاف سا
ہے جس میں سے مقبرہ حسن و لطافت کا ایک خواب سا نظر آتا ہے۔ اس مقبرے میں
کوئی چیز ہے جو خالص ایرانی ہے — پیاز کی شکل کا بڑا دوہرا گنبد، طاقچے جو چاروں
طرف بنے ہوئے ہیں اور ایسا لگتا ہے جیسے سارے وزن اور بھاری بھرکم پن کو کہیں
لے کے چلے گئے ہوں۔ قبر کے ایوان کے گرد کمروں اور برآمدوں کا حسنِ انتظام اور
پھر اس میں کوئی چیز ہے جو یقیناً ہندستانی مسلم ہے — آرائش کے لیے سنگِ مرمر کی

خوبصورت پچی کاری جس میں ایک خاص ٹھہراؤ ہے، اصل عمارت کے کونوں پر گنبد والی برجیاں جس کی وجہ سے منظر میں ایک بہاؤ سا آگیا ہے۔ لیکن بیرونی اور مقامی عناصر کو اس مہارت سے سمویا گیا ہے اور کل کے ساتھ اجزا کے تناسب میں ایسا توازن برقرار رکھا گیا ہے کہ اس کی ڈیزائن یا اس کے حسن کا تجزیہ کرنا بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ ہمایوں کے بارے میں ہم جو کچھ جانتے ہیں اس سے یہ تو کہیں پتہ نہیں چلتا کہ وہ کسی عظیم شخصیت کا مالک تھا۔ اُس کا مقبرہ اس سے عظیم ہے کیونکہ اس میں کسی محبت کرنے والے نے ہمایوں کی شخصیت اور اس کی خوبیوں کو آدرش کا روپ دے دیا ہے۔ تہذیبی اعتبار سے دیکھیے تو ہمایوں کے مقبرے کی قدر و قیمت اِس محبت کی وجہ سے ہزار گنا بڑھ جاتی ہے جس نے شکستہ منصوبوں، فراری زندگی فریب اور تباہ کاریوں سے لبریز زندگی میں سے قوت اور حسن اور شاعرانہ ابلاغ کی ایک تصویر بنانے میں اپنی قوت کا مظاہرہ کیا ہے۔

ہمایوں کا مقبرہ جس جگہ پر قائم ہے تو اس لیے کہ ہمایوں نے جس شہر دین پناہ کی بنیاد ڈالی تھی وہ اس کے شمال میں تھا۔ اسی بیچ دارالسلطنت کو آگرے منتقل کر دیا گیا اور جب ۱۵۶۴ء میں اس مقبرے کی تعمیر شروع ہوئی ہے تو اکبر کو تخت پر بیٹھے آٹھ سال بیت چکے تھے۔ دہلی میں کچھ اور بھی عمارتیں تعمیر ہوئیں جن کی اہمیت بہت کم ہے جیسے ادھم خاں اور اتکا خاں کے مقبرے۔ اتکا خاں کا مقبرہ تو چھوٹے پیمانے پر ہمایوں کے مقبرے کی نقل ہے۔ فن تعمیر کے اصل مرکز آگرہ اور فتح پور سیکری ہو گئے تھے۔ ہاں لاہور، الہ آباد اور اجمیر میں قلعہ نما محل ضرور بنے

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکبر کی سیاسی اور مذہبی پالیسی کیا تھی اور کیس طرح اس کے کردار کا اظہار کرتی تھی۔ اس کے خیالات اور سرگرمیوں کی بنیاد پر اس کی شخصیت کا جو اندازہ ہم نے پیش کیا ہے فن تعمیر میں اس کے کارہائے نمایاں اس کی توثیق کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کچھ دوسری اتنی ہی اہم خصوصیات کو بھی نمایاں کرتے ہیں۔ اس کی عمارتیں تقریباً سب کے سب سنگِ سرخ کی ہیں جن میں کہیں کہیں سنگِ مرمر کی پچی کاری ملتی ہے جیسے فتح پور سیکری کی جامع مسجد اور سکندرا میں اس کے مقبرے کا دروازہ۔ اُس کے مزاج میں اسراف کا کوئی پہلو نہیں تھا اور اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ

شمالی ہندستان کے کسی بھی بڑے شہر میں بادشاہ یا دربار کے قیام کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی تو ہماری سمجھ میں آئے گا کہ اُس نے اتنے قلعہ نما محل کیوں تعمیر کیے۔ شاید فتح پور سیکری میں دفاتر اور افسروں کے گھر غیر ضروری تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ چند برس بعد انھیں ترک کر دیا گیا۔ لیکن کوئی نئی اور عظیم چیز بنانے کے لیے اکبر کے دل میں جو امنگ تھی بلکہ جو خیال تھا وہ بہت طاقتور تھا اور یہ خواہش تو شاید بالکل ناقابلِ شکست رہی ہوگی کہ اس خیال کو میں خود اپنے بنائے ہوئے شہر میں عملی جامہ پہناؤں۔ یہ امنگ اپنی قوت میں بڑی بے لگام اور موت سے بے پرواہ رہی ہوگی کیونکہ گذشتہ ساڑھے تین سو سال سے فتح پور سیکری کا کوئی استعمال نہیں ہے لیکن آج بھی یہ عمارتیں یادگاری عمارتوں سے زیادہ تصورات اور خیالات معلوم ہوتی ہیں۔

اکبر کی تعمیری سرگرمیاں آگرے کے قلعوں سے شروع ہوئیں جہاں " بنگال اور گجرات کے خوبصورت اسٹائل میں سنگ سرخ کی پانچ سے اوپر عمارتیں تعمیر ہوئیں"۔ اکبر کی آزاد منش طبیعت روایت کی کسی بھی غلامانہ پابندی کو قبول کرنے والی نہیں تھی۔ اپنی ساری سلطنت سے اس نے کاریگروں کو جمع کیا اور اپنی ضرورتوں کی تکمیل کو ان کے لیے اظہار ذات کا ذریعہ بنا دیا۔ بدقسمتی سے شاہ جہاں نے یہ سوچا کہ جب سنگِ مرمر اور پیسہ موجود ہے تو شاہی محل کو سنگ سرخ کی عمارتیں زیب نہیں دیتیں۔ چنانچہ اس نے ان میں سے زیادہ تر کی جگہ خود اپنی پسند کی عمارتیں بنوا دیں۔ اکبر نے جو کچھ بنوایا تھا اس میں سے صرف جہانگیر محل اور دیوار اور دروازے ہی باقی رہ گئے ہیں۔ جہانگیر محل گھروں کا ایک بڑا جھرمٹ ہے۔ یہاں ہندو فنِ تعمیر کو مسلم طرزِ زندگی کے مطابق استعمال کیا گیا ہے۔ محل کو اپنے گھیرے میں لینے والی دیوار کوئی ڈیڑھ میل لمبائی رکھتی ہے اور ۷۰ فٹ اونچی ہے۔ اس کے دندانے دار برج اس کے موکھے، اس کے روزن، اس کے کنگرے اِس دیوار کو ایک ٹکنیکل کارنامہ بنا دیتے ہیں۔ دہلی دروازہ جس سے خلقت داخل ہوتی تھی اسے باہر سے دیکھو تو ایک مہذب قوت اور ٹھوس پن کا احساس ہوتا ہے اور اندر سے دیکھو تو اس میں کشادگی اور ایک مہذب آن بان ہے۔

فتح پور سیکری میں اب ایک بھیانک سی فضا ہے۔ دیوانِ عام ایک وسیع عمارت

ہے۔ یہ دربار عام کے لیے بھی تھا اور ملاحظے کے لیے بھی۔ دیوان خاص جس مقصد سے
بنا تھا اُس حساب سے چھوٹا معلوم ہوتا ہے جس سے کچھ کچھ بادشاہ پرستی کی بو آتی
ہے، بیگمات کے مکان آرام اور تفریح کے لیے سہ نشینیں، صحن، ایک بہت بڑی پتھر
سے بنی شطرنج کی بساط جس پر جیتے جاگتے مرد اور عورتیں مہروں کی جگہ استعمال
کیے جاتے تھے۔ افسروں کے مکان اور دفاتر ـــ یہ تو ہوا عمارتوں کے جھرمٹ کا ایک
حصہ۔ دوسرے حصّے میں ایک مسجد ہے جس میں بیک وقت کوئی ایک لاکھ آدمی نماز
پڑھ سکتے ہیں۔ اس کا دروازہ جنوب میں ہے جسے صحنِ مسجد سے دیکھیے تو بہت معمولی
سا نظر آتا ہے لیکن باہر سے یہ دنیا میں سب سے عالی شان دروازہ ہے۔ شمال کی جانب
ایک پیر کا مزار ہے جس کے اطراف انتہائی نازک کام کی جالیاں لگی ہیں۔ ایک برآمدہ
ہے جس کے ستونوں میں ایسی الین یا دیوارگیریاں ہیں جیسی گجرات کے مندروں میں نظر
آتی ہیں۔ حرم مسجد میں چھت کو بالکل ہی دو مختلف ترکیبوں سے قائم کیا گیا ہے
یعنی محراب اور کڑیوں کے ذریعے لیکن ان دونوں ترکیبوں کو بڑی خوبصورتی سے
ملایا گیا ہے۔ مرکزی اور اطراف کے طاقوں کی خوب خوب آرائش کی گئی ہے اور
اس طرح تراشا گیا ہے کہ دیکھو تو ایک دم سے لگتا ہے باغ میں پھول کھل اٹھے ہیں۔

جامع مسجد کے جنوب میں جو بلند دروازہ ہے اس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔
اسے گجرات کی فتح کی یادگار کے طور پر بنایا گیا تھا اور ایک طرح سے اکبر کی زندگی اور
کارناموں پر ایک مقدمے کی حیثیت رکھتا ہے جس کی اکبر کو آئندہ نسلوں سے توقع
تھی۔ زمین کی سطح سے سیڑھیوں کا مہتم بالشان سلسلہ ہے کہ اوپر کی طرف بیالیس فٹ
بلندی تک چلا جاتا ہے اور اس بالائی عمارت کی بنیاد پر جا کر ختم ہوتا ہے جو ۱۲۴ فٹ
اونچی ہے۔ اُس کے روکار تین چہرے ہیں، مرکزی جو ایک سرے سے دوسرے
سرے تک ۸۶ فٹ ہے۔ دو اس کے دونوں جانب ہیں اور ایک زاویہ سے کم ہوتے
جاتے ہیں۔ مرکزی روکار کے زیادہ تر حصّے پر ایک قوسی اور گنبدی کمانچہ ہے۔ یہی
اس کا سب سے عالی شان اور ٹکنیکل اعتبار سے باکمال عنصر ہے کہ اس کا نیم گنبد ایک
نیم متشر کی شکل میں پانچ سطحوں پر قائم ہے۔ ان سطحوں کو ڈزائن بنانے والے نے
بڑی چابکدستی سے استعمال کیا ہے اور اس طرح بالائی طاقچے لکے اوپری ٹرکراس

کی بنیاد کے قد آدم دروازے کے درمیانی سُر کے ساتھ بالکل صحیح طور پر ملایا ہے۔ آسمان کے پس منظر میں دیکھیے تو ایک جالی دار دمدمہ ہے جس کے پیچھے چھتری دار برجیوں کا سلسلہ ہے، پرواز کرتی ہوئی حوصلہ مندی کے سر پر ایک تاج جس نے نہ صرف ایک سیاسی اور سماجی بلکہ جمالیاتی صورت اختیار کر لی ہے۔

اکبر کے مقبرے کو اس کی شخصیت اور آدرشوں کا آخری اظہار ہونا چاہیے تھا۔ ایک معنی یہ ہے بھی۔ زمین کی سطح پر ایک کمرہ ہے جہاں اس کی واقعی قبر ہے۔ سب سے اوپری منزل پر روضہ ہے جس پر نہ چھت ہے نہ گنبد، نہ ہلکی سی ایک چھتری۔ یہ ایک کھلی ہوئی جگہ ہے جو سنگ مرمر کی جالیوں سے گھری ہوئی ہے۔ چار کونوں پر طاقچے ہیں۔ موت یہاں کوئی پُراسرار چیز نہیں ہے۔ مناظرِ قدرت کا ایک عاشق ہے کہ ایک کھلی جگہ پر شفیق و رفیق عناصر کی گود میں محوِ خواب ہے اور نہیں چاہتا کہ کوئی اسے خواب سے بیدار کرے لیکن اس عظیم الشان تصوّر کو مقبرے کی ان تمام تعمیرات میں ایک واضح اور معقول اظہار نصیب نہ ہو سکا۔ مقبرے کا دروازہ لاجواب ہے۔ سنگِ سرخ سنگ مرمر کی سپید باریکیوں میں گم ہو جاتا ہے اگوشت پوست روح میں تبدیل ہو جاتا ہے پھول خود اپنی خوشبو میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ چار دیدہ زیب مینار ہماری نگاہوں کو اوپر کی طرف لے جاتے ہیں۔ خوبصورتی کے پروں پر یہ ٹھوس مادہ ماورائی بن جاتا ہے۔ ہم دروازے پر رک جاتے ہیں۔ اور دل میں کہتے ہیں شاید اس کے ادھر کچھ نہ ہوگا: اس دروازے کے سپرد تو ایک کام ہے لیکن یہ کام اس کے حسن میں پوری طرح جذب ہو چکا ہے۔ لیکن اندر تو جانا ہی ہے اور اندر داخل ہوتے ہی تاحد نظر ایک باغ ہے جو مقبرے ہی کے لیے تعمیر ہوا ہے۔ یہاں پہونچ کے کچھ مایوسی سی ہوتی ہے۔ مقبرے کی کرسی ایک وسیع و عریض صحن سا ہے جو محرابی طاقچوں پر کھڑا ہے۔ ہر سمت کے مرکزی نقطے کو ایک چوکھنڈی تعمیر کے ذریعہ ابھارا گیا ہے جس میں ایک لمبا محرابی طاقچہ ہے۔ اس کے چاروں طرف خوبصورت سنگِ مرمر کے طاق ہیں۔ بنیاد میں جو زندگی ہے وہ بالائی عمارت میں کھو گئی ہے۔ اس میں معنی تو یقیناً ہیں لیکن اس کی شکل سے تسکین نہیں ہوتی۔

اکبر کا مقبرہ جہانگیر کے زمانے میں تعمیر ہوا لیکن خود جہانگیر کی دلچسپی مصوّری اور

باغوں کے فنِ تعمیر میں تھی۔ ویری ناگ اور چشمۂ شاہی وہ باغ ہیں جو چشمے کے گرد بنائے گئے اور ان کی خوبصورتی جتنی نہروں اور پھولوں کی وجہ سے ہے اتنی ہی آس پاس کے مناظرِ قدرت اور طلوع و غروبِ آفتاب کے رنگوں کی وجہ سے۔ اکبر کے مقبرے کے علاوہ اس دور کی دوسری واحد اہم عمارت اعتماد الدولہ کا مقبرہ ہے جو جمنا کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس چھوٹی سی حسین عمارت کی پچی کاری، منبت کاری اور جالیوں کی بہت تعریف کی گئی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی آرائش و زیبائش نے فنِ تعمیر کے پہلوؤں کو دبالیا ہے۔ اسی لیے ایسا لگتا ہے کہ آرائش کچھ زیادہ ہی ہے۔ اعتماد الدولہ کے مقبرے ہی کی طرح خود جہانگیر کے مقبرے پر بھی کوئی گنبد نہیں ہے۔ مستطیل نما عمارت کے کونوں پر صرف مینار ہیں۔ اس کی خوبصورتی کا بھی دار و مدار آرائشی کام پر ہے۔

شاہ جہاں کے زمانے سے فنِ تعمیر کا ایسا دور شروع ہوا جس کی خصوصیات ہیں روایت کی طرف سمجھداری اور چھان پھٹک کا رویہ اور ایجاد جو عمارتی ساز و سامان میں مضمر اقدار کی تابع ہو۔ نئے عمارتی ساز و سامان کو خوب استعمال کیا گیا لیکن ضائع نہیں کیا گیا۔ یہ تھا سنگِ مرمر جس کی بڑی مقدار میں سپلائی راجستھان کے مکرانہ سے حاصل ہوتی تھی۔ آگرے کے قلعہ میں شاہ جہاں نے پہلے تو اس کے ڈھانچے میں تبدیلیاں کیں کچھ کو رد کیا اور پھر ان کی جگہ نئی تعمیرات کیں۔ دیوانِ عام کی از سرِ نو تعمیر ہوئی۔ ستونی چھت میں چمک دمک سنگِ موسیٰ کی پچی کاری کے ذریعہ پیدا کی گئی تاکہ دندانے دار محرابوں کے خطوط واضح ہو جائیں اور ساتھ ہی ساتھ محرابوں کی چوڑائی سبک ہو جائے۔ دیوانِ خاص کی محرابوں اور دوہرے ستونوں کا تناسب جو دس سال بعد بنے، بے انتہا حسین ہے لیکن آگرے کے قلعہ میں شاہ جہاں کا سب سے قابلِ تعریف کارنامہ موتی مسجد ہے۔ اس کے خوش شکل چھتے، نازک طاقچے اور ہلکے ہلکے تقابل توازن، لطافت اور طہارت کا ایک آدرش پیش کرتے ہیں جو شاید اس مومن کے دل کو گرماتا ہے جو یہاں سر بسجود ہوتا ہے۔

لیکن ان چھوٹی چھوٹی تعمیرات سے شاہ جہاں کے حوصلہ مند دل کو تسکین نہیں

ہوسکتی تھی۔ ۱۶۳۱ء میں اس کی ملکہ ممتاز محل کا انتقال ہوا اور اس نے ایک ایسے مقبرے کا خواب دیکھنا شروع کیا جو ملکہ کی شخصیت اور اس کی محبت کو وہ اعلیٰ و ارفع مقام عطا کر دے کہ ساری دنیا اسے دیکھ کر انگشت بدنداں رہ جائے۔ جب یہ مقبرہ — تاج محل — زیر تعمیر تھا تو اسی زمانے میں اس نے دہلی میں ایک نئے شہر مسجد اور قلعہ کی بنیاد ڈالنا شروع کر دی جو شاہ جہان آباد کہلایا۔ ۱۶۴۸ء میں اس نے اپنی بیٹی جہاں آرا کی محبت میں آگرے کی جامع مسجد تعمیر کی اور اس تمام مدت میں وہ پرانی عمارتوں کی جگہ نئی عمارتیں تعمیر کراتا رہا جو اس کے خیال کے مطابق زیادہ بہتر تھیں اور آگرے اور لاہور کے قلعوں میں اپنی مرضی کے مطابق نئے اضافے کرتا رہا۔

دہلی کا لال قلعہ ہشت پہل ہے۔ ۲۱۰۰ فٹ لمبا اور ۱۶۵۰ فٹ چوڑا اور چاروں طرف سنگ سرخ کی اونچی دیوار ہے۔ اس کے دو بڑے دروازے ہیں، ایک نجی استعمال کے لیے جو جنوب کی طرف ہے اور ایک پبلک کے لیے مغرب کی طرف ہے جسے لاہوری دروازہ کہتے ہیں۔ یہ دروازہ اپنے ڈزائن میں سادہ ہے اور فوجی ضروریات اور فنِ تعمیر کی خوبصورتی کا بہترین ملاپ ہے۔ اس سے گزر کر ہم ایک لمبے چھتے میں داخل ہوتے ہیں جو ہمیں اس مقام تک لے جاتا ہے جہاں جنوبی دروازے کی طرف سے آتی ہوئی سڑک مل جاتی ہے۔ اس دوراہے سے پرے ایک اور احاطہ ہے جس کے اندر شاہی اور نجی مکانات ہیں۔ سامنے ایک چوک ہے۔ نوبت خانے کے دروازے سے داخل ہوتے ہیں تو ہمارے سامنے دیوانِ عام ہے۔ نوبت خانے جہاں وقت بتانے کے لیے نوبت بجتی تھی۔ اب اندر کی تمام چیزیں اس طرح بدل گئی ہیں کہ پہچاننا ناممکن ہے۔ شاہی خاندان کے افراد کے درباروں اور مکانوں کی جگہ فوجی بارکیں بن گئی ہیں۔ احاطے کے مشرقی کنارے پر اور جہاں پہلے دریا کا کنارا تھا اس کے کنارے کنارے ایک قطار میں محل کی عمارتیں ہیں اور دیوانِ عام اور ان عمارتوں کے درمیان ایک باغ ہے جس میں ایک حوض ہے جس میں ایک شہ نشین ہے۔ محل کی عمارتوں میں سب سے نظر فریب دیوانِ خاص، رنگ محل اور حمام ہیں۔ دودھیا سنگِ مرمر

نفیس محرابیں، ہاتھ روک روک کر خوب خوب آرائش، منبت کاری کی ہوئی نہریں اور خوبصورتی سے تراشے ہوئے حوض ایک ایسی طرزِ زندگی کا نقشہ پیش کرتے ہیں جو حُسن کے نام منسوب تھی اور جس میں دنیوی آلودگی کا نام و نشان تک نہیں۔ محل اب غیر آباد ہے، اسی افسوسناک طور پر تہی ہے جیسے وہ سنگِ مرمر کا چبوترہ جس پر کسی زمانے میں جوہریوں اور سناروں کے فن کا شاہکار شاندار تختِ طاؤس رکھا رہتا تھا۔ لیکن محل کی عمارتوں میں فنِ تعمیر کی ایسی خصوصیات ہیں کہ شاہی شان و شوکت کی فضا آج بھی یہاں موجود اور محسوس ہوتی ہے۔

اس شان و شوکت کا روحانی جواب یا مثل جامع مسجد ہے۔ جو آج بھی انسانوں اور نمازوں سے آباد ہے۔ اس کی صحن کی ہر سمت ۳۲۵ فٹ ہے اور محراب مسجد ۲۰۰ فٹ طول اور ۹۰ فٹ گہرائی رکھتی ہے۔ یہ ہندستان کی سب سے بڑی مسجد ہے اور ایسی اونچی کرسی دے کر بنائی گئی ہے کہ اس کے گنبد اور مینار یں شہر پر حاوی ہیں۔ لیکن اس کے تناسب میں ایک صحت اور دُرستی، ایک ریاضیاتی توازن ہے جو سرد مہر ہے، پُر تکلف ہے جو شاہی اقتدار کے غیر شخصی کرار کی عکاسی کرتی ہے، جو جذبے کو بیدار نہیں کرتی بلکہ مرعوب کرتی ہے۔ فنِ تعمیر کے اعتبار سے اس پر کوئی انگلی نہیں اٹھا سکتا اور اپنے انداز میں یہ تکمیل کا اظہار ہے۔ آگرے کی جامع مسجد سائز میں اس کی آدھی ہے لیکن وہ ایک عبادت گاہ کی عمارتی فن کی شخصیت کی حامل ہے کیونکہ اس کا ڈزائن اس طرح تیار ہی نہیں کیا گیا کہ وہ ایک سلطنت کا تصوّر پیش کرے یا دنیوی چیزوں کے استقلال کا دعوہ کرے۔

دہلی کی جامع مسجد، مسجدوں کے فنِ تعمیر کا نقطۂ عروج ہے تو تاج محل مقبرے کی تعمیر کا نقطۂ کمال۔ ان دونوں کی ممتاز خصوصیات کو ان سے پہلے کی کئی صدیوں میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مسجد کی تعمیر کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا گیا تو اس کا نتیجہ ہے بالکل صحیح شکل و ہئیت جس میں کوئی خامی نہیں رہ گئی اور مقبرے کی تعمیر کو اس نقطۂ عروج پر پہنچا دیا گیا جہاں فنِ تعمیر شاعری اور سنگیت کے ساتھ مل کر وجد و انبساط کے اعلیٰ و ارفع لمحے میں روحِ انسانی کا بطق بن جاتا ہے۔ تاج کی عمارتی خصوصیات کو بیان میں لایا جا سکتا ہے۔ اس کا نقشہ حیرت ناک حد تک سادہ ہے۔ جمنا کے

کنارے۔ ایک ایسے احاطے میں ہے جس کا طول وعرض مقبرے کے ساتھ پوری طرح سے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بڑے سریلے پن کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ احاطے کی جو جنوبی دیوار ہے اس میں ایک عظیم الجثہ دروازہ ہے جس کے دونوں طرف بڑے ہشت پہل برآمدے ہیں۔ دروازے سے گزر کر جب تاج پر نظر پڑتی ہے تو ایسا لگتا ہے کہ ایک چھوٹی سی عمارت ہے کیونکہ اس کے سامنے ایک چوکور باغ ہے جس کا ہر ضلع ایک ہزار فٹ کا ہے۔ جانے کے لیے پتھر سے بنی ہوئی اور سطح زمین سے اُبھری ہوئی روش ہے۔ بیچ میں ایک چوڑی نہر ہے اور باغ کے وسط میں ایک بڑا سا حوض ہے جس میں تاج اپنی جھلک مسلسل دکھاتا رہتا ہے۔ مقبرہ ایک بلند چبوترے پر قائم ہے اور یہاں بھی توازن کے لیے احاطے کے دونوں کونوں پر بالکل یکساں قسم کی عمارتیں ہیں۔ ان میں سے ایک مسجد ہے اور دوسری مہمان خانہ۔ مقبرے کا چبوترہ ۲۲ فٹ بلند ہے۔ یہ چوکور ہے اور اس کے ہر کونے پر ایک مینار ہے۔ خود مقبرہ بھی چوکور ہے جس کا ہر ضلع ۱۸۶ فٹ لمبا ہے اور زاویے مسطح ہیں۔ پھر یہ ایک بہت بڑے پیاز کی شکل کے گنبد پر جاکر ختم ہوتا ہے جسے اونچی سطح دے کر بنایا گیا ہے۔ عمارت کا طول ۱۸۷ فٹ ہے۔ قبر کے کمرے کے اطراف حجرے اور راستے اور گنبد کے گرد چھتریاں بالکل ہمایوں کے مقبرے کے طرز پر ہیں۔ صرف گنبد کی شکل مختلف ہے۔ ڈزائن میں کلس کو بھی زیادہ اہم اور ٹھوس مقام حاصل ہے۔

تاج کی عمارتی خصوصیات میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اس کے سنگِ مرمر کی ساخت الگ ہے۔ یہ روشنی اور موسم کی تبدیلیوں کا بے انتہا اثر قبول کرتا ہے۔ ہر موسم میں اور روز و شب کی ہر گھڑی میں اس کا موڈ مختلف ہوتا ہے۔ لیکن اسی قسم کا سنگِ مرمر دوسری جگہ بھی استعمال ہوا ہے۔ یہاں جو سامان استعمال کیا گیا ہے اور جو ڈزائن اختیار کیا گیا ہے۔ ان دونوں نے مل کر دونوں کی خوبیوں کو پوری طرح ظاہر کیا ہے۔ جس شخص نے ہندستانی مسلم اور خاص طور پر مغل فنِ تعمیر کے ارتقاء کا مطالعہ کیا ہے اس کے لیے تاج وہ تکمیل ہے جس کے حصول کی طرف یہ فن جا رہا تھا۔ اور یہ تکمیل اپنے ساتھ تمام تکنیکل چیزوں سے آزادی کا احساس لے کر آئی۔ تمام بے شکل تعمیری ساز و سامان کا وزن کرنا اور اس کی مضبوطی کو جانچنا ظاہر ہے ضروری تھا تاکہ عمارت

کی مضبوطی یقینی ہو جائے — یعنی گارا چونا پتھر وغیرہ۔ لیکن یہ سب چیزیں تاج میں آکر ماورائی کیفیت اختیار کر گئیں۔ یہ ایک احساسِ مجسّم ہے جو ہر طرح کی جسمانی پابندیوں سے آزاد ہے۔ اپنے ڈزائن میں تاج اپنے پہلے کی دو عمارتوں کا وارث ہے — ہمایوں کا مقبرہ اور خانخاناں کا مقبرہ — ہمایوں کا مقبرہ غزل کا ایک حسین شعر ہے اور خانخاناں کا مقبرہ کلاسیکی سادگی لیے ہوئے ایک نظم لیکن یہی ڈزائن تاج میں ایک ایسا شاعرانہ استعارہ بن گیا ہے جو الفاظ کی گرفت سے آزاد ہے، خالص تجربے کا ایک اظہار۔ جو لوگ ہندستانی فن تعمیر سے ناواقف ہیں یا جو خود فنِ تعمیر ہی سے ناواقف ہیں ان کے لیے تاج ایک الہام ہے ایک ایسی چیز جو تمام قوموں کی ہے، تمام موسموں کی، تمام تہذیبوں کی ہے، ایسی چیز جس کی مردوں اور عورتوں نے تب سے تمنا کی ہے جب محبت پہلی مرتبہ جلوہ گر ہوئی تھی، ایسی چیز کہ جب اُن کے جسم خاک ہو جائیں گے تب بھی ان کی روحیں اِسے یاد کرتی رہیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ تاج کو تاریخ اور جغرافیہ کے حدود میں کم ہی باندھا جا سکتا ہے۔ ایک ایسی ملکہ کے لیے جو ایک مثالی بیوی اور رفیق تھی ایک طاقتور فنکار شہنشاہ نے اپنی ذاتی محبت کی تجسیم کر دی لیکن یہی اظہار خالص انسانی اظہار بن گیا، سب کے لیے ایک یقین کہ دیکھو محبت میں وہ طاقت ہے کہ خود اپنے آپ کو دائمی حسن میں تبدیل کر سکتی ہے۔

تاج کو مکمل کرنے کے بعد ہندستانی مسلم فنِ تعمیر کی اُپج تھک چکی تھی۔ لاہور میں وزیر خاں کا مقبرہ اینٹ اور ٹائل استعمال کرنے میں ایک تجربہ ہے اسی شہر کی بادشاہی مسجد اپنی بے شمار لمبی اور چھوٹی میناروں کے ساتھ نئے اسٹائل میں ایک قابلِ تعریف کوشش ہے۔ دہلی کے لال قلعہ میں اورنگ زیب نے جو موتی مسجد بنائی اس میں خلوت کی فضا تو ہے لیکن فنِ تعمیر کی کوئی ممتاز خصوصیت نہیں ہے۔ صفدر جنگ کا مقبرہ اٹھارویں صدی کے وسط میں تعمیر ہوا۔ یہ روایتی نمونے پر تو ضرور بنا ہے لیکن اس کے مختلف عناصر میں وہ ہم آہنگی نہیں ہے جو ذہن کو اپنی طرف متوجہ کر سکے۔

۲

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندستانی مسلم فنِ تعمیر کو اس طرح دیکھنا چاہیے کہ اس کی

خود اپنی ایک شناخت ہے۔ اگر ہم غیر ضروری زور اس بات پر دیتے رہے کہ وہ کون سے ماخذ ہیں جن سے ہندستانی مسلم فنِ تعمیر نے اپنا اسٹائل حاصل کیا تو ہم اس کی خوبیوں کو پوری طرح سمجھ نہ پائیں گے۔ ہندستانی مسلم مصوری کو پرکھنے میں بھی ہم کو یہی اصول برتنا ہوگا۔ مصوری میں تو موضوع اور پس منظر کو چھوڑ کر ہندستانی عنصر مشکل ہی سے نظر آئے گا۔ اپنے پہلے کے ہندستانی طرز مصوری سے ہندستانی مسلمان غالباً ناواقف تھے اور ایسے کوئی شاہکار موجود نہیں تھے جن کے مطالعے سے ہندستانی مسلم فنکاروں میں ترغیب اور تحریک پیدا ہوتی۔ ہندستانی مسلم مصوری — بلکہ زیادہ صحیح طور پر کہا جائے تو مغل فنِ مصوری طلاکاری، شبیہ سازی اور طغریٰ نویسی کا ملاپ تھا۔ اس کی تکنیک ایرانی اساتذہ سے حاصل ہوئی تھی جنھوں نے یہ فن چینیوں سے سیکھا تھا۔ ان کے اوّلین موضوع انسانوں اور تاریخ کے واقعات اور اشخاص تھے۔ شاعری کے ساتھ اس کا کتنا قریبی رشتہ ہے، اس کو عام طور پر محسوس نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ یہ اس کا سب سے اہم پہلو ہے۔ اس کا سبب واضح ہو جائے گا۔ اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ چین کے سونگ شاہی خاندان (۹۶۰ء تا ۱۲۷۹ء) کے عہد میں مصوری موڈ، شاعرانہ استعاروں اور جسمانی شکلوں کے مجموعی اظہار کی زبان تھی۔ اور مصوری کا یہ فلسفہ انسانی فطرت کے اظہار میں اتنا صداقت آفریں اور مکمل تھا کہ جو لوگ چینی تکنیک کا مطالعہ کرتے تھے وہ اس کو نظرانداز نہیں کر سکتے تھے۔ ایرانی اور مغل مصوروں کی کوشش یہی تھی کہ ان کے اظہار میں وہی ایجاز، وہی خوش نوائی اور وہی ارتکاز ہو جو شاعروں کا طرۂ امتیاز ہے۔ شاعر کوشش کرتا ہے کہ الہامی نے کے تمام تر احساسات کو کم سے کم لفظوں میں سمیٹ لے۔ بالکل اسی طرح مصور نے کوشش کی کہ ہئیت اور رنگ کے تمام وسیع اور واضح محسوسات کو مختصر سی مختصر جگہ میں سمیٹ لے اور تفصیلات ایسی ہوں کہ اس کی باریکیاں نظر کو اپنی گرفت میں لے لیں۔ چینی تصویروں میں نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی چیزوں کے درمیان، مصور کے موڈ اور تصویر کے موضوع کے درمیان بڑی حد تک ایک توازن ہوتا تھا۔ چنانچہ ہئیت باریک خطوط یا رنگوں کی تدریجی کیفیت پر مشتمل تھی۔ ایرانی مصوروں کی پیش کش بھی یہی رہی اور اسے انھوں نے فیصلہ کن مقام دے دیا۔ مغل مصوروں نے خطوط پر از سرِ نو

زور دیا اور رنگ کو ہئیت کا تابع کیا۔ اس طرح انھوں نے خط ہئیت اور رنگ
کو یکجا کر کے ایک ہم آہنگ اور دلفریب تصویر پیش کی۔ نتیجہ چینی تصویروں کی
طرح تو نہیں نکلا جو نقاد کے محسوسات کے لیے ایک چیلنج ہوتی ہیں اور جن کی پرکھ
کے لیے ضروری ہے کہ مصوّر کے موڈ میں اپنے آپ کو پوری طرح ضم کر دیا جائے لیکن
پھر بھی یہ حقیقت پسندانہ نقالی سے بہت دُور تھی اور اسی لیے اس میں جو تھا اس
سے زیادہ کا اشارہ موجود تھا اور اس لیے یہ دیکھنے والے سے ایک حد تک پرواز
تخئیل کا مطالبہ کرتی تھی کہ وہ اس تخئیل کی مدد سے دو ابعاد کی تصویر کو ابعاد ثلاثہ
کی حقیقت میں تبدیل کر لے اور اس تناظر کو پیدا کر لے جسے مصوّر نے نظر انداز کر دیا
تھا۔ مغل تصویریں اپنی تمام تفصیلی جزیات نگاری کے باوجود ہمیں نکِ سُک سے
اس درستی اور جزیات سازی سے پرے ایسی دنیا میں لے جاتی ہیں جہاں رنگ
اور آہنگ ہے کبھی کبھی حرکت ہے اور گیان دھیان خال خال۔ یہ گویا کہ غزل کا
شعر ہیں جس میں معنی کو سمیٹ لیا گیا ہے۔ اگر مہارت کا اظہار صرف تکنیک تک محدود
رہ جاتا ہے تو دوسری بات ہے ورنہ یہ تصویریں اپنی نقاب اُلٹ کر کچھ قدسے
زیادہ اونچی ہو جاتی ہیں اور ہزار پہلو سے دعوتِ نظارہ دیتی ہیں۔

مغل مصوّری کی تاریخ ہمایوں سے شروع ہوتی ہے۔ جب وہ ایران میں
پناہ گزیں تھا تو اس میں مصوّری کا مذاق پیدا ہوا اور اس نے دو استادوں
میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد کی خدمات حاصل کریں کہ اسے اور اکبر کو اس فن
کے رازہائے سربستہ سے واقف کرائیں اور داستانِ امیر حمزہ کو مصوّر کریں ہندستان
میں اِن دو استادوں نے اپنے گرد شاگرد جمع کیے اور اس طرح مغلیہ دبستانِ مصوّری
کی بنیاد پڑی۔ مخطوطوں کو مطلا و مذہّب بھی کیا جاتا رہا اور مصوّر بھی لیکن ساتھ ہی
ساتھ مصوّری ایک الگ آزاد فن کی طرح اُبھری۔ ان تصویروں میں دربار اور شکار
کے مناظر، گروپ، اشخاص، حوش وطیور اور پھول ایسے موضوعات تھے جو خود
کفیل تھے۔ ایک نقاد نے رائے ظاہر کی ہے کہ صرف اسلامی شاہی دربار ہی تھے جہاں
نجی سرپرستوں کی غیر معقول مگر ہمت افزا ۔ مانگوں کی وجہ سے مصوّری کی ہمت افزائی
ہوئی ورنہ وہی انجام ہوتا جو ہند اور چین مصوّری کا ہوا کہ پروہتوں کے آداب د

رسوم کی قید میں ان کا دم گھٹ گیا اور وہ روایتی ہئیت پرستی کا شکار ہوگئی۔[۲۲] شروع میں مصوری کا فن شاہی شوق رہا لیکن آہستہ آہستہ اُسے امرا میں بھی سرپرست ملنے لگے۔ سترہویں صدی کے وسط تک تو یہ فن شریف بھی تجارتی شے بن گیا اور مصور دوسرے دستکاروں کی طرح اپنی تصویروں کی تجارت کرنے لگا۔ فن کی حیثیت سے یہ مصوری کا خاتمہ تھا۔ لیکن خود اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں بھی شاہکار تصویر تو بالکل اتفاقی چیز ہوا کرتی تھی۔ اس فن کے سرپرست زیادہ زور روح انسانی کے اظہارِ ذات پر نہیں دیتے تھے بلکہ تکنیک کی خوبصورتی پر۔ اگر لوگوں نے مل کر بھی تصویر بنائی ہو تب بھی اس کی تعریف و توصیف ہوتی تھی۔ تربیت کے طریقے کی وجہ سے یہ ممکن ہو سکا تھا

فن کی دوسری ہندوستانی صنعتوں میں جس طرح تربیت دی جاتی تھی ویسی ہی مصوری کی تربیت بھی دی جانے لگی۔ اِس کے تربیتی طریقے میں تھوڑی بہت تبدیلی کرلی گئی۔ شاگرد کو پہلے "حروفِ تہجی" کی مشق کرائی جاتی تھی یعنی تصویر کے بنیادی عناصر کی۔ جب وہ مختلف موضوعات کے ہر حصّے کے حروف میں یکتا ہو جاتا تھا تو دوسرا قدم تھا ان حروف کو جوڑنا اور "لفظ" بنانا۔ اس کے ہاتھ میں بکری کے بالوں سے بنا ہوا 'قلم' (برش) ہوتا تھا۔ ایک مٹی کا سکورا جس میں سیاہی ہوتی تھی اور بانس سے تیار کیا ہوا موٹے کاغذ کا ایک ٹکڑا جس پر وہ مشق کے طور قلم سے خاکے بناتا تھا۔ اس مشق میں بیس مختلف شکلیں شامل تھیں جن کے بارے میں مفروضہ تھا کہ یہ بتدریج مشکل سے مشکل تر ہوتی جاتی ہیں۔ خاکے کی نقل اُتارنے کے لیے سفوف کا استعمال ہوتا تھا جس کے ذریعہ ہرن کی باریک جھلی پر نقش آجاتا تھا اور شاگرد اس کوئلے کے سفوف سے بنے خاکے پر نقوش بناتے تھے۔ اس زمانے کے ایرانی دربار کی مشہور تصویروں کی کاغذ کی نقش ساز تختیاں منگائی گئیں اور ان تختیوں کے ذریعہ ان تصویروں کی نقلیں تیار کی گئیں۔ سب سے اعلیٰ فنی خوبی یہ سمجھی جاتی تھی کہ ہاتھ اور نظر پر مکمل قابو رہے۔ اس خوبی کو حاصل کرنے کے لیے اسی صبر و ضبط کے ساتھ جو مشرقی دستکاروں کا طرۂ امتیاز ہے سالہا سال تک وہ ہر روز ایک ہی قسم کی مشق کو دہرانے کے لیے بالکل تیار رہتا تھا۔[۲۳]

تربیت کے اس طریقے نے بڑی حد تک فنکار کی انفرادیت کو دبا دیا ہوگا۔ اس کے لیے اظہارِ ذات کا موقع کم ہی رہ گیا۔ کچھ صاحبِ نظر لوگ بھی تھے۔ جیسے جہانگیر۔ اگر کچھ فنکار مل کر کوئی تصویر بناتے تو وہ بتا سکتا تھا کہ یہ حصّہ کس فنکار نے بنایا ہے اور یہ حصّہ کس فنکار نے۔ لیکن ہم اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ مہارت کے کچھ تسلیم شدہ معیار بن گئے تھے۔ اور اظہارِ ذات کے بجائے ان معیاروں کی نقل ہی کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ ہم ایسے بہت سے شاگردوں اور استادوں کے ناموں سے واقف ہیں جن سے ان لوگوں نے تعلیم حاصل کی۔ لیکن مغل مصوّری سے بحث کرتے ہوئے لامحالہ اس دور کی ممتاز تصویروں ہی کو بنیاد بنانا پڑتا ہے نہ کہ انفرادی طرز کی خصوصیات کو۔ ہندستانی مسلمان کی تعریف پر بھی سختی سے قائم نہیں رہا جا سکتا کیونکہ بہت سے ممتاز مصوّر ہندو تھے جن کی تصویریں دوسرے مسلمان استادوں کی تصویروں ہی کی طرح بلکہ کبھی کبھی ان سے بھی زیادہ مغلیہ طرزِ مصوّری کی نمائندگی کرتی ہیں۔ بہت کم مسلمان مصوّر تھے جو ہندستان میں پیدا ہوئے تھے لیکن ہم جن عناصر کو ہندستانی کا نام دیتے ہیں وہ ان کی تصویروں میں بھی اتنی ہی موجود ہیں جتنی ہندو مصوّروں کی تصویروں میں۔

مصوّروں کو اپنے سرپرستوں کی خواہشوں کی تکمیل کرنی ہوتی تھی اور اُن کے سرپرست تھے بادشاہ اور امراءِ ریاست جن کو عام طور پر صرف اپنے سے اور اپنے معاملات سے دلچسپی ہوتی تھی۔ چنانچہ بہت بڑی تعداد میں تصویروں کا موضوع ہیں دربار کے واقعات، شکار اور جنگ کے مناظر۔ فنکار کو انھیں موضوعات میں اپنے رنگوں کی آب و تاب دکھانی ہوتی تھی۔ بادشاہوں اور امراء کی شبیہ کے پس منظر کو بھی رنگا رنگ بنانا ہوتا تھا۔ اکبر کو داستانِ امیر حمزہ بہت پسند تھی چنانچہ میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد کو پہلا بڑا کام یہ دیا گیا کہ اس داستان کو مصوّر کریں۔ یہ تصویریں سوتی کپڑے پر بنائی گئی ہیں اور ان کا سائز ہے ۲۵ .۲۸ × ۲۲ انچ۔ مغل تصویروں میں یہ سب سے بڑی ہیں۔ جہاں تک اسٹائل کا تعلق ہے تو ایسا لگتا ہے کہ کچھ ایرانی خصوصیات ترک کی گئی ہیں اور کچھ ہندستانی خصوصیات

شامل کی گئی ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ چونکہ کسی ایک ڈھرے پر قائم رہنے کا فریضہ ختم کر دیا گیا تھا۔ اس لیے فنکار خود اپنی ذات اور بیرونی نیچر کے ایک قدم اور قریب آیا۔ اس سلسلے کی جو چند تصویریں بچ رہی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی ترتیب میں کس قدر زندگی اور مہارت موجود ہے۔ یہ تصویریں ایسی پروازِ تخیل کی آئینہ دار ہیں جس نے خود داستانِ امیر حمزہ کو جنم دیا تھا۔ داستان کو مصوّر کرنے میں پندرہ برس لگے۔ اس کے بعد مہابھارت اور راماین پر کام شروع ہوا۔ جہانگیر کا جھکاؤ داستان کے بجائے واقعات کی طرف تھا۔ اس کے زمانے کی شاندار تصویریں وہ ہیں جن میں دربار کے اور شکار کے مناظر ہیں اور خود اس کی اپنی تصویریں ہیں۔ نوازش کے طور پر اُس کی شبیہ کے بہت سے تصویر چے تیار کرا کے تقسیم کیے گئے۔ لیکن اس کے علاوہ ان تصویروں میں جانوروں، پرندوں اور پھولوں کی بھی تصویریں ہیں اور دم توڑتے ہوئے ایک نشے کے عادی عنایت خاں کی تصویر ہے۔ مصوّری سے جو شغف جہانگیر کو تھا وہ اس کے بیٹے شاہ جہاں کو نہیں تھا۔ اس زمانے کی فراوانیٔ دولت کے اظہار کے لیے شبیہ کے گرد بڑے بڑے حاشیے بنائے جانے لگے۔ چونکہ طاقت اور دولت کی فراوانی تھی اس لیے اس کا ردِّ عمل یہ ہوا کہ تصویروں میں دکھایا جانے لگا کہ بادشاہ اور اس کا بیٹا فقیروں اور درویشوں کے تکیے پر موجود ہیں۔ دربار اور سلطنت کی خواتین کی تصویریں بھی بننے لگیں۔ چونکہ یہ تو سوچا بھی نہیں جا سکتا ہے کہ یہ خواتین مردوں کے سامنے بیٹھ کر تصویریں کھنچواتی ہوں گی اس لیے ہمیں فرض کرنا پڑتا ہے کہ عورتوں نے بھی اسے پیشے کے طور پر اختیار کیا ہوگا۔ عشق بازی کے مناظر میں بھی بتدریج اضافہ ہونے لگا اور ان کی اہمیت بڑھنے لگی۔ فنکار وہی بناتا رہا جو اُس کے مُربّی بنواتے رہے، یہاں تک کہ اس کا کوئی سرپرست ہی نہیں رہ گیا۔

دربار کی شان و شوکت کی جو تصویریں بنائی گئیں ان میں سب سے بلند مقام حاصل ہے ابوالحسن کی تصویر جہانگیر کی جشنِ تاجپوشی کو۔ اس سے کچھ ہی کم درجے پر ہے۔ گوردھن کی بنائی ہوئی تصویر "گلاب پاشی" ایسے موضوع رنگوں کے استعمال کا خوب خوب موقع دیتے تھے لیکن ان میں ڈرامائی عنصر نہیں ہے۔ یہ عنصر شکار کے

مناظر میں موجود ہے جہاں فنکار نے اس موقع سے خوب فائدہ اُٹھایا ہے۔ ایک ایسی ہی تصویر ہے جس میں جہانگیر نے ابھی ابھی ایک شیر کا شکار کیا ہے۔ شیر پہلو کے بل گر کر خوفناک طور پر پنجے مار رہا ہے۔ دو شکاری بڑی تعریفی نظروں سے اسے دیکھ رہے ہیں جو دوڑ کر شیر کے پاس پہونچے ہیں اور بادشاہ کو بتا رہے ہیں کہ آپ کی گولی شیر کے کہاں لگی ہے اور خود بادشاہ کو یہ فکر ہے کہ ہر طرف سے نعرۂ تحسین بلند ہو۔ یہ تمام چیزیں اتنی صفائی اور دُرستی سے بنائی گئی ہیں کہ سارا منظر نظروں کے سامنے پھرنے لگتا ہے۔ ایک اور تصویر ہے جس میں کرداروں کے پارٹ اُلٹ دیئے گئے ہیں۔ ایک شیر نے بادشاہ کے ہاتھی پر حملہ کر دیا ہے اور اس کے جسم کو بھنبھوڑ رہا ہے۔ ایک خدمت گار اتنا خوفزدہ ہے کہ اپنا فرض بھول گیا ہے اور ہاتھی کی پشت پر سے کودنے ہی والا ہے، مہاوت ڈر کے مارے دبک گیا ہے کہ کچھ کر ہی نہیں پاتا۔ بادشاہ اسی آن بان کے ساتھ ہودے میں بیٹھا ہے لیکن سخت حیرت زدہ۔ پہلی تصویر میں مرتے ہوئے شیر کو پوری روشنی میں دکھایا گیا ہے جبکہ حملہ آور شیر کو ہلکے ہلکے خطوط میں پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے خوف کے سائے منڈلاتے نظر آتے ہیں۔ دیکھ کر شدید خوف لاحق ہوتا ہے کہ بادشاہ موت کے پنجے سے شاید بچ نہ پائے گا۔[۴۵]

دربار کے مناظر ہی کی طرح بڑے لوگوں، بادشاہوں اور امراء کی تصویریں بھی اس آزادی کے ساتھ نہیں بنائی جا سکتی تھیں جو تخلیقی کام کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے اگر وہ بے جان نہیں تو بھی ان میں ایک تکلف ہے۔ تکنیک میں مہارت تو یقیناً نظر آتی ہے۔ فنکار دکھا سکتا تھا کہ کپڑا کتنا شفاف ہے۔ وہ ایک جوہری کی طرح دستکاری کے نمونے بھی دکھا سکتا تھا لیکن یہ ہمت کیسے کرتا کہ جس کی تصویر بنا رہا ہے اس کے نقوش میں اس کے کردار کی جھلک بھی دکھا دے۔ اسی لیے اِن پورٹریٹ کو اسٹل لائف کے خانے میں رکھنا ہی مناسب ہے۔ لیکن کچھ ایسے خاکے اور تصویریں بھی ہیں جہاں فنکار تصویر کھنچوانے والے کی طاقت اور دولت سے مرعوب نہیں ہے۔ یہاں فنکار غیر معمولی رنگارنگی اور درستی کے ساتھ کردار کے اندر جھانکتا ہوا نظر آتا ہے۔ ابتدائی تصویروں میں بغداد کے والی امیر شیخ حسن نویان کا ایک خاکہ ہے[۴۶] یہ ایک بوڑھا شخص ہے جو اپنی عمر سے کچھ

ہی کم عمر کے گھوڑے پر سوار ہے۔ چہرہ ایسا ہے جیسے ٹوٹی ہوئی سلطنت۔ ساتھ میں ایک خدمت گار ہے جو باز لیے ہوئے ہے۔ یہ اس افلاس اور تنگدستی کو اور بھی نمایاں کرتا ہے۔ پس منظر کے لیے جو پہاڑیاں دکھائی گئی ہیں وہ بھی ایسا لگتا ہے کہ عمر کی وجہ سے یا شرم کی وجہ سے بکھری جا رہی ہیں۔ نادر الزماں کی ایک تصویر ہے بوڑھا حاجی۔ یہاں زندگی کے ایک دوسرے پہلو سے ایک کردار کو پیش کیا گیا ہے۔ حاجی کے بارے میں سمجھا یہی جاتا ہے کہ اس نے سارے گناہوں سے توبہ کر لی، کعبہ کا طواف کرنے، قربانی پیش کرنے اور دوسرے مناسک ادا کرنے کے بعد اب وہ پاک صاف ہو گیا۔ لیکن سیکڑوں سال سے ایسے قصے اور لطیفے مشہور ہیں جن میں حاجی اپنے آپ کو تمام گناہوں اور الزام سے بری سمجھتا ہے اور حج کرنے سے پورا فائدہ اٹھانا چاہتا ہے۔ نادر الزماں کے اس بوڑھے حاجی کی کمر جھک چکی ہے، منہ میں دانت بھی نہیں ہیں۔ وہ مکاری عیاری اور لالچ کا مجسمہ نظر آتا ہے۔ ایک اور تصویر ہے جس میں ایک شخص بیٹھا ہوا لکھ رہا ہے؎ یہاں ایک عالم کے تکبر اور جھنجھلاہٹ پر صاف صاف چوٹ کی گئی ہے۔ جہانگیر کے ایک خدمت گارِ خاص عنائت خاں کی عالمِ نزع کی تصویر اس عہد پر ایک دوسرے قسم کا تبصرہ ہے حالانکہ خود بادشاہ کے حکم پر یہ بہت جلدی میں بنائی گئی ہے۔ اس بھیانک حکم کی بجا آوری میں فنکار نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ بے رونق آنکھیں اور نحیف و نزار جسم صاف غمازی کر رہے ہیں کہ افیم اپنا کام کر چکی ہے؎۔ دوسری طرف ایک تصویر تان سین کی ہے جو پہلی بار اکبر کے دربار میں گا رہا ہے۔ تان سین اپنے فن کی مہارت کی بدولت تب تک شہرت کی انتہا کو پہونچ چکا تھا۔ اس تصویر کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ تان سین کے انداز میں ایک اشتیاق ہے، اس کے بشرے سے بے پایاں مسرت کا احساس ہوتا ہے، اس کے اور اس ساز کے درمیان جسے وہ چھیڑنے جا رہا ہے، ایک رشتہ ہے جس سے اس سنگیت کا اندازہ ہوتا ہے جو اس شخص کے رگ و ریشے میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ ایک اور تصویر ہے کہ علماء بحث میں مصروف ہیں؎ شبیہ نگاری کی یہ ایک بہترین مثال تو ہے ہی لیکن اس کے علاوہ علماء کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ انھیں علم کا نور حاصل ہے اور ان میں وہ سنجیدگی اور عظمت ہے جو اس میدان میں ہونا ہی

چاہیے۔ ایک دوسری تصویر ہے جس میں درویشوں کو عالمِ جذب میں رقص کرتے دکھایا گیا ہے۔ ایک نقاد نے اس تصویر کی تعریف میں لکھا ہے کہ درویشوں کے منظر کے نیچے ہندستانی صوفیوں کا ایک گروہ جو گویا ایک حاشیے کی شکل میں بیٹھا ہے غیر معمولی حسن کا حامل ہے۔[۱۱] ایک تصویر شاہ جہاں کی ہے کہ اس کی تمام شان و شوکت اس سے چھین لی گئی ہے اور وہ ایک صوفی کے سامنے ایک چٹائی پر سر جھکائے بیٹھا ہوا ہے۔[۱۲] یہ درویشوں کی اس بے پایاں مسرت کا بالکل تضاد ہے اور ان موضوعات پر سب سے اچھی اور سب سے مکمل تصویر ہے جسے محسوس کر کے بنایا گیا ہے۔ یہ ایک محبت آمیز ٹھہراؤ میں نہائی ہوئی، معلوم ہوتی ہے۔

پھولوں، پرندوں اور جانوروں کے متعلق تصویروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ نیچر سے کتنا جذباتی لگاؤ تھا۔ منصور کو پرندوں کی تصویر کشی میں مہارت حاصل تھی۔ اس کی تصویریں: بوقلموں، باز اور کبک، حقیقت پسندانہ ہیں لیکن اس کے باوجود یہ تصویریں حیرت انگیز وضاحت کے ساتھ پرندوں کی اپنی اندرونی خصوصیات کو پیش کرتی ہیں۔[۱۳] اونٹوں کی لڑائی کی بھی ایک تصویر ہے۔ اس میں جنون و وحشت کا بھی اظہار ہے اور ان جانوروں کے مضحکہ خیز بے ہنگم پن کا بھی جب وہ اپنی عام معصومیت اور انکساری کو ترک کر دیتے ہیں۔[۱۴] اس کے بالکل برعکس ایک تصویر ابوالحسن کی ہے جس میں بیلوں کی ایک جوڑی ایک گاڑی کو کھینچ رہی ہے۔ جانور بہت چاق و چوبند اور چوکس ہیں جیسے کسی چیز کا جشن منا رہے ہوں جو ان کے خوبصورت بدن سے پھوٹی پڑ رہی ہے۔ گاڑی چھوٹی سی ہے لیکن بہت ہی سجی سجائی اور لگتا ہے حرکت کر رہی ہے اور بیلوں کے اس جذبے کے ساتھ نکلتی ہے جو اُسے کھینچ رہے ہیں۔[۱۵] تصویر کی پوری ترتیب میں کسی پُرمسرت گیت کی کھنک اور لے ہے۔

۳

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ کس طرح تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں ہندستانی مسلمانوں میں موسیقی کا ذوق پیدا ہوا اور انھوں نے علمی طور پر ہندستانی موسیقی کا مطالعہ شروع کیا۔ زبان ہی کی طرح انھوں نے موسیقی کے ذریعہ اپنے اظہارِ ذات کی کوشش کی اور اس مقصد کے لیے ضروری اضافے

اور تبدیلیاں کیں۔ ہندستانی موسیقی بہت ہی ترقی یافتہ فن تھا لیکن وہ ایسے قاعدوں کا پابند تھا جس سے لچک غائب ہو گئی تھی۔ موسیقار ایسی ایجادیں نہیں کر سکتا تھا جنھیں وہ اپنی کہہ سکے اور لوگوں سے منوا سکے کہ اس فن کو میری یہ اوریجنل دین ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے کچھ ایسا ہوا کہ بہت سے مسلمان حکمراں نہ صرف موسیقی کے دلدادہ تھے بلکہ انھوں نے اس کا علمی مطالعہ بھی کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے استاد یا کلاونت نئے راگ بنانے لگے۔ قاعدے قانون کے اندر ہی پھیلاؤ کی کوشش تھی لیکن جنھیں قبول کا شرف بھی حاصل ہوا کہ وہ خوشگوار بھی تھے اور قاعدے کے اندر بھی۔ امیر خسرو غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہندستانی موسیقی میں وہ عنصر داخل کیا جسے ہم اسلامی عنصر کہہ سکتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ سے لے میں تبدیلی آئی اور وہ جذبات کے فطری بہاؤ کے قریب آ گئی۔ پہلے آواز کے بندھے بندھائے اتار چڑھاؤ کی تجریدی تکمیل ایک آدرش تھی۔ اب اس کی جگہ خالص ذاتی جذباتی عنصر نے لے لی۔ مختلف راگوں کو بنانے کے طریقے کو نام دیا گیا اور ہر ایک کی تعلیم استاد سے ساگرد کو حاصل ہونے لگی بالکل اسی انداز میں جیسے شیخ اپنے چہیتے مریدوں کو دل سے تعلیم دیتے تھے۔ یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ جس طرح صوفیہ چلّہ کھینچتے تھے۔ اسی طرح ہندستانی مسلمانوں میں موسیقی کے استاد چالیس دن کا چلّہ کھینچ کر پورا وقت ریاض میں گزارتے تھے۔

ہندستانی ذہن اساطیری کردار پیدا کرنے میں بہت ماہر ہے۔ چنانچہ اس نے موسیقی کی تمام تر خصوصیات امیر خسرو اور میاں تان سین میں جمع کر دیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ امیر خسرو کو خیال گائکی کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ یہی وہ گائکی ہے جسے اٹھارویں صدی میں محمد شاہ کے دربار کے دو گویوں ادارنگ اور سدارنگ نے نقطۂ عروج پر پہونچا دیا۔ آج بھی یہی سب سے پسندیدہ گائکی ہے۔ اس طرز کے بڑے بڑے استاد مسلمان رہے ہیں اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ موسیقی کے ارتقا میں ان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ میاں تان سین گوالیار کے ایک گائک تھے جنھیں اکبر اپنے دربار میں لے آیا۔ جیسا کہ ان کے متعلق عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بہت ممکن ہے وہ ویسے ہی عظیم الشان صلاحیتوں کے حامل رہے ہوں لیکن آئین اکبری میں کہا گیا

ہے کہ ' دربار میں بے شمار موسیقار ہیں' جن میں ہندو، ایرانی، تورانی، کشمیری اور مرد عورتیں شامل ہیں۔ درباری موسیقاروں کو سات حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے ذمّہ ہفتے کا ایک دن ہے۔ جب ظلِ الٰہی حکم دیتے ہیں تو یہ لوگ اپنے نغمکی شراب بہانے لگتے ہیں، کچھ کا نشہ دو بالا کر دیتے ہیں اور کچھ کو ہوش میں لے آتے ہیں؛ جب سرپرست خود اس فن سے بخوبی واقف ہوں اور اِن سرپرستوں کو محظوظ کرنے کے لیے کسی قسم کے مذہبی تعصب کے بغیر اتنے بہت سے موسیقار فن کا مظاہرہ کرتے ہوں تو ظاہر تھا کہ موسیقی کے ماہروں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے گا اور ان کا فن خوب سے خوب تر ہوتا جائے گا۔ میاں تان سین کے بیٹے بلاس خاں کے داماد لعل خاں شاہ جہاں کے دربار کے مشہور گوّیئے تھے۔ اور اُن کے علاوہ بھی موسیقار تھے جنھیں انعام واکرام اور خطابات سے نوازا گیا تھا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ جب اورنگ زیب نے اس فن کے سیکھنے پر پابندی عائد کی تو موسیقی پر اس کا کیا اثر ہوا لیکن ہم اتنا تو یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ بہت ہی تھوڑے لوگ تھے جو بادشاہ کے اس تعصب میں شریک تھے۔ اورنگ زیب ہی کا زمانہ تھا جب ۶-۱۶۶۵ء میں راگ درپن لکھی گئی اور مرقعِ دلّی کو پڑھیے تو آپ کو اس بات کی بہت شہادت مل جائے گی کہ اس زمانے میں موسیقی کا بول بالا تھا۔ اگر کسی کو مہذب ہونے کا دعوہ تھا تو اس سے توقع کی جاتی تھی وہ گانا بجانا سمجھتا ہوگا اور اس کی قدر کرتا ہوگا اور اس میں سے کسی چیز میں ماہر بھی ہو تو کیا کہنا۔

۴

مغلیہ دور کے ہندستانی دستکاری کے نمونے آج دنیا کے بہت سے میوزم میں موجود ہیں اور اپنی ایک بے مثل جمالیاتی خصوصیت کی وجہ سے دور سے پہچانی جاتی ہیں۔ اس جمالیاتی خصوصیت کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ترکی اور فارسی مذاق کو ہندستانی تکنیک کے ساتھ پیوند کیا گیا تھا اور اصرار تھا نفاست پر۔ ترکی اور فارسی مذاق کا مطلب تھا کچھ صورتوں نمونوں اور ساز و سامان کا زیادہ پسند ہونا نہ رہ گیا نفاست پر اصرار تو یہ ایک خصوصیت تھی جو ہمیں دوسرے فنون میں بھی نظر آتی ہے۔

چونکہ مسلمانوں کا پس منظر شہری تھا اور ساسانیوں کے عہد میں ایران کو بڑی شان و شوکت حاصل تھی اور عباسیوں کے زمانے میں بغداد کو۔ اس لیے ان کے مطالبے بھی اسی کے مطابق خاص قسم کے تھے۔ رہ گئی ہندستانی تکنیک تو اس میں تبدیلی شاذ و نادر کی گئی اور بہتر بنانے کی کوشش بھی نہیں ہوئی۔ مختلف پیشوں کی ٹکنیکل اصطلاحوں کا مطالعہ کیجیے تو پتہ چلے گا کہ ان میں سے کم ہی ہیں جو باہر سے آئے لیکن جو چیزیں تیار کی گئیں ان میں سے زیادہ تر کے نام عربی، فارسی اور ترکی ہیں یا یہ نام بھی ان کے ساتھ ساتھ ہیں۔ سوتی کپڑوں کے اوزاروں کے نام، کام کے سلسلوں کے نام اور خود کپڑوں کے نام سب ہندی ہیں۔ ریشم کی صنعت میں اوزاروں اور کام کے سلسلوں کے زیادہ تر نام ہندی ہیں۔ لیکن بنائی جانے والی چیزوں کے نام عربی یا فارسی ہیں۔ اونی کپڑوں اور اون اور ریشم کے ملواں کپڑوں — کمبل، شال، مختلف قسم کے کپڑے — ان کے نام غیر ہندستانی ہیں۔ سوت سے بُنے ہوئے قالینوں کے نام ہندستانی ہیں۔ یہ عام طور پر چھوٹے سائز کے ہوتے ہیں اور عام طور پر گدی کے طور پر استعمال ہوتے تھے، یا لیٹنے کے کام آتے تھے۔ اون اور ریشم کے قالینوں کے نام ترکی ہیں اور ایرانی۔

چونکہ ہندو تانبے کے برتن استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے اور جس برتن میں ٹونٹی ہو اس کے خلاف تھے اس لیے دھات کے کام میں جہاں تک شکلوں اور کاموں کا تعلق ہے مسلمانوں نے بہت کچھ دیا۔ ہر قسم کے سلاپچی اور ٹونٹی دار برتن مسلمانوں کی ایجاد ہیں۔ ہر طرح کے اگالدان بھی انھیں کی ایجاد ہیں۔ شمالی ہندستان میں بکس کے لیے عام طور پر عربی نام صندوق استعمال ہوتا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے آنے سے پہلے بکس کا استعمال یہاں زیادہ نہیں تھا۔ زیورات میں زیادہ تر نام ہندستانی ہیں یا ہندستانی نام کا ترجمہ ہیں یا ان کی بدلی ہوئی شکل ہیں۔ مسلمانوں کے آنے اور یہاں بس جانے سے پہلے سلے ہوئے کپڑے یا تو بہت کم پہنے جاتے تھے یا پہنے ہی نہیں جاتے تھے۔[11] اس لیے سلے ہوئے کپڑوں میں زیادہ تر نام مسلمانوں کی ایجا ہیں۔ سلی ہوئی ٹوپیاں اور چمڑے کی چیزیں بھی مسلمانوں سے شروع ہوئیں۔ اس طرح مذاق تکنیک اور اشکال بڑے پیمانے پر ایک دوسرے میں ضم ہوتی رہیں۔ اس موضوع پر جتنی گہرائی سے

مطالعہ کیا جائے اتنی ہی وضاحت کے ساتھ یہ بات واضح ہوتی جائے گی کہ مسلمانوں نے صنعت وحرفت کو کس طرح مالامال کیا۔

سب سے نمایاں تبدیلی یہ تھی کہ مانگ میں زبردست اضافہ ہو رہا تھا، مختلف استعمال کے لیے مصنوعات کا مطالبہ بڑھ رہا تھا مسلمانوں کا مذہب اور ان کا کلچر ذخیرہ اندوزی کے خلاف تھا جس کا نتیجہ نکلا نمائش، استعمال اور لازمی طور پر فضول خرچی کی طرف ایسا جھکاؤ جس کا مقابلہ کرنا مشکل تھا مسلمان عورتیں پیر میں سونے کے زیور پہننے لگیں جبکہ ہندو عورتوں میں اس کا رواج نہیں تھا مسلمان سونے اور چاندی کے برتن استعمال کرتے تھے اور کھانے کی چیزوں پر سونے اور چاندی کے ورق سجاوٹ کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اس کے معنی یہ تھے کہ قیمتی دھات کی اچھی خاصی مقدار کھانے کے طور پر استعمال کر لیتے تھے۔ ہندو عقائد اور سماجی رواج کچھ ایسے تھے کہ کھانا پکانے کے برتن اور پلیٹیں اور پیالے کم ہوں تاکہ انھیں رسم و رواج کے مطابق اور اصل میں بھی صاف رکھا جا سکے۔ مسلم کلچر ایسا تھا کہ بڑی بڑی دیگیں اور طباق بنانا ضروری ہو گیا کیونکہ مہمانوں کی خاطر تواضع ایک سماجی فریضہ تھی۔ تقریباً ہر شہر میں ایسے مطبخ تھے جہاں کھانا پکا کر غریبوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ ڈبوں میں بند کرنے کا رواج بھی مسلمانوں نے شروع کیا اور تانبے کے بہت سے ایسے برتن تھے جنھیں زہر کے خطرے کے بغیر استعمال کیا جا سکتا تھا چینی کی طشتریاں اور چمچے بہت پہلے بننا شروع ہو چکے تھے اور غریب مقامی مٹی کی بنی ہوئی ہانڈیاں طشتریاں اور آبخورے استعمال کرتے تھے۔ بہت غریب مسلمان بھی پتّے پر نہیں کھاتے تھے۔ ہندوؤں میں خاص طور پر جنوب میں یہ طریقہ اب بھی رائج ہے۔

سنگار کی چیزیں۔ سنگاردان، عطردان، زیور کے ڈبے سونے چاندی، تانبے، ہاتھی دانت، صندل اور دوسری خوشبودار لکڑیوں سے بنائے جاتے تھے۔ پاندان اور خاص دان کتنا بڑا ہو اور کس شکل کا ہو یہ عورتوں کی اپنی اپنی پسند ہوتی تھی۔ صنعتی انقلاب نے جو اس دور کے خاتمے کے قریب آیا ہندستانی گھروں میں استعمال ہونے والی مصنوعات میں اضافہ نہیں کیا بلکہ اُن میں کمی کی۔

1. Percy Brown, P 96.
2. Ibid, P 101.
3. Robert Skelton, The Nimat Nama : a landmark in Malwa Painting. *Marg* Vol. XII, No. 3, June 1959.
4. Percy Brown, Indian Painting under the Mughals, Oxford Clarendon Press, 1924, PP 180-84.
5. Ibid, P 132 and 134
6. Ibid, P 56
7. Ibid, P 82
8. Ibid, P 139
9. Ibid, P 138
10. Ibid, P 154
11. Ibid, P 142 and 177
12. Lawrence Binyon, Court Painters of the Great Mughals, O.U.P., 1921, P 61.
13. Ibid, P 61.
14. Percy Brown op cit PP 145 and 146
15. W.E. Gladstone, Solomon, Essays in Mughal Art, O.U.P., 1932, P 63

16. N.C. Mehta, Studies in Indian Painting, Taraporevala Bombay, 1926, P 64.

17. Abul Fadl, Ayeena-e-Akbari, Blochmann's translation, P 681.

۱۸۔ یہ رائے محمد ظفر الرحمن کی کتاب 'اصطلاحات پیشہ وراں' پر مبنی ہے جسے پانچ جلدوں میں انجمن ترقی اردو دہلی نے ۱۹۴۰ء میں شائع کیا۔ لیکن اس سوال پر زیادہ گہرائی سے مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔

۱۹۔ اسلام سے قبل کے کچھ مجسموں، تصویروں اور سکّوں پر سِلے کپڑے پہنے ہوئے لوگوں کی شبیہیں ہیں لیکن ان سے کہیں زیادہ بڑی تعداد ان کی ہے جو بے سِلا کپڑا جسم پر لپیٹے ہوئے ہیں۔ مسلمانوں سے قبل جو ادب ہے اس سے بھی بات واضح نہیں ہوتی۔ غالباً اس پر دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ مسلمانوں کے ہندستان میں بسنے سے قبل عام طور پر سِلے ہوئے کپڑے نہیں پہنے جاتے تھے۔ مندر میں پوجا کے وقت تو پنڈت آج بھی سِلے ہوئے کپڑے نہیں پہنتے کیونکہ مدّت سے یہ چیز منع ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں پر واجب ہے کہ نماز پڑھتے وقت سر، سینہ اور پشت، بازوؤں کا بالائی حصّہ اور ٹخنوں تک پیر کپڑے سے چھپائے رکھیں۔

باب سترہ

معاشرتی زندگی

پچھلے باب میں ہم نے ۱۳۵۰ء کو اپنے مشاہدے کا سال مقرر کر کے ہندستانی مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کا مطالعہ کیا۔ دہلی سلطنت کوئی ڈیڑھ سو برس تک قائم رہی۔ صدی کے اخیر اخیر تک سلطنت چھوٹی چھوٹی صوبائی بادشاہتوں میں تقسیم ہو گئی اور ۹۹-۱۳۹۸ء میں تیمور نے دہلی کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ اس تباہی سے کچھ پہلے اور اس کے بعد لوگ بڑی تعداد میں دہلی چھوڑ گئے اور دہلی کی حالت ایک معمولی صوبائی شہر کی سی ہو گئی۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کلچر پھیل گیا۔ دہلی کا جو نقصان ہوا وہ دوسری شکل میں تقریباً پورا ہو گیا۔ جانشین ریاستوں کی راجدھانیوں اور شہروں کو اس نے مالا مال کیا۔ یہ ریاستیں کوئی ڈیڑھ سو سال تک ہندستانی زندگی میں غالب عنصر رہیں۔ اب معاشرتی حالات کیا تھے اس کا مشاہدہ کرنے کے لیے دوسرا مناسب نقطۂ مشاہدہ ۱۶۰۰ء کا سال معلوم ہوتا ہے کہ اس سال اکبر کو بادشاہت کرتے ہوئے کوئی چوالیس سال گزر چکے تھے۔ ۱۷۵۰ء تک مغلیہ سلطنت بھی زوال پذیر تھی اور سیاسی نظام مکمل طور پر پاش پاش ہو چکا تھا۔ اس عہد میں معاشرتی زندگی کے آخری مشاہدے کے لیے آئندہ ہم یہی وقت اختیار کریں گے۔

ایک معنی میں دیکھا جائے تو ۱۳۵۰ء اور ۱۶۰۰ء کے درمیان زندگی اور فکر کے بنیادی سانچے میں اصولاً کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ کلیہ کے طور پر دیکھیے تو یہ ناگزیر بھی تھا کیونکہ شریعت کا جو سانچہ تیار کیا گیا تھا اس کے بارے میں خیال تھا کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں مہدوی تحریک ایک

دعوت تھی کہ زیادہ سختی سے شریعت کے اعلیٰ اصولوں کے عین مطابق اور مثبت طور پر زندگی گزاری جائے۔ نتیجے میں کوئی عام اصلاح تو عمل میں آئی نہیں البتہ ایک فرقہ قائم ہو گیا لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلا کہ لوگوں کا ذہن جس طرف جا رہا ہے اس میں سے ایک سمت یہ بھی ہے۔ یہ بات بھی صاف تھی کہ جو چیز اپنے آپ ہو رہی تھی یہ تحریک اس کے خلاف ایک ردّ عمل تھی۔ یعنی جو نفاست پسندی اور تکلفات پیدا ہوئے تھے، جس طرح ساری فکر اور وسائل اس بات پر مرکوز تھے کہ زیادہ آرام دہ زندگی اور جمالیاتی تسکین حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہ تحریک اس کا ردّ عمل تھی۔ معاشرتی زندگی کسی قسم کے ذہنی یا اخلاقی کنٹرول یا سمت کے بغیر خود اپنے مضمر رجحانات کے مطابق آگے بڑھتی رہی۔ فی الحال اس صورت حال کو ہم چند لفظوں میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ سابقہ دور کی تمام خوبیاں اور خامیاں تو باقی ہیں لیکن ان میں سے بہتوں پر دولت، نفاست اور ترکِ سادگی کی تہہ جم گئی۔

پہلے ہی کی طرح دربار اور درباریوں کا اثر بہت تھا۔ سلطنت کے زمانے میں حکمراں سے یہ توقع تو کی ہی جاتی تھی کہ اس میں بہت سی خوبیاں ہوں گی لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی توقع کی جاتی تھی کہ وہ انصاف کے معاملے میں انتہائی سختی برتے گا اور موت کی سزا دینے کا اُسے جو اختیار تھا اسے چھپانے کی کوشش نہیں کرے گا۔ اب ہم جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں اس میں ریشہ دوانیاں تھیں، سازشیں تھیں اور بغاوتیں تھیں۔ ان کی سزا بھی ملتی تھی اور کبھی کبھی تو جن پر شبہ ہوتا تھا اور جو مجرم ہوتے تھے ان کے ساتھ خاصا بے رحمی کا سلوک روا رکھا جاتا تھا۔ لیکن جب چھوٹی چھوٹی بادشاہتیں قائم ہوئیں جن کے وسائل محدود تھے تو حکمراں کی تصویر سے اس کا دہشت ناک پہلو بڑی حد تک ختم ہو گیا۔ منگولوں کے حملوں سے جو عدم تحفظ کا احساس پیدا ہوا تھا وہ بھی ختم ہو چکا تھا۔ نظریاتی اعتبار سے نہ سہی لیکن عملاً بڑے اور چھوٹے جرائم کے درمیان فرق کیا جانے لگا۔ اور سمجھا جانے لگا کہ بڑی سی بڑی سزا دینا کوئی عاقلانہ پالیسی نہیں ہے۔ اس دور کی کچھ مدّت تک چونکہ ریاستوں کا سائز کم ہو گیا تھا اس لیے حکمراں اپنے

عوام سے نہ چھپے رہ سکتے تھے نہ اُن سے دور۔ امراء کے توڑ کے لیے عوام کی تائید حاصل کرنا ان کے لیے ضروری نہیں تھا جیسا کہ اسی عہد کے یورپی بادشاہوں نے کیا تھا لیکن انھوں نے عوام کی وفاداری حاصل ضرور کی کیونکہ صرف حکمراں ہی نظم و نسق کو اور اس کے افسروں کو کنٹرول کر سکتے تھے اور ناانصافیوں کو روک سکتے یا اُن کا مداوا کر سکتے تھے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ کشمیر کے زین العابدین (۱۴۲۰ء تا ۱۴۷۰ء) اور گجرات کے محمود بیگھرا (۱۴۵۸ء تا ۱۵۱۱ء) جیسے بادشاہوں کی شہرت خود اُن کی سلطنتوں کے باہر پھیلی یا نہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خود ان کی سلطنتوں کے اندر یہ دونوں مشہور بھی تھے اور مقبول بھی۔ لودی (۱۴۵۱ء تا ۱۵۲۶ء) پٹھان تھے جن میں قبائلی آزادی اور جمہوریت کا جذبہ ابھی تازہ تھا۔ بدقسمتی کی بات یہ ہوئی کہ سیاسی زندگی کو جمہوری خطوط پر ڈھالنے کے بجائے پٹھان قبائلی سرداروں نے اپنے عمل سے ظاہر کر دیا کہ بادشاہ کے سامنے صرف دو ہی راستے ہیں کہ یا تو وہ مطلق العنان بن جائے یا عضوِ معطل۔ شیر شاہ کو ایک مثالی پٹھان حکمراں کہا جا سکتا ہے جبکہ اکبر نے حکمراں کی خوبیوں میں کچھ بہت ہی قابلِ تعریف اضافے کر کے ایک نظیر قائم کر دی ــ یعنی غلطی کرنے والے اور شکست خوردہ کے ساتھ فیاضی کا سلوک۔ اس نے اسی پر بس نہیں کیا۔ اکبر نے اپنے افسروں اور مشیروں کے ساتھ تعلقات میں ذاتی شفقت اور احترام کا عنصر بھی شامل کر دیا۔ وہ اُن کے ساتھ بہت بے تکلفی سے پیش آتا تھا۔ انھیں اپنے خوف اور صدموں، اپنی امیدوں اور حوصلوں، اپنے سنجیدہ کاموں اور اپنی تفریح سب میں شریک ہونے کی دعوت دیتا تھا۔ اکبر اور بیربل کے درمیان لطیفے لوگوں میں بہت مقبول ہیں حالانکہ ان میں سے شاید ہی کسی کو سچی تاریخ کی سند دی جا سکے۔ لیکن ایسے دلچسپ تاریخی واقعات بھی ہیں جو کہانیوں کے مقابلے میں دربار کی نئی فضا کی زیادہ سچی عکاسی کرتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ ایک دن غروبِ آفتاب سے پہلے حضرت عرش آشیانی (یعنی بادشاہ اکبر) فتح پور سیکری کے حوض کے کنارے ہوا خوری کر رہے تھے۔ وہ امراء کے جرگے کے اجلاس سے اٹھ کر آ گئے تھے اور شہباز خاں کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر حوض کی طرف جا رہے تھے۔ شہباز خاں بار بار آفتاب کی طرف دیکھتے جاتے تھے

کہیں نمازِ عصر کا وقت نہ نکل جائے۔ اس تمام وقت شہنشاہ اپنے شاہانہ لطف وکرم کے ساتھ محوِ گفتگو تھے ... حکیم ابوالفتح اور حکیم علی (جو اجلاس میں شریک تھے اور اب دور سے دیکھ رہے تھے) آپس میں کہنے لگے "اگر شہباز خاں نماز قضا نہیں کرتے تو ہم لوگ اُن کے مُرید ہو جائیں گے کیونکہ اس طرح پتہ چل جائے گا کہ وہ واقعی پابندِ شرع آدمی ہیں۔ لیکن اگر وہ پھولے نہیں سمائے کہ اعلیٰ حضرت نے انھیں اپنی مہربانی سے نوازا ہے اور اس لیے اپنی نماز قضا کر دی تو ثابت کر دیں گے کہ وہ نرے مذہبی نقال ہیں اور ہم لوگ اُن سے بات چیت بند کر دیں گے۔" ہوا یوں کہ جب شہباز خاں نے دیکھا کہ نماز کا وقت گزرا جا رہا ہے تو انھوں نے بڑی عاجزی سے یہ بات بادشاہ کے گوش گزار کی۔ بادشاہ نے فرمایا "گزر جانے دو، مجھے تنہا مت چھوڑو۔" لیکن شہباز خاں نے اپنا ہاتھ چھڑایا، اپنا دوپٹہ زمین پر بچھایا اور تمام خضوع وخشوع کے ساتھ نماز میں مصروف ہو گئے۔ اپنی عادت کے مطابق نماز ادا کرنے کے بعد وہ قبلے کی طرف منہ کر کے بیٹھ گئے اور تسبیح پڑھنے لگے۔ بادشاہ انھیں ٹہوکے دیتے رہے کہ اب بس کرو لیکن وہ عبادت میں اسی طرح مصروف رہے۔ جو لوگ آس پاس کھڑے تھے اُن کو مخاطب کر کے حکیم ابوالفتح نے کہا "اس شخص نے اپنی خدا پرستی کا ثبوت دے دیا۔ اب اُسے پریشان کیا جا رہا ہے۔ چلو ہم لوگ چل کر اس کی مدد کریں۔" وہ دوسرے امرا کے ساتھ آگے آئے اور عرض کیا "اے مرجعِ نظرِ خدا آپ کو سلامت رکھے آپ کی نظرِ عنایت صرف ایک شخص پر مرکوز رہے یہ بات انصاف سے بعید ہے۔ آپ کے دوسرے غلام آپ کے التفاتِ شاہانہ کے منتظر ہیں۔" بادشاہ شہباز خاں کو چھوڑ کر دوسرے امرا سے مخاطب ہو گئے ؛[له]

اکبر کی شخصیت ایک چھتنار درخت جیسی تھی جس کے سایہ میں یہ بات چھپ سی گئی تھی کہ ریاست کے اعلیٰ ترین عہدیدار جو زیادہ تر شادی کے رشتوں کے ذریعہ شاہی خاندان سے وابستہ تھے اسی ٹھاٹ باٹ سے رہتے تھے جیسے خود بادشاہ رہتا تھا۔ اکبر اور جہانگیر کے زمانے کی ایک شخصیت ایسی تھی جس نے دریا دِلی اور فیاضی کی مثال قائم کر دی ــــ مرزا عبدالرحیم خانخاناں۔ وہ

بیرم خاں کا بیٹا تھا جو اکبر کے اتالیق بھی رہ چکے تھے اور کچھ مدّت تک انتہائی طاقتور وکیلِ سلطنت بھی۔ اُس کی والدہ حسن خاں میواتی کی بیٹی تھیں۔ اِس طرح وہ آدھا مغل تھا اور اگر یہ سچ ہے کہ میواتی راجپوت ہیں تو آدھا راجپوت تھا۔ ۱۵۶۰ء میں جب بیرم خاں حج کے لیے عازم مکّہ تھے تو گجرات میں پٹن کے مقام پر قتل کر دیئے گئے۔ عبدالرحیم کی عمر اُس وقت چار برس کی تھی۔ اسے بڑی مشکل سے بچا لیا گیا۔ اکبر کو جب اس حادثے کی خبر ہوئی تو اسے بہت صدمہ ہوا۔ اور حکم دیا کہ عبدالرحیم کو اور بیرم خاں کے اہلِ حرم کو دربار میں لایا جائے۔ عبدالرحیم کی تعلیم و تربیت خود اس نے اپنے ہاتھ میں لی اور لڑکے کی صلاحیتوں کو پوری طرح پھولنے پھلنے کا موقع دیا گیا۔ اپنی محل شناسی، اپنے آداب و اطوار، اپنی ادبی صلاحیتوں اور اپنی دنیاوی فہم و فراست کی وجہ سے وہ جلدی ہی نظروں میں چڑھ گیا۔ اب اس کے اعزاز و اکرام میں اضافہ ہونے لگا اور اسے پہلا بڑا کام یہ دیا گیا کہ جا کر گجرات کی بغاوت کو دباؤ اور امن و امان قائم کرو۔ یہ کام اس نے ۱۵۸۴ء میں انجام دیا۔ اس سے کچھ ہی عرصہ پہلے اسے اکبر کے جانشین شاہزادہ سلیم کا اتالیق مقرّر کیا گیا تھا۔ گجرات کی کامیابی کے بعد اسے خانخاناں کا خطاب بخشا گیا۔ ۱۵۸۹ء میں اسے سندھ بھیجا گیا کہ وہاں کی بغاوت فرو کرے۔ یہاں بھی اسے کامیابی نصیب ہوئی۔ اس کے بعد اسے دکن بھیجا گیا جہاں نئے علاقے مملکت میں شامل کیے جا رہے تھے۔ یہاں اس نے تیس سال سے زیادہ مدّت گزاری۔ آخری زمانے میں جب جہانگیر اور اس کے بیٹے خرّم کے درمیان ہوئی تو خانخاناں اور دوسرے بہت سے امراء بڑی اُلجھن میں گرفتار ہو گئے۔ خانخاناں کو اس کے خطاب سے محروم کر دیا گیا اور کچھ عرصے تک اس کی حرکات پر نگرانی بھی قائم رہی لیکن بالآخر وہ جہانگیر کا اعتماد پھر سے حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ مہابت خاں کے خلاف جو فوج روانہ ہونے والی تھی اس کی کمان اس کے سپرد کی گئی۔ مہابت خاں اس کا انتہائی سخت اور انتہائی کامیاب حریف تھا۔ لیکن کمان سنبھالنے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو گیا۔

خانخاناں کی فیاضی کے متعلق بڑی حیرت ناک روایتیں مشہور ہیں جن کی

تاریخ سے بھی توثیق ہوتی ہے۔ دولت کی اس کے پاس کوئی انتہا نہ تھی۔ وہ اس دریا دلی اور عمدگی سے تحائف تقسیم کرتا تھا کہ بادشاہوں کو بھی رشک آئے۔ گجرات میں اپنی آخری فتح کے بعد اس کے پاس جو کچھ بھی تھا سب لٹا دیا۔ بس رہ گئے تو ہاتھی۔ تب ایک سپاہی اُس کی خدمت میں حاضر ہوا اور شکایت کی کہ میں بالکل محروم رہ گیا ہوں۔ خانخاناں کے پاس اس وقت کچھ بھی نہیں بچا تھا چنانچہ اس نے اپنا نقشین قلمدان اسے دے دیا۔ دکن میں کئی خطرناک مہموں کو سر کرنے کے بعد وہ میدانِ جنگ میں ناچنے لگا اور اس کے پاس جو کچھ بھی تھا وہ سب اپنے سپاہیوں میں تقسیم کر دیا۔ جب روانہ ہونے کے لیے اس کا خیمہ اکھاڑا گیا ہے تو پتہ چلا کہ اُس کے پاس صرف اتنا رہ گیا ہے جو دو اونٹوں پر آ گیا۔ بعد میں اکبر نے خانخاناں کی بیٹی جاناں بیگم سے دریافت کیا کہ اس وقت کیا کچھ دے ڈالا گیا تھا تو اس نے جواب دیا کہ اس وقت میرے والد کے پاس پچھتر لاکھ روپیہ نقد کی صورت میں تھے۔ افراد کو اور خاص طور پہ شاعروں کو تحائف دینے میں بھی خانخاناں اسی فیاضی کا مظاہرہ کرتا تھا۔ ملا نوعی کو طلائی سکوں میں تلوا دیا۔ ملا حیاتی کو خزانے میں لے جایا گیا اور کہا جتنا لے جا سکتے ہو لے جاؤ۔ ملا شوقی کو بھی خزانے میں لے جایا گیا اور کہا گیا کہ اپنے دامن میں جتنے طلائی سکے آئیں لے جاؤ۔ لیکن وہ اس وقت ایک ہلکی سوتی عبا پہنے ہوئے تھے جس کا دامن بہت سے سکوں کا بوجھ برداشت نہ کر پاتا اس لیے انھیں ایک ادنی عبا بھی اس مقصد کے لیے عنایت کی گئی۔ ایک مرتبہ ملا نظیری فاضلی نے کہا کہ معلوم نہیں اگر ایک لاکھ روپیہ کی ڈھیری لگائی جائے تو کیسی لگے گی۔ روپیہ کی ڈھیری فوراً لگا دی گئی اور سارا روپیہ انھیں دے دیا گیا۔[۱۱] محفلوں میں جب کوئی شاعر خانخاناں کی شان میں قصیدہ پیش کرتا تھا تو ہزار روپیہ یا مہر دل کا انعام تو عام سی بات تھی۔ شاعر بھی سمجھتے تھے کہ خانخاناں کی جتنی بھی تعریف کی جائے وہ مبالغہ نہ ہوگی۔ ہاں شرط صرف یہ ہے کہ بات کہنے میں کوئی ندرت ہو۔ ملا شیدا تکلو نے تو ایسے مبالغے سے کام لیا کہ ضبط و احتیاط کا دامن ہی ہاتھ سے چھوڑ دیا۔ اس نے کہا کہ ہندستان میں خانخاناں کی ہستی ایسی ہے جیسے صحرا میں کعبہ۔[۱۲]

تحفے تحائف کے علاوہ شاعروں کو ماہانہ وظیفہ بھی ملتا تھا اور اس طرح وہ فکرِ معاش سے آزاد ہو جاتے تھے۔ لیکن صرف شاعروں ہی کو خانخاناں کی سرپرستی حاصل نہیں تھی۔ ماثرِ رحیمی میں ایسے لوگوں کی ایک فہرست موجود ہے جن کی خانخاناں کے یہاں سے تنخواہ بندھی ہوئی تھی یا جنھیں اس نے اپنے کتب خانے میں ملازمت دے رکھی تھی۔ ان میں مشہور عالم، داستان گو، موسیقار گویتے، مصوّر، خطّاط، قلمی نسخوں کو مذہب اور مطلا کرنے والے، جلد ساز، خاص خاص اسلحہ سازی کے ماہر، قاری وغیرہ شامل تھے۔[5] وہ ایسا جوہر شناس تھا جس کے یہاں بادشاہ کے مقابلے میں زیادہ آسانی سے بازیابی ہو سکتی تھی۔ جو بھی اپنے فن میں ماہر ہوتا وہ اپنے آپ کو خانخاناں کی نوازشوں کا مستحق سمجھتا۔ تاریخ نے اور قصّے کہانیوں نے اس کی دریا دلی اور اس کی جوہر شناسی کے ایسے واقعات محفوظ کر لیے ہیں کہ اس کی تعریف کرنی ہی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار جہانگیر تیر اندازی کی مشق کر رہا تھا اور خانخاناں اور دوسرے امرا قریب ہی کھڑے تھے۔ ایک بھاٹ نے اس موقع پر کچھ ایسا جملہ کہہ دیا کہ جہانگیر کو غصہ آ گیا اور حکم دیا کہ بھاٹ کو ہاتھی کے پیروں میں ڈال دیا جائے۔ مسخرے بھاٹ نے عرض کیا کہ حضور میں ناچیز ایسی سزا کا مستحق کہاں! میرے لیے تو ایک چوہے یا چڑیا کا پاؤں ہی کچلنے کے لیے کافی ہے۔ ہاتھی کے پیروں میں پھینکنے کے قابل ہیں تو ایسے بڑے لوگ جیسے خانخاناں۔ جہانگیر نے مڑ کر خانخاناں کی طرف دیکھا کہ اس پر اس فقرے کا کیا اثر ہوا۔ لیکن خانخاناں اس وقت اپنے خدمت گاروں سے کچھ کہہ رہا تھا۔ پوچھا گیا کہ خدمتگاروں سے کیا کہہ رہے ہو۔ عرض کیا کہ حضور کی ذرّہ نوازی نے اس ناچیز کو اس مقام پر پہنچا دیا کہ لوگ بڑا آدمی کہنے لگے۔ میں نے اس پر خدا کا شکر ادا کیا اور خدمتگار کو حکم دیا ہے کہ حضور جیسے ہی اس بھاٹ کی خطا بخش دیں اسے پانچ ہزار روپیہ دے دئے جائیں۔ اس طرح بھاٹ کی جان بھی بچ گئی اور فقرے بازی کے لیے انعام بھی مل گیا حالانکہ اس کی فقرے بازی کی وجہ سے خود خانخاناں کو خطرہ پیدا ہو سکتا تھا۔ اس غیر متوقع طور پر فیاضی کا یہ واحد واقعہ نہیں تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک بار اُس

پر پتھر پھینکا تو خانخاناں نے کہا اس کو انعام دیا جائے کیونکہ لوگ پھل دار درختوں ہی پر پتھر پھینکتے ہیں اور اس طرح اس شخص نے میری قدر و منزلت بڑھائی ہے۔ خانخاناں کے اس لکھ لٹ انداز اور اس غیر متوقع فیاضی کی بدولت اسے جو شہرت نصیب ہوئی وہ خود اس سے مطمئن نہیں تھا چنانچہ اس کھلم کھلا فیاضی کے مظاہرے کے علاوہ وہ رات کو بھیس بدل کر ان غریبوں کے گھر جاتا جن کی غیرت انھیں دستِ طلب بڑھانے سے روکتی تھی۔ اور اس طرح خاموشی سے ان کی مدد کرتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خانخاناں کی اپنی کچھ کمزوریاں بھی تھیں۔ عمر کے آخری برسوں میں وہ چند ریشہ دوانیوں میں پھنس گیا تھا اور دربار کی گپ سننے کی اسے ایسی فکر رہتی تھی کہ اپنے سرکاری نمائندوں کے علاوہ اس نے اپنے جاسوس بھی مقرر کر رکھے تھے جو اسے تازہ ترین خبریں بھیجا کرتے تھے۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ خانخاناں جس مقام پر پہونچ چکا تھا وہاں اسے بد طینت اور سازشی قسم کے حریفوں کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا اور حیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ یہ شخص اپنا توازن اور عام طور پر اپنا جذبۂ خیر سگالی برقرار رکھ سکا۔ اگر کبھی کبھی اس میں لغزش آگئی تو تعجب کیا۔

مغل دربار میں ترقی کے مدارج طے کرنے کی بنیادی شرط ہمہ دانی تھی۔ خانخاناں خوش شکل اور خوش اطوار تھا۔ لیکن ابتدا میں اس نے اپنا مقام حاصل کیا تو اپنی ادبی صلاحیت کی بدولت صرف اتنا ہی نہیں تھا کہ اس نے فارسی، عربی، ترکی اور ہندی پر عبور حاصل کیا۔ دربار میں مشکل ہی سے کوئی شخص رہا ہوگا جو خطوط، فرامین اور درخواستوں کے مسودے اس سے بہتر تیار کر سکتا ہو۔ اس کا پہلا ادبی کارنامہ تھا تزک بابری کا چغتائی زبان سے فارسی میں ترجمہ۔ ہندی میں اس نے جو کچھ لکھا اسے اس زبان کے کلاسیکی ادب میں شمار کیا جاتا ہے۔ فارسی میں غزلیں اور رباعیاں کم ہیں لیکن جو ہیں وہ لاجواب ہیں۔[6] ان تمام ادبی خصوصیات کا مالک ملکِ شجاعت کا بھی ایسا دھنی تھا کہ دوسرے نامور بہادروں نے اس کے گن گائے ہیں۔ اس کی یہی بہادری تھی جس کی بدولت میاں دولت خاں لودی شاہو خیل، میاں فہیم اور شیخ عبدالسلام جیسے شجاعانِ وقت اس

کی وفاداری کا دم بھرتے تھے۔ جب وہ گجرات گیا تھا تو اکبر نے ہدایت کی تھی کہ کمک آنے کا انتظار کرنا اور پھر حملہ کرنا لیکن جب میاں دولت خاں لودی نے کہا گمنامی اور بے عزتی کی زندگی بسر کرنے سے اچھا ہے کہ انسان لڑتا ہوا مارا جائے تو خانخاناں نے کمک کا انتظار کیے بغیر اپنی پہلی بڑی لڑائی میں دشمن پر حملہ کر دیا۔ ایک دوسری لڑائی کے موقع پر ایک ایسا نازک موقع آیا کہ دولت خاں لودی نے دریافت کیا کہ اگر ہمیں شکست ہوئی اور پسپائی ضروری ہوئی تو آپ کو کہاں تلاش کروں۔ خانخاناں نے جواب دیا میدانِ جنگ میں مقتولوں کی لاشوں کے نیچے۔ دولت خاں نے یہ بات فوج کے سالاروں تک پہنچا دی اور لڑائی جیت لی گئی[شہ]

اس عہد کے اتنے ہی مثالی نمائندے امبیر کے راجہ مان سنگھ تھے۔ راجہ کی ایک پھوپھی کی شادی اکبر سے ہوئی تھی اور خود اس کی ایک سوتیلی بہن اکبر کے بیٹے سلیم سے بیاہی تھی جو بعد کو شہنشاہ جہانگیر کے نام سے تخت پر بیٹھا۔ اِس وجہ سے راجہ کے خاندان کے لیے یہ ڈر تھا کہ راجپوت راجہ اسے جات باہر کر دیں گے۔ اُس نے اور اس کے والد نے لاہور میں جامع مسجد تعمیر کرائی اور بہت سی ایسی جگہوں پر مسجدیں اور حمام تعمیر کروائے جہاں مسلمان نہا سکتے اور نماز ادا کر سکتے تھے۔ اُس کی ملازمت میں جتنے مسلمان تھے ان پر فرض تھا کہ باقاعدگی سے نماز ادا کریں اور جو لوگ نماز کی طرف سے غفلت برتتے تھے انھیں ملازمت سے برطرف کر دیا جاتا تھا۔ لیکن خود راجہ راسخ العقیدہ ہندو تھا۔ ایک بار جب وہ بنگال اور اڑیسہ میں گورنر کا عہدہ سنبھالنے جا رہا تھا تو مونگھیر میں قطب الاقطاب شاہ دولت کی خدمت میں حاضر ہوا، انھوں نے راجہ سے فرمایا " آپ اتنے ذہین آدمی ہیں، آپ مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے؟" راجہ نے جواب دیا " آپ خود ہی تو فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں آیا ہے کہ ' اللہ نے ان کے قلوب، ان کی آنکھوں اور ان کے کانوں پر مہر لگا دی ہے '۔ اگر اللہ تک آپ کی رسائی ہے تو اس کے دربارِ رحمت میں درخواست پیش کیجیے کہ میرے قلب پر جو مہر لگا دی گئی وہ توڑ دی جائے اور مجھ میں مذہبِ اسلام کے لیے رغبت پیدا ہو (اگر ایسا ہوا) تو میں فوراً مسلمان ہو جاؤں گا۔ میرا اس شہر میں ایک مہینے قیام ہے بس اتنی ہی مہلت ہے۔" چونکہ

کاتبِ تقدیر نے یہ نہیں لکھا تھا اس لیے راجہ مسلمان نہیں ہوا؛[۹]

دربار میں راجہ نے جو مقام حاصل کر لیا تھا یا سلطنت کے دوسرے اکابرین میں اس کی جو پوزیشن تھی اس پر مذہب کا کوئی اثر نہیں پڑتا تھا۔ اسے مرزا راجہ اور فرزند کا خطاب دیا گیا اور وہ پہلا منصب دار تھا جسے سات ہزاری منصب عطا ہوا؛[۱۰] مرزا عبدالرحیم کی تعلیم و تربیت بھی اس کے سپرد تھی اور تعلیم کے زمانے میں مرزا کے یہاں دو بیٹے پیدا ہوئے تو ان کے لیے راجہ کی طرف سے مقرّرہ وظیفہ بھی جاری ہوا۔ یہ وظیفہ تب تک جاری رہا جب تک بیٹے جوان ہو کر شاہی ملازمت میں داخل نہیں ہو گئے۔ یہ دونوں راجہ کو دادا کہا کرتے تھے۔ جب شاہی ملازمت اختیار کی تو دونوں نے راجہ کو چھیڑا کہ دادا آپ نے ہمارا وظیفہ کیوں بند کر دیا۔ راجہ نے حساب لگایا کہ انھیں کتنا ملنا چاہیے تھا اور وہ رقم فوراً انھیں دے دی۔ کچھ دوسرے معاملات میں بھی راجہ نے کچھ مثالیں پیش کیں۔ دکن کی مہم کے زمانے میں اناج کی کمی پڑ گئی۔ راجہ نے صوبے کے گورنر خانِ جہاں اور دوسرے فوجی افسروں سے کہا "اگر میں مسلمان ہوتا تو آپ لوگوں کو روزانہ کم سے کم ایک وقت کھانا کھلاتا کہ آپ لوگوں میں صرف میں ہی ہوں جس کی داڑھی سفید ہو چکی ہے۔ اب اتنی تو اجازت دیجیے کہ روزانہ ایک پان کی قیمت ادا کر دیا کروں"، خانِ جہاں نے سر پہ ہاتھ رکھا اور کہا "سب سے پہلے میں قبول کرتا ہوں"، دوسرے افسران بھی بخوشی تیار ہو گئے۔ اس کے بعد ہر شخص کو اُس کے عہدے کے مطابق روزانہ نقد اور جنس کی شکل میں تحفہ ملنے لگا۔ امبیر سے لے کر محاذِ جنگ تک اس سامان کے نقل و حمل کا انتظام مان سنگھ کی پٹ رانی نے کر دیا تھا اور یہ انتظام بحسن و خوبی چلتا رہا۔[۱۱]

خانخاناں اور مان سنگھ کئی معنی میں غیر معمولی لوگ تھے اور اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اُن کے پیش رو لوگوں، اُن کے ہم عصروں اور ان سے کم عمر لوگوں میں ایسے لوگ تھے جو اتنے ہی بلند درجات تک پہونچے لیکن ان میں وہ تہذیب نہیں تھی بلکہ وہ حاسد تھے، جھگڑالو تھے، سنگ دل اور ناشکرے تھے، کنجوس اور نکمّے تھے، دغاباز اور کینہ پرور تھے۔ اکبر ان کو برتنا خوب جانتا تھا کہ ریاست کی بہبودی کے لیے ان کی تمام تر صلاحیتوں کو استعمال کرتا تھا

اور یہ اثر بھی قائم نہ ہونے دیا تھا کہ اُن کے کردار کی ناپسندیدہ خصوصیات اُن کی ترقی میں مددگار رہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ایسے زیادہ تر معاملات میں وہ کامیاب رہا۔ اس کے جانشین جہانگیر، شاہ جہاں اور اورنگ زیب اس قدوقامت کے نہیں تھے لیکن اپنے وزیروں، صلاح کاروں اور دوسرے افسروں کے ساتھ برتاؤ میں وہ اِسی پالیسی پر گامزن رہے۔ ہم اسے مربیانہ غیر جانبداری کا نام دے سکتے ہیں جس میں ایک چیز اور جڑ گئی تھی یعنی ایسی خاص صلاحیت کی عزت افزائی جس سے یہ خیال پیدا اور مضبوط ہو کہ ملازمت میں کامیابی کا انحصار اہلیت پر ہے۔ جہانگیر کی دل و جان سے خواہش تھی کہ ایک کارکرد حکومت قائم کرے وہ بڑا قیافہ شناس تھا حالانکہ ناظم یا مہتمم اچھا نہیں تھا اور پھر شراب کی لت نے اُس کی صحت بھی خراب کر دی تھی۔ لیکن جہاں تک مناظر قدرت کے حسن پرندوں اور پھولوں اور باغوں کی خوبصورتی کو پرکھنے کی نظر کا تعلق ہے یا ماحول اور فضا کے اثرات کا احساس رکھنے والے ذہن کا تعلق ہے تو حکمرانوں میں تو کوئی ایک بھی ایسا نہیں تھا اور شاعروں اور ادیبوں میں ایسے کم ہی تھے جو جہانگیر کی برابری کا دعویٰ کر سکتے ہوں۔ اکبر نے فنِ مصوّری کی ابتدا کی۔ جہانگیر اُس کا نکتہ رس دقیقہ شناس بن گیا۔ ہم جس طرح لوگوں کو ان کی آواز سے اور انداز سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح وہ پوری تصویر کو دیکھ کر نہیں بلکہ تصویر کے خطوط اور رنگوں کو دیکھ کر پہچان لیتا تھا کہ یہ کس مصوّر کی بنائی ہوئی ہے۔ اُس کا دعویٰ تھا کہ اگر بہت سے مصوّر مل کر ایک تصویر بنائیں تو میں بڑی آسانی سے اور پورے اعتماد سے بتا سکوں گا کہ کون سا حصّہ کس مصوّر نے بنایا ہے۔ یہ خبر سن کر کہ اس کا ایک درباری عنایت خاں بسترِ مرگ پر ہے وہ اسے دیکھنے گیا اور عنایت خاں کے چہرے پر شراب اور افیون خوری کے خاص اثرات دیکھ کر اس نے دربار کے مصوّروں کو حکم دیا کہ اس مرتے ہوئے شخص کی تصویر فوراً بنائی جائے۔ نتیجہ ایک شاہکار کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس کی تزک کلاسیکی درجہ رکھتی ہے۔ سرکاری دستاویزوں کی ادق لفاظی سے یا اکبر نامہ جیسی تصنیف سے اس کا مقابلہ کرو تو اندازہ ہوتا ہے کہ کیسی رواں دواں عبارت اس نے لکھی ہے۔ شاعری کی بھی

اسے اچھی پرکھ تھی۔ وہ اپنے باپ کا جستجو پسند ذہن تو لے کر نہیں آیا تھا لیکن مذہبی جنون سے اُسے بھی اتنی ہی اُلجھن ہوتی تھی۔ وہ اور اس کی ملکۂ نور جہاں کئی معنی میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف تھے لیکن پھر بھی وہ ایک ایسی سمجھ بوجھ اور رفاقت کی مثال تھے جو ان لوگوں میں بھی کم ہی کم ملتی ہے جنھیں درباریوں میں گھرے رہنے اور تختِ شاہی پر بیٹھنے کی آزمائش سے نہیں گزرنا پڑتا۔

شاہ جہاں بہت لائق ناظم اور مہتمم تھا، صرف یہی نہیں کہ وہ صلہ دینے میں فیاض اور بڑے لوگوں کی فرمائش کرنے میں تیز رو تھا بلکہ وہ ہر معاملہ میں خواہ وہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو شکریہ ادا کرنے سے باز نہیں رہتا تھا۔ ایک بار وہ شکار پر گیا تھا کہ اپنے ساتھ کے لوگوں سے بچھڑ گیا۔ چونکہ بہت تھک گیا تھا اور پیاسا تھا تو آگرہ سے دہلی جانے والی شاہراہ کے کنارے ایک گاؤں میں پہونچا اور وہاں ایک کٹیا نظر آئی جہاں ایک برہمن خدمتِ خلق کے طور پر راہگیروں کو پانی پلا رہا تھا۔ بادشاہ نے اس کے پاس پہونچ کر پانی کی درخواست کی۔ برہمن نے دیکھا کہ پیاس کی شدّت کی وجہ سے شاہ جہاں جلدی جلدی بہت سا پانی پئے جا رہا ہے تو اس نے لوٹے میں کچھ گھاس ڈال دی تاکہ بادشاہ ذرا دھیرے دھیرے پانی پئے، برہمن کو کیا پتہ کہ پانی کس کو پلا رہا ہے۔ وہ بولا' جب میرے گدھے بہت تھک جاتے ہیں تو میں انھیں اسی طرح پانی پلاتا ہوں کہ کہیں ان کے پیٹ میں درد نہ ہونے لگے'، بادشاہ گاؤں کے کنارے ایک چھاؤں میں آرام کرنے کے لیے بیٹھ گیا۔ جب اس کے عملے کے لوگ وہاں پہونچے تو برہمن کو اندازہ ہوا کہ یہ تو بادشاہ ہے۔ وہ وہیں اس کے قدموں پر گر پڑا اور معافی مانگنے لگا۔ لیکن شاہ جہاں نے وہ گاؤں اسے انعام میں دے دیا جو آج تک برہمن گاؤں کہلاتا ہے۔[۱۱]

شاہ جہاں بھی اپنے باپ ہی کی طرح حُسن کا دلدادہ تھا لیکن اس کی دلچسپی زیادہ فنِ تعمیر اور جوہری کے فن میں تھی۔ دہلی کی جامع مسجد اور تاج محل اس جمالیاتی ذوق کی تخلیق ہیں جو تیز رفتاری سے فروغ پا رہی تھی اور جو فنِ تعمیر، مصوری اور شاعری کے امتزاج میں پایۂ تکمیل کو پہونچی۔

چوٹی پر پہونچنے کے بعد زوال ناگزیر تھا۔ یہاں ہماری بحث فن سے نہیں

معاشرتی زندگی سے ہے جہاں خوب ترکا تصور اپنی انتہا کو پہونچ گیا تھا۔ بادشاہ اور امرا کے درمیان تعلقات اور خود امرا کے درمیان باہمی تعلقات آداب و رسوم کے ایک ایسے ضابطے کے پابند تھے جس میں نشست و برخواست کی تمام تفصیلات موجود تھیں۔ اگر کوئی ملاقات کے لیے آیا، اگر کسی قسم کی خوشی یا جشن کا موقع ہے یا اگر اپنے خاندان یا ساتھ کے کسی عہدیدار کے یہاں غم کا موقع ہے تو ہر شخص کو معلوم تھا کہ ان موقعوں پر اس سے کیا توقع رکھی جاتی ہے۔ ہر شخص کو یہ معلوم تھا کہ کسی جگہ پہونچ کر یا وہاں سے رخصت ہوتے وقت اسے کیا کرنا چاہیے، کس موقع پر اور کہاں اسے خود جانا چاہیے اور کہاں اپنے کسی نمائندے کو بھیجنا چاہیے۔ اگر ان میں سے کسی قاعدے پر عمل نہیں کیا گیا تو اس کے کچھ معنی ہوتے تھے۔ مثلاً ایک عہدیدار دربار کے لیے روانہ ہوا اور راستے میں کسی ایسے شہر میں ٹھہرا جہاں اسی کے برابر کے ایک یا دو افسر موجود رہوں اور وہ لوگ خود اس سے ملنے نہیں آئے بلکہ کسی نمائندے کو ملاقات کے لیے بھیج دیا تو اس سے پتہ چلتا تھا کہ ان لوگوں کو معلوم ہے کہ یہ افسر بادشاہ کی نظروں سے گر چکا ہے۔ اگر ان لوگوں نے اس کی آمد کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا تو اس کا مطلب تھا کہ بادشاہ کو اس کی وفاداری پر شبہ ہے یا اس پر کسی اور سخت جرم کا شبہ کیا جا رہا ہے۔ ایک دوسرے کو مخاطب کرنے کے بڑے تفصیلی ضابطے بن چکے تھے جن میں سچائی معلوم کرنے کے لیے چاہے وہ خوشگوار ہو یا ناخوشگوار، نظر کی ضرورت تھی لیکن بہر حال اس میں کوئی بات تمیز سے گری ہوئی نہیں ہوتی تھی۔ اکبر کے زمانے میں ان آداب و رسوم میں ایک نئی طرزِ زندگی کی تازگی اور خلوص تھا یعنی قریب قریب مذہب کا خلوص تھا۔ جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانے میں اس میں پختگی پیدا ہوئی اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ دارا شکوہ کی صوفیانہ پرواز میں اس نے نقطۂ عروج حاصل کر لیا۔ اس شاہزادے میں بہت سی کمزوریاں تھیں جو زیادہ تر اس لیے پیدا ہوئیں کہ وہ مشکل صورت حال کا مقابلہ کرنے کا اہل نہیں تھا۔ وہ کمزور، نا اہل اور مغرور تھا۔ نہ اپنے آپ پر قابو رکھ پاتا تھا نہ دوسروں پر۔ لیکن یہاں ہم اسے ایک سیاست داں یا ناظم کی حیثیت سے نہیں دیکھ رہے ہیں۔ معاشرتی اعتبار سے وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان

افہام وتفہیم کے اس نقطۂ عروج کی نمائندگی کرتا ہے جس کی بنیاد اکبر نے ڈالی تھی اور جس کی بدولت ایک ملا جلا حاکم طبقہ پیدا ہوا جس کے پاس ایک مشترکہ ضابطۂ عمل تھا۔ علامتی طور پر اس افہام وتفہیم کا نقطۂ عروج تھا اپنشد کا داراشکوہ کے ذریعہ ترجمہ اور شیخ محب اللہ الہ آبادی کا یہ فتوہ کہ جو حکمراں ایسے پیغمبر میں یقین رکھتا ہے جو رحمت الاالعالمین ہے وہ اپنی مسلم اور غیر مسلم رعایا کے درمیان کس قسم کا امتیاز روا نہیں رکھ سکتا۔ اکبر کے زمانے میں مہابھارت اور راماین اور سنسکرت کے دوسرے ادبی شہ پاروں کا ترجمہ ادبی چاشنی کی خاطر کیا گیا تھا لیکن اپنشد کا ترجمہ اس لیے نہیں کیا گیا تھا۔ یہ نتیجہ تھا سچائی کی دل وجان سے تلاش کا اور داراشکوہ نے محسوس کیا ہوگا کہ 'مجمع البحرین' کی منزل اپنشد میں سر ہو گئی۔

تمام موجودات کی وحدت میں یقینِ راسخ کے تحت دوسرا قدم ایک قدم آگے کی طرف ہی ہو سکتا تھا۔ اگر آگے کی طرف یہ قدم نہ اٹھایا گیا تو ردِ عمل یقینی تھا۔ ہم پورے یقین کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ مسلم اور ہندو ملتیں ذہنی طور پر اس آگے کی طرف قدم کے لیے تیار تھیں۔ اگر داراشکوہ اورنگ زیب کے خلاف جیت بھی جاتا تب بھی 'مجمع البحرین' پیدا کرنے میں اس لیے ناکام ہو جاتا کہ سمندروں کیلیے جو راستہ بنایا گیا تھا وہ اُس طرف بہنے کے لیے تیار ہی نہیں تھے۔ شہنشاہ اورنگ زیب بہت کٹر قسم کا قدامت پسند تھا لیکن ایک سلطنت کے انتشار اور ایک سماجی اور تہذیبی نظام کی شکست وریخت کے لیے کسی ایک شخص کو ذمہ دار ٹھہرانا سراسر ناانصافی ہوگی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سلطنت ختم ہونے کے سو سال بعد تک وہ سماجی اور تہذیبی نظام برقرار رہا اور سیاسی اتحاد کے امکان اور خواہش کے بالکل ختم ہو جانے کے بعد بھی مدت تک تہذیبی وحدت کا تصور باقی رہا۔ یہ صحیح ہے کہ اورنگ زیب نے جزیہ دوبارہ عاید کیا لیکن اس کے راج میں مرزا راجہ جے سنگھ کو عزت واحترام کا جو مقام حاصل تھا وہ اس سے کم نہیں تھا جو اکبر کے راج میں راجہ مان سنگھ کو حاصل تھا۔ مسلم وزیروں میں جعفر خاں آداب وتہذیب کے اُن معیاروں کی نمائندگی کرتا تھا جو مملکت کے اکابرین کا طرۂ امتیاز تھا اور جس کے نمائندے اس سے قبل بھی کئی ہو چکے تھے۔

جعفر خاں شاہی خاندان سے قریبی تعلق رکھتا تھا لیکن اتنا قریب بھی نہیں کہ خطرناک ہو جاتا۔ جب اس کے باپ صادق خاں کا انتقال ہوا جو میر بخشی تھا تو شاہ جہاں نے تعزیت کے لیے اورنگ زیب کو بھیجا۔ تھوڑی ہی مدت بعد جعفر خاں کو دربار میں طلب کیا گیا اور ملازمت دے دی گئی۔ شاہ جہاں کی نظر میں اُس کی قدر بڑھتی رہی اور اعزاز میں ترقی ہوتی رہی اور جب بادشاہ بیمار پڑا اور بھائیوں میں خانہ جنگی ہوئی تو اس نے اورنگ زیب کا ساتھ دیا۔ ۱۶۶۲ء میں وہ وزیر اعلیٰ یا بقول منوچی بادشاہ کا چیف سکریٹری بنا اور ۱۶۶۹ء میں اپنے انتقال کے وقت تک اس عہدے پر فائز رہا۔

'وہ دربار کے ان تمام لوگوں کا آدمی تھا جن کے دم سے ساری شان و شوکت تھی اور لوگوں کے ساتھ برتاؤ میں بہت تدبر سے کام لیتا تھا' بہت بڑے اور فیاض دل کا آدمی تھا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کسی موقع کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا تھا۔[۱۸] 'وہ اتنا مہذب اور منکسر مزاج تھا کہ ہر شخص کو "حضور" کہہ کے مخاطب کرتا تھا۔ غصّے کا اظہار کرنا تو جانتا ہی نہیں تھا۔ وہ انتہائی نستعلیق آدمی تھا اور اس کی پاکیزگی کو ہم خبط کا نام دے سکتے ہیں۔ وہ کسی شکل میں بھی بھونڈی زبان سننے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا تھا۔[۱۹] وہ انتہائی دولت مند اور انتہائی تنگ مزاج شخص تھا۔ دنیا کی ساری نعمتیں اسے حاصل تھیں۔ ایک مرتبہ اورنگ زیب کو محل کی خواتین کے لیے مہین باریک کپڑے کی ضرورت تھی کہ شاہی توشے خانے میں کچھ کم پڑ گیا تھا۔ چونکہ بہت نایاب قسم کا کپڑا تھا اس لیے بازار میں بھی نہیں ملا۔ جعفر خاں سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ اس کمی کو پورا کر سکتے ہیں۔ اس نے محل سرا کے داروغہ سے دریافت کیا تو پتہ چلا کہ اس کے یہاں اِس کپڑے کے ایک ہزار تھان موجود ہیں۔ اِس میں سے سو تھان اس نے بادشاہ کی نذر کر دیئے۔ غریبوں کے ساتھ وہ بہت فیاضی سے پیش آتا تھا ایک مرتبہ جب گھر واپس آیا تو ایک غریب ایرانی کو اپنے دروازے پر پایا جو کچھ مدد کا طالب تھا۔ اُس نے اپنی بیوی فرزانہ بیگم کو کہلوا بھیجا کہ دس ہزار روپیہ بھیج دو۔ بیگم نے اتنی بڑی رقم بھیجنے سے انکار کر دیا۔ جعفر خاں بیگم کی خوابگاہ میں پہونچا جہاں وہ نیم خوابی کے عالم میں لیٹی ہوئی تھیں۔ اس نے چپکے

سے بیگم کی ایک جوتی اٹھائی جس کی قیمت پچاس ہزار روپیہ تھی اور لاکر اُس ایرانی کو دے دی۔ جب فرزانہ بیگم بیدار ہوئیں اور دیکھا کہ ایک جوتی غائب ہے تو شور مچ گیا۔ تب جعفر خاں نے بیگم کو بتایا کہ آپ نے مطلوبہ رقم دینے سے انکار کیا تو میں نے آپ کی جوتی سائل کو دیدی۔ اب بیگم کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ دس ہزار روپیہ دے کر اپنی جوتی واپس لیں۔

جعفر خاں کی نازک دماغی ورنفاست پسندی اس کی دولت سے بھی زیادہ مشہور تھی۔ دھار کے قاضی نے سن رکھا تھا کہ اسے باریک سفید کپڑا بہت پسند ہے۔ اس نے اس قسم کے کپڑے کے کئی مہنگے تھان خریدے اور ان پر جامے دار کا کام کروایا اور تحفہ کے طور پر لے کر پہونچا۔ جعفر خاں نے کپڑے کی طرف دیکھا اور کہا کہ بنکار کے فن کا یہ بہت معمولی نمونہ ہے۔ قاضی ذہین آدمی تھا، سمجھ گیا کہ مطلب کیا ہے اور فوراً بولا کہ حضور یہ پہننے کے لیے تھوڑا ہی ہے یہ تو چاندنی کے طور پر استعمال کے لیے ہے۔ جعفر خاں خوش ہو گیا اور حکم دیا کہ اس کی چاندنیاں بنائی جائیں۔ بو کا احساس اس میں غیر معمولی تھا۔ ایک بار وہ تربوز کھا رہا تھا جسے ہندوانہ کہتے تھے۔ اسے پھل بہت پسند آیا لیکن کہا اس میں مچھلی کی بو آتی ہے۔ تفتیش کی تو پتہ چلا کہ تربوز مغربی ساحل پر کونکن سے لایا گیا تھا جہاں تربوز میں مچھلی کی کھاد ڈالی جاتی ہے۔ تو پھر اس میں تعجب کیا اگر وہ اپنے گھوڑوں کی مالش روزانہ عرقِ گلاب سے کرواتا تھا۔ بدبودار جگہ کا ذکر بھی وہ برداشت نہ کرپاتا تھا۔ وہ ایک محل بنوانا چاہتا تھا جس کا نقشہ دیکھ رہا تھا۔ ایک جگہ کی طرف اشارہ کرکے پوچھا یہ کس کام کے لیے ہے۔ ماہرِ تعمیرات نے عرض کیا پاخانوں کے لیے، یہ سنتے ہی اس نے سیدھے ہاتھ سے ناک بند کی اور منہ بنا کے بائیں ہاتھ سے اشارہ کیا کہ نقشہ یہاں سے ہٹاؤ جیسے نقشے پر رنگ کرنے ہی سے بو آنے لگی ہو۔

برنیر نے اس بات کو بہت اہمیت دی ہے کہ ہندستان میں آبائی امراء نہیں تھے، ہندستان کے امراء فرانس کے یا دوسری عیسائی ریاستوں کے امراء کی طرح زمین کے مالک نہیں بن سکتے اور نہ آزادانہ آمدنی سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں۔ اُن کی آمدنی کا انحصار صرف وظائف پر ہے جو بادشاہ اپنی مرضی اور خوشی کے مطابق

انھیں دیتا یا واپس لے لیتا ہے۔ جب وہ اس وظیفے سے محروم ہو جاتے ہیں تو مقرّ گمنامی میں چلے جاتے ہیں اور چھوٹی موٹی رقم قرض لینا بھی اُن کے لیے ممکن نہیں رہتا۔[1] وہ کہتا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ، بادشاہ کے اطراف غلام، جاہل اور وحشی نظر آتے ہیں، ایسے کاسہ لیس نظر آتے ہیں جو سماج کی نالیوں سے لائے گئے ہیں، ایسے لوگ جن میں نہ وفاداری کا جذبہ ہے نہ حب الوطنی کا، جن میں ناقابلِ برداشت گھمنڈ تو ہے لیکن جن میں بہادری، وقار اور شرافت کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔[2]

آبائی امرا کی حمایت میں جو یہ دوسرا پہلو دکھایا گیا ہے ظاہر ہے اس میں مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔ آج کے سرکاری ملازم کی طرح مغل منصب دار تنخواہ پر ملازم افسر تھا جس کا اس عہدے پر کوئی مالکانہ حق نہیں ہوتا تھا۔ لیکن حسب نسب اور آبائی پیشے پر اتنا زور دیا جاتا تھا جسے آج غلط سمجھا جائے گا۔ آئین اکبری میں ابوالفضل نے اس بات کو اس طرح پیش کیا ہے جیسے وہ خود جات پات کے نظام میں یقین کرنے لگا ہو۔

سیاسی آئین اس وقت تپ کر نکھرتا ہے جب منصب میں مناسب تقسیم ہو اور اتفاق آرا اور اتحاد کی گرم دلی کی شعاع اس تک پہونچتی ہو اور عوام الناس مل کر ایک جسد ہو جائیں ... دنیا کے لوگوں کو چار طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے — سپاہی ... اہل حرفہ اور تجار ... عالم ... کاشتکار اور مزدور ... ان کی جانفشانی سے اصلِ حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس لیے بادشاہ کا فرض ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کا اصل مقام دے اور ذاتی صلاحیت کو دوسروں کے لیے جذبہ احترام کے ساتھ ملا کر دنیا کو پھلنے پھولنے کا موقع دے۔[3]

اس نظریے کے برخلاف ہمیں جو نظر آتا ہے وہ یہ کہ سادات کو غیر معمولی مقام دیا گیا اور اصل تقسیم بیرونی اور ہندستانی مسلم افسروں کے درمیان ہوئی اور عہدِ سلطنت کی طرح بیّن طور پر نہ سہی پھر بھی جھکاؤ زیادہ بیرونی لوگوں کی طرف ہی رہا جو ہندی نژاد افسروں کے مقابلے میں زیادہ جلدی اعلیٰ مقام حاصل کر لیتے تھے، لیکن لطفِ خاص کے ذریعہ یہ ترقی سست رفتار ہوتی ہے کیونکہ یہ تقریباً ایک اٹل طریقہ ہے کہ چھوٹی تنخواہوں اور معمولی ملازمتوں سے بتدریج

ترقی کر کے ہی لوگ زیادہ اعتماد اور زیادہ تنخواہوں کی جگہ پہونچ سکتے ہیں[۳۱۱۲] یہ ایک معقول اور مناسب طریقہ تھا جس سے اس طریقے کی صحت ثابت ہوتی ہے لیکن افسر ایک دوسرے سے جلتے تھے خاص طور پر اوپری سطح پر۔ اور کچھ سالانہ جشن کے موقعوں پر بادشاہ کو قیمتی نذرانے پیش کرنے کی وجہ سے' ان میں سے اکثر افسر 'پریشانیوں میں گرفتار رہتے اور انتہائی مقروض' رہتے تھے اور پھر اپنی بیویوں' خدمت گاروں' اور اونٹ اور گھوڑوں کا خرچ بھی برداشت کرنا پڑتا تھا۔[۳۱۱۳]

مملکت کے صرف افسر اور اعیان ہی نہیں تھے جو' بیویوں، خدمت گاروں اونٹوں اور گھوڑوں کا بوجھ اٹھانے پھرتے تھے۔ سب سے بھاری بوجھ تو خود بادشاہ کو اٹھانا پڑتا تھا۔ لیکن اب یہ ایسا تھیلا نہیں تھا جس پر شاہی مُہر لگی ہو اور جس کے بارے میں یہ سوچنا بھی بے ادبی اور خطرناک ہو کر اس کے اندر ہے کیا۔ حالانکہ مغل دربار کی 'بیویوں' کی پہلے ہی کی طرح نگہداشت کی جاتی تھی لیکن اب ان میں کچھ کچھ زندہ اشخاص کی خصوصیات آچکی تھیں۔ اس خصوصیات کا کوئی پس منظر نہیں تھا۔ پٹھان جو اپنی عورتوں پر بہت فخر کرتے تھے انھیں کوئی حق نہیں دیتے تھے۔ بہلول لودی کے انتقال کے بعد جب اس کی ایک ملکہ نے تمام سرداروں کو جمع کر کے اپنے بیٹے نظام خاں کی وکالت کی تو ایک بزرگ سردار نے جواب دیا کہ آخر تو ہے ایک سنار کی بیٹی۔ صوبائی مملکتوں کے بادشاہوں کی بیویوں کا مقام بھی کچھ اس سے بہتر نہیں تھا۔ مانڈو کا غیاث الدین یا تو ایسا مرد تھا جو خوش قسمتی سے کم ہوتے ہیں یا کسی جنسی کجروی کا شکار تھا کہ اس نے سارے دل و جان سے ایک ایسا شہر بنانے کے لیے عورتوں کو جمع کیا جہاں صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں یعنی مزدور کمہار' کاشتکار، بنکار، سنار، تاجر، سب عورتیں ہوں اور اتنی تعداد میں خریداری کرنے والی عورتیں ہوں کہ سامان بنانے اور پیدا کرنے والی عورتیں کام سے لگی رہیں۔

ایک مرتبہ بادشاہ کے دلال ایک باعزت آدمی کی بیٹی کو اغوا کر لائے۔ اس شخص نے شکایت کی تو بادشاہ نے معافی مانگ لی لیکن دونوں میں سے کسی کے لیے بھی یہ بات اتنی بے ہودہ نہیں تھی کہ اُس کی تلافی کر دی جاتی۔ بہمنی بادشاہ فیروز کو بھی عورتوں کا بہت شوق تھا اور اس کے لیے وہ بدنام تھا اور ایک سنار کی

خوبصورت بیٹی کو حاصل کرنے کے لیے اس نے اپنی پڑوسی ریاست وجے نگر سے جنگ مول لی۔ مغل بادشاہ بنیادی طور پر اپنے پیش روؤں سے مختلف نہیں تھے۔ ان کا ضابطہ جذبات کی الگ الگ خانہ بندی پر مبنی تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ اگر انھیں کسی ایک ملکہ کے ساتھ خاص محبت تھی تو اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ دوسری عورتوں کے ساتھ تعلقات کی وجہ سے اس محبت میں کوئی کمی آ گئی۔ یہ بھی ہوا کہ شاہی خاندان میں ایسی عورتیں بھی پیدا ہوئیں جو اپنے کردار اور شخصیت میں غیر معمولی تھیں۔ ہمایوں کی بہن گلبدن بیگم، اکبر کی ماں حمیدہ بانو، اس کی بیوی سلیمہ سلطان، جہانگیر کی ملکہ نور جہاں، شاہ جہاں کی ملکہ ممتاز محل، اس کی بیٹی جہاں آرا دربار پر چھائی رہیں۔ نور جہاں تو کئی برس تک جہانگیر کے ساتھ مل کر حکومت کرتی رہی۔ بادشاہ کی ذاتی مُہر محل کی سب سے بزرگ خاتون کے پاس رہتی تھی۔ کوئی تیس برس سے زیادہ عرصے تک یہ مہر جہاں آرا کے پاس رہی۔ ہندستان کی ممتاز خواتین میں احمد نگر کی چاند سلطانہ کا نام لیا جاتا ہے لیکن وہ بہت تھوڑی مدّت کے لیے نظروں میں آئی۔ مغل دربار کی بہت سی خواتین کو خاصی طویل مدّت تک نسبتاً بہت زیادہ اثر و رسوخ حاصل رہا۔

محل کی بیگمات اور اعلیٰ ترین اعیانِ مملکت کی بیویوں کے درمیان کوئی مسلسل رابطہ نہیں رہتا تھا۔ اگر ان کا تعلق خود شاہی خاندان سے ہو تو دوسری بات ہے۔[37] یہ خیال دوڑانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ محل کی بیگمات نے باہر کی عورتوں پر زیادہ اثر ڈالا یا باہر کی عورتوں نے محل کی بیگمات پر۔ لیکن اس قسم کا اندازہ لگانے سے کوئی نتیجہ اس لیے برآمد نہیں ہو سکتا کہ اس کے متعلق کوئی تاریخی مواد ہمارے پاس نہیں ہے۔ اکبر مہینے میں ایک بار محل میں مینا بازار کا اہتمام کیا کرتا تھا جہاں دوکان دار نایاب اور قیمتی چیزیں لاتے تھے۔ خواتینِ حرم ان بازاروں میں آیا کرتی تھیں اور دوسرے مردوں کی عورتیں بھی جنھیں دعوت دے کر بلایا جاتا تھا۔ یہاں خرید و فروخت بھی خوب ہوتی تھی اور تفریح بھی۔ چنانچہ اس کا نام پڑ گیا خوش روز۔ عورتوں کے مینا بازار کے بعد مردوں کے لیے بازار لگتی تھی۔[38] بدایونی نے ظاہر ہے اس کو کچھ اور ہی معنی پہنائے ہیں، ہمارے دین کو

ایک اور چوٹ بہو بچانے کے لیے اعلیٰ حضرت نے حکم دیا ہے کہ مینا بازار کی دوکانیں جو نوروز کو لگائی جاتی ہیں وقت مقررہ کے لیے صرف بیگمات اور حرم کی عورتوں اور دوسری شادی شدہ خواتین کے لیے وقف ہو جائیں۔ ایسے مواقع پر اعلیٰ حضرت بہت پیسہ صرف کرتے ہیں اور ایسی ملاقاتوں کے وقت اہل حرم کے اہم معاملات اور لڑکوں اور لڑکیوں کی شادیوں اور منگنیوں کی باتیں طے کی جاتی ہیں؛[32] غالباً ایسا ہی کوئی موقع تھا جب جہانگیر کی نظروں میں نور جہاں کی شخصیت اور اس کا حسن کھپ گیا۔ اس وقت وہ بیوی تھی اور چونتیس برس اس کی عمر تھی لیکن پھر بھی جہانگیر نے اس سے شادی کر لی۔ لیکن یہ سمجھنے میں ہم حق بجانب ہوں گے کہ جو عورتیں اپنی خانگی زندگی کو درہم برہم کرنا نہیں چاہتی تھیں وہ ہرگز نہ چاہتی ہوں گی کہ دربار کی خواتین ان کے لباس یا خوبصورتی کا تذکرہ کریں۔

دربار کی اخلاقیات کا کیا حال تھا؟ ان کے متعلق نہ بات ہو سکتی تھی نہ ان پر اعتراض ہو سکتا تھا۔[33] عورتوں کے طور طریق کیا ہونے چاہئیں اس پر اکبر کے اپنے خیالات تھے۔ اُسے عورتوں کا گھوڑے پر بیٹھنا پسند نہیں تھا لیکن وہ اسے ختم بھی نہیں کر سکتا تھا۔ ساری دنیا کے لیے اورنگ زیب بہت متقی اور پرہیزگار تھا لیکن اس کی ایک بیوی زین آبادی بیگم نے اسے قریب قریب شراب پلا دی اور اگر منوچی پر اعتبار کیا جائے تو اس کی ایک دوسری بیوی اودے پوری بیگم ہمیشہ نشے میں رہتی تھی۔ منوچی ایک اور قصہ بیان کرتا ہے جو اگر حقیقتاً صحیح نہ بھی ہو تب بھی اس کی ایک علامتی اہمیت ہے۔ اورنگ زیب نے ایک بار حکم دیا کہ محل کی کوئی عورت شراب نہ پیئے اور نہ اس قسم کا تنگ پاجامہ پہنا کرے جو غالباً اس زمانے میں طوائفوں میں بہت مقبول ہو گیا تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ محل کی خواتین کو یہ حکم پسند نہیں آیا۔ چنانچہ جہاں آرا بیگم نے سب سے ممتاز علماء کی بیویوں کو محل میں آنے کی دعوت دی۔ ظاہر ہے یہ عورتیں تازہ ترین فیشن کے مطابق لباس پہن کر آئیں اور جب انھیں شراب پیش کی گئی تو انھوں نے اُسے بخوشی قبول کیا۔ تھوڑی دیر کے بعد سب نشے میں چور ہو کر فرش پر ڈھیر ہو گئیں۔ تب جہاں آرا بیگم اورنگ زیب کو وہاں لے کر آئیں اور پوچھا کہ جو چیزیں محافظینِ شریعت کی بیویوں کے لیے

جائز ہے ان سے محل کی خواتین کیوں محروم کی جاتی ہیں؟[42]

اپنے وزیر اعلیٰ کے معاملے میں بھی بادشاہ کو کوئی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ یہ شخص ہر روز شراب پینے کا عادی تھا۔ اورنگ زیب جو کہ پکا مسلمان تھا اس نے کئی بار اُسے منع کروایا اور آخر میں خود اس سے بات کی اور کہا کہ اہلِ دین کی مملکت میں وزیرِ اولیٰ کا شراب پینا مناسب نہیں ہے کیونکہ اس پر تو فرض عائد ہوتا ہے کہ لوگوں کے سامنے اچھی مثال پیش کرے۔ جعفر خاں نے جواب دیا کہ بوڑھا ہو چکا ہوں، نہ ہاتھوں میں طاقت باقی رہی ہے نہ پیروں میں سکت۔ آنکھوں میں روشنی کم باقی ہے اور پھر تہی دامنی کا احساس۔ شراب پی لیتا ہوں تو آنکھوں میں قوتِ بینائی اور حضور کی خدمت کے لیے ہاتھ میں قلم اٹھانے کی طاقت آجاتی ہے اور پیروں میں اتنی قوت آجاتی ہے کہ حضور طلب کرتے ہیں تو دوڑا ہوا چلا آتا ہوں اور تخیل میں اپنے آپ کو مالا مال سمجھنے لگتا ہوں۔ میں پیتا ہوں تو اسی سبب سے... اورنگ زیب یہ تقریر سن کر ہنس پڑا اور جعفر خاں اپنی پرانی عادت پر قائم رہا۔[43]

جیسا کہ دنیا میں ہر جگہ اور تقریباً ہر زمانے میں ہوتا آیا ہے کہ لباس اور گفتگو بلکہ نبھانے کے پورے فن کا سہرا طوائفوں کے سر ہوتا ہے۔ ہندستان میں طوائفیں جات اور پیشہ دونوں کی نمائندگی کرتی تھیں۔ مانگ بڑھتی گئی تو ان کی تعداد بھی بڑھتی گئی۔ اکبر کے زمانے میں ان کی تعداد میں اس قدر اضافہ ہو گیا کہ اسے حکم دینا پڑا کہ انھیں الگ محلے میں رکھا جائے اور ایسے رجسٹر رکھے جائیں جن میں ان محلوں میں جانے والوں کے نام درج کیے جائیں۔ اگر کوئی نوجوان عورت اس محلے میں ڈیرہ جمانا چاہتی تھی تو اکبر اسے بلا کر نجی طور پر دریافت کرتا تھا کہ تم وہاں کیوں رہنا چاہتی ہو۔ اور اگر پتہ چلتا تھا کہ میرے کسی منصب دار نے اسے شادی کے قابل نہیں رکھا اور اس طرح اسے یہ پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کیا ہے تو وہ اس منصب دار پر سخت ناراضگی کا اظہار کرتا تھا ہمیں نہیں معلوم کہ یہ تجربہ کتنے دن چل سکا ظاہر ہے اسے ناکام تو ہونا ہی تھا۔ گویّوں اور رقاصاؤں کو دربار میں بلانا رواج میں داخل ہو گیا تھا اور ان میں سے چنی ہوئی عورتیں محل کی آبادی میں اضافہ کیا کرتی تھیں۔ اورنگ زیب کی دو بیویاں طوائف تھیں اور ایسا لگتا ہے وہ ان دونوں سے بہت

محبت کرتا تھا۔ دکن میں حالات شمال سے کچھ مختلف نہ تھے۔ ٹیورنیر لکھتا ہے کہ قطب شاہی مملکت کی راجدھانی گولکنڈہ میں۔

'بیس ہزار سے زیادہ زنانِ بازاری کا نام داروغہ کے رجسٹر میں درج تھا جس کے بغیر کوئی عورت یہ پیشہ اختیار نہیں کر سکتی تھی۔ یہ بادشاہ کو کوئی خراج ادا نہیں کرتیں لیکن ان میں سے کچھ پر یہ فرض عائد ہے کہ ہر جمعہ کو اپنی نائکہ اور سازندوں کے ساتھ بالاخانے کے سامنے میدان میں حاضر ہوں۔ اگر بادشاہ وہاں موجود ہوتا ہے تو یہ وہاں اُس کے سامنے ناچتی ہیں اور اگر نہ ہوا تو خواجہ سرا ہاتھ سے اشارہ کر دیتا ہے کہ تم جا سکتی ہو۔ شام کی خنکی میں وہ اپنے گھروں کے دروازوں پر نظر آتی ہیں جو عام طور پر چھوٹی چھوٹی جھونپڑیاں ہوتی ہیں اور جب رات ہو جاتی ہے تو یہ ایک شمع یا ایک دیا اشارے کے لیے دروازوں پہ رکھ دیتی ہیں... ان عورتوں میں اتنی لچک اور اتنی پھرتی ہوتی ہے کہ آج کل جو بادشاہ ہے جب اُس نے مسولی پٹم جانے کا خیال کیا تو اُن میں سے نو عورتوں نے مل کر ہاتھی کی شکل اختیار کر لی۔ ان میں سے چار تو چاروں پیر بن گئیں، دوسری چار ہاتھی کا جسم بن گئیں اور ایک اس کی سونڈ بن گئی۔ اور بادشاہ اوپر رکھے ہودے میں بیٹھ گیا اور اس طرح شہر میں داخل ہوا'[۲۶]

یہی زمانہ ہے جب ہندستانی مسلم تہذیب کا شہری کردار زیادہ اُبھر کر سامنے آیا۔ آبادی میں خاصا اضافہ ہو چکا تھا۔ اکبر کی سلطنت میں ۱۲۰ بڑے شہر اور ۳۲۰۰ شہری بستیاں تھیں جہاں بے شمار دستکار، خدمت گزار اور چپراسی رہا کرتے تھے۔ راجدھانی آگرے کی آبادی اس وقت ۶۶۰،۰۰۰ تھی جب دربار وہاں تھا اور جب نہیں تھا تو ۵۰۰،۰۰۰۔ غیر ملکی سیاحوں نے لکھا ہے کہ شہر دہلی اتنا بڑا تھا جتنا پیرس اور سترھویں صدی کی ابتدا میں احمد آباد اتنا بڑا تھا جتنا لندن اپنے مضافات کے ساتھ۔ پٹنہ کی آبادی ۲۰۰،۰۰۰ تھی[۲۷]۔ دہلی کا ایک نیا شہر شاہ جہاں نے آباد کیا اور اسی کے نام پر اس کا نام شاہ جہاں آباد پڑا۔ یہ ان چند شہروں میں سے تھا جو ایک منصوبے کے مطابق بنائے گئے تھے۔ آگرہ یا اکبر آباد۔

'اپنی وسعت میں، امراء اور راجاؤں کے مکانوں کی تعداد میں اور عام

افراد کے پتھر یا اینٹ کے بنے ہوئے مکانوں میں دہلی سے بازی لے گیا ہے...
چونکہ یہ کسی ایک منصوبے کے مطابق تعمیر نہیں ہوا ہے اس لیے یہاں یکساں
اور چوڑی سڑکوں کی کمی نظر آتی ہے جو دہلی کا طرۂ امتیاز ہے۔ چار یا پانچ سڑکیں،
جہاں تجارت خاص پیشہ ہے، بہت لمبی ہیں۔ اور مکانات بھی اتنے بُرے
نہیں ہیں لیکن باقی تمام سڑکیں چھوٹی، تنگ اور بے قاعدہ ہیں جہاں بے شمار
پیچ و خم اور نکڑ ہیں... آگرے کو بلندی پر سے دیکھو تو خاص طور پر دیہات کا ایک
شہر معلوم ہوتا ہے۔ یہ جو منظر پیش کرتا ہے وہ دیہی ہے جس میں تنوع ہے اور دلکشی
ہے... امرا اور راجاؤں کی محل سراؤں میں ہر طرف ہریالی ہی ہریالی نظر آتی
ہے اور اس کے بیچ میں بنیوں یعنی فرقہ، تاجران کے اونچے اونچے سنگین مکانات
ایسا لگتا ہے جیسے جنگلوں کی گود میں پرانے قلعے ہوں![۱۳۱]

صرف منصوبہ بندی ہی نہیں بلکہ یک رنگی بھی مفقود تھی۔ برنیر دہلی اور
آگرے کی ایک عام تصویر یوں پیش کرتا ہے: 'تجارت پیشہ لوگوں کے مکان چھتوں
کی پشت پر ان کے گوداموں کے اُوپر بنے ہوئے ہیں۔ سڑک سے دیکھو تو خاصے
بھلے لگتے ہیں اور اندر سے خاصے کشادہ ہیں۔ مکان ہوادار ہیں، گرد غبار سے دُور
اور دکانوں کے اوپر چھتوں سے ملے ہوئے ہیں جن پر یہاں کے رہنے والے رات
کو سوتے ہیں۔ لیکن مکان سڑک کے آخری کنارے تک نہیں ہیں۔ شہر کے چند
اور صرف چند ہی دوسرے محلے ایسے ہیں جہاں چھتوں پر اچھے مکان بنے ہوں۔
دکانوں کے اوپر جو مکان ہیں وہ اتنے نیچے ہیں کہ سڑک سے نظر نہیں آتے۔ بڑے
بڑے تاجروں کے مکان کہیں اور ہیں جہاں وہ کام ختم کرنے کے بعد چلے جاتے
ہیں، سڑکوں پر نمبر نہیں ہیں کیونکہ انھیں' مختلف زمانوں میں ایسے افراد نے
بنوایا ہے جنھوں نے تناسب و توازن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ صرف چند ہی
اتنی اچھی طرح بنی ہیں، اتنی کشادہ اور سیدھی ہیں' جیسی دو بڑی شاہراہیں۔
'ان ہی سڑکوں کے اطراف پھیلے ہوئے ہیں منصب داروں یا معمولی امرا،
قاضیوں مالدار تاجروں اور دوسروں کے مکانات جو اپنی وضع قطع میں ٹھیک
ہی ہیں ان میں سے بہت ہی کم ہیں جو پوری طرح پتھر اور اینٹوں کے بنے ہوئے

ہیں اور بہت سے صرف مٹی اور گھاس پوس کے بنے ہوئے ہیں لیکن ہیں ہوادار اور خوش وضع۔ ان میں سے زیادہ تر میں صحن اور باغ ہیں، اندر سے بہت کشادہ ہیں اور ان میں فرنیچر بھی اچھا ہے۔ چھپّر کو کھڑا کرنے کے لیے بہت خوبصورت اور مضبوط بانس لگائے جاتے ہیں اور کچّی دیواروں پر بہت باریک سفید چونا پوتا جاتا ہے۔ ان مختلف قسم کے گھروں کے بیچ بیچ میں چھوٹے چھوٹے بے شمار گھر ہیں جو سب مٹی کے بنے ہوئے ہیں اور چھت چھپّر کی ہے۔ ان میں عام سپاہی اور خدمتگاروں اور حواریوں کی بڑی تعداد رہتی ہے جو دربار اور فوج کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ مٹی اور چھپّروں کے ان گھٹیا مکانوں ہی کی وجہ سے میں ہمیشہ اپنے آپ سے کہتا ہوں کہ دہلی بہت سے گاؤں کا ایک مجموعہ ہے یا ایک فوجی چھاؤنی ہے جہاں ایسی دوسری جگہوں کے مقابلے میں کچھ سہولتیں زیادہ ہیں...

'امرا کے مکانات زیادہ تر دریا کے کنارے ہیں اور مضافات میں ہیں لیکن پھر بھی ہر سمت بکھرے پڑے ہیں۔ ان گرم ملکوں میں وہی گھر خوبصورت کہلاتا ہے جو کشادہ ہو، جہاں ہوا کا گزر ہو اور ہر طرف سے اور خاص طور پر شمال کی جانب سے ہوا کے آنے کا انتظام ہو۔ اچھے گھر میں صحن ہوتا ہے۔ باغ ہوتا ہے، درخت ہوتے ہیں، پانی کے لیے حوض ہوتے ہیں۔ دالان یا ڈیوڑھی میں چھوٹے فوارے لگے ہوتے ہیں اور خوبصورت تہہ خانے ہوتے ہیں جن میں بڑے بڑے پنکھے لٹکے ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ جگہیں ٹھنڈی ہوتی ہیں اس لیے دوپہر سے لے کر کوئی چار پانچ بجے تک آرام کرنے کے لیے سب سے مناسب ہوتی ہیں... بہت سے لوگ ایسے تہہ خانوں کے بجائے خس خانے پسند کرتے ہیں[۲]... یہ لوگ کہتے ہیں کہ قابلِ تعریف گھر وہ ہوتا ہے جو پھولوں کے ایک بڑے باغ کے درمیان ہو اور جس میں چار بڑے دیوان خانے ہوں[۳] جو زمین سے قدِ آدم بلندی پر ہوں اور جہاں چاروں طرف سے ہوا آنے کی گنجائش ہو تاکہ جہاں بھی بیٹھو ٹھنڈک محسوس ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی خوبصورت گھر ایسا نہیں ہوتا جس میں ایسی چھت نہ ہو جس پر گھر والے رات کو سو سکیں۔ یہ چھتیں بڑے سے دالان سے ملی ہوتی ہیں کہ اگر بارش آجائے یا آندھی آجائے یا صبح سویرے ہوا میں زیادہ خنکی ہو تو پلنگ وہاں آسانی سے لے آئے جائیں...

"ایک اچھے گھر کے اندر پورے فرش پر چار اِنچ دبیز سوتی دری بچھی ہوتی ہے۔ گرمیوں میں اس پر باریک سفید کپڑا بچھا دیا جاتا ہے اور سردیوں میں قالین۔ کمرے کی سب سے نمایاں جگہ پر ایک یا دو گدّے ہوتے ہیں جن پر باریک چادریں ہوتی ہیں۔ ان پر پھول کشیدہ کیے ہوتے ہیں اور ریشم سے بڑی نازک کڑھائی کی جاتی ہے جس کے بیچ بیچ میں سونے اور چاندی کا کام نظر آتا ہے۔ یہ جگہ مالک مکان کے لیے ہوتی ہے یا کسی صاحبِ حیثیت شخص کے لیے جو ملاقات کے لیے آیا ہو۔ ہر گدّے پر اطلس و کمخواب کا غلاف چڑھا ہوا ایک بڑا سا گاؤ تکیہ ہوتا ہے جس کا سہارا لیا جاتا ہے اور کمرے میں ہر طرف دوسرے گاؤ تکیہ بھی رکھے ہوتے ہیں جن پر کمخواب، مخمل یا پھول دار اطلس کے غلاف چڑھے ہوتے ہیں۔ یہ دوسروں کے استعمال کے لیے ہوتے ہیں۔ فرش سے پانچ یا چھ فٹ بلندی پر کمرے کی دیواروں میں مختلف شکلوں کے طاقچے بنے ہوتے ہیں جو بہت حسین اور متناسب ہوتے ہیں۔ ان میں چینی کے واز اور گلدان نظر آتے ہیں۔ چھت سنہری ہوتی ہے اور روغن کی ہوئی۔ لیکن اس پر کسی انسان یا جانور کی تصویر نہیں ہوتی"[24]

پلسائرٹ نے بھی بہتر مکانوں کا ایسا ہی لیکن مختصر تر نقشہ پیش کیا ہے لیکن وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ ان مکانوں کی عمر صرف چند برس کی ہوتی ہے کیونکہ دیواریں گارے کے بجائے کچّی مٹّی سے بنائی جاتی ہیں... دیواروں پر سفیدی خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ یہ لوگ بغیر بجھائے ہوئے چونے کا استعمال کرتے ہیں جس میں وہ دودھ، گوند اور شکر ملا کر اسے پتلے سے پیسٹ میں بدل لیتے ہیں، پھر اسے خوبصورتی سے بنی کرنوں کے ذریعہ خوب پیتے ہیں یہاں تک کہ خوب چکنا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ اسے آہستہ آہستہ سنگِ سلیمانی سے پالش کرتے ہیں۔ یہ کام غالباً پورے دن ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ خشک ہو جاتا ہے اور سخت اور الاباسٹر کی طرح چمکتا ہے اور اسے آئینہ کی طرح استعمال کر سکتے ہیں۔[25]

سر ٹامس رو ایک خط میں ہندستانی گھروں کی مذمّت کرتا ہے کہ سب گھٹیا مٹّی کے، ایک منزلہ ہیں سوائے سورت کے جہاں کچھ سنگین مکان ہیں۔[26] ہندستانی شہر کی منصوبہ سازی اور فنِ تعمیر سے متعلق مجموعی حیثیت سے برنیر کی رائے بھی کچھ اچھی نہیں ہے۔ غیر ملکی مبصّرین عام طور پر خود اپنے مفروضات ہی کی روشنی میں چیزوں

کو دیکھتے تھے لیکن پھر بھی یہ ضروری ہے کہ شہر کے بارے میں اہلِ یورپ اور اہلِ ہند کا جو تصور تھا اس کے فرق کو سمجھا جائے۔ یورپ میں شہر کی ایک شخصیت تھی، ایک قانونی حیثیت تھی۔ مادّی اعتبار سے وہ نئی عمارتوں میں اضافے اور نئے حقوق کے حصول کے ذریعہ بڑھتا تھا۔ مسلم ہندستان میں شہر ایک مادّی وجود تھا اور اس کے زوال یا تباہی سے زبردست نقصان ہوتا تھا۔ لیکن اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں تھی بلکہ وہ تو ایک اجتماعی شخصیت بھی نہیں تھا۔ مسلم شہر کس اصول پر قائم ہوتا تھا اس کی ایک مثال دیکھیے۔ عبدالرحیم خانخاناں آگرے سے برہان پور جا رہا تھا تو سب سے پہلے جس مقام پر رکا وہاں اپنے خیمے میں بیٹھا ہوا ٹھنڈی ہوا کا لطف اٹھا رہا تھا اور لوگوں سے ملاقات کر رہا تھا۔ اس کی توجہ اپنی طرف کھینچنے کے لیے ایک شخص نے یہ شعر پڑھا

منعم بکوہ و دشت و بیاباں غریب نیست
ہر جا کہ رفت خیمہ زد و بارگاہ ساخت

(پہاڑ ہوں کہ دشت و صحرا مربی و محسن کو دولت کی کہیں کمی نہیں ہوتی۔ جہاں بھی جاتا ہے اپنے خیمے گاڑ دیتا ہے اور اپنا دربار آراستہ کر لیتا ہے)

شہر ایک بار وجود میں آ گیا تو پھر شہری زندگی کا مطلب تھا تعلیم، آدابِ شائستگی، مہذب لوگوں کے ساتھ ملاقات اور گفتگو کا معمول، آرام و آسائش کے لیے تمام مناسب چیزوں کا ہونا، حوصلے پورا کرنے کے مواقع۔ اس کا ناگزیر یا ضروری مطلب یہ نہیں تھا کہ زندگی کو ایک قیام کا کردار دے دیا جائے یا تہذیب کے لیے اینٹ اور پتھر کا ایک مکان قائم کیا جائے۔ روح ایک جسم کو خیرباد کہہ کر دوسرے جسم کو اپنا گھر بنا سکتی ہے۔

شہر کی طرف اِس رویّہ کی بڑی وجہ وہ خانہ بدوشی تھی جو ترکوں اور مغلوں کے خون میں سرایت کر چکی تھی۔ اس کی شہادت یہ ہے کہ فنِ تعمیر میں اتنی حوصلہ مندیوں اور کارہائے نمایاں کے بعد بھی وہ خیمے اور شامیانے استعمال کرتے رہے۔ ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں ایسے کچھ شامیانوں اور خیموں کا ذکر کیا ہے جو استعمال میں تھے خیمے عام طور پر بہت شوخ رنگ کے ہوتے تھے اور ان

پر خوب نقش و نگار ہوتے تھے۔ اس کی ایک سمت یا ایک سے زیادہ سمت کھلی ہوتی تھی یا قناتوں کے ذریعہ اُس کے گرد دیوار کھڑی کر دی جاتی تھی۔ خیمے کی سب سے بڑی قسم تھی بارگاہ جس میں دس ہزار لوگ آسکتے تھے۔ مختلف قسم کی مشینوں کی مدد سے ایک ہزار آدمی اُسے ایک ہفتے میں کھڑا کر پاتے تھے۔ ایک دوسرا خیمہ ہوتا تھا سراپردہ جو ڈیڑھ سو گز لمبا اور ڈیڑھ سو گز چوڑا ہوتا تھا اور اُس میں سولہ درجے ہوتے تھے۔ اس کی چھت دوہری ہوتی تھی، اوپری چھت کو قلندری کہتے تھے جو دیکھنے میں چھولداری جیسی ہوتی تھی۔[38] اس سے چھوٹے اور کئی قسم کے شامیانے اور خیمے ہوتے تھے۔ شاہی چھاؤنی شامیانوں اور خیموں کا پورا شہر ہوتی ہوگی۔ اس قسم کی فوراً تیار کی ہوئی رہنے کی جگہوں میں مغل زیادہ آزادی اور تسکین محسوس کرتے تھے۔

اس دور میں سماج کا ڈھانچہ اپنے سابقہ دور کے مقابلے میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے حالانکہ ایسا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ کوئی بہت بڑی تبدیلی آئی ہو حکمراں طبقے کی شکل اب زیادہ واضح ہو گئی تھی جسے کہتے تھے منصب دار۔ اُن کی اپنی درجہ بندی تھی جس میں سرفہرست بادشاہ تھا۔ یہ ایک سالم اکائی تھے جس کے اندر نسل، مذہب یا سماجی فرق کی کوئی دیوار نہیں تھی۔ ایسے سردار یا اکابر تھے جو سب کے سب ہندو تھے اور چھوٹے یا بڑے علاقوں پر راج کرتے تھے۔ جب چاہتے تو بادشاہ کے یہاں ملازمت قبول کر کے منصب دار بن جاتے اور اپنے علاقے میں اُن کے وراثتی حقوق ویسے ہی باقی رہتے۔ ورنہ الگ رہ کر خراج ادا کرتے اور اِس بنیاد پر اپنی موروثی پوزیشن برقرار رکھتے۔ جو اکابرین دور دراز کے مقامات پر تھے وہ اگر حکومت سے جھگڑا مول نہیں لیتے یا حکومت اُن پر اپنا اقتدار قائم نہ رکھ پاتی تو وہ آزاد رہتے۔ لیکن ہر طرح کے اکابرین کو ملا کر انھیں ارسٹوکریسی (اشرافیہ) کا نام نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ الگ الگ بکھرے ہوئے افراد تھے۔ اِن اکابرین یا سرداروں کے علاوہ زمیندار تھے، اُن کا تعلق مختلف نسلوں اور مختلف جاتوں سے تھا۔ انھیں موروثی طور پر اور قابلِ انتقال طور پر محاصل کے ایک حصّے پر حق تھا جو عام طور پر دس فیصدی ہوتا تھا۔ یہ اسے خود وصول کرتے تھے کیونکہ یہ اسے ریاست کو جانے والے محاصل کا حصّہ

نہیں مانتے تھے۔ کسانوں سے اپنے مطالبات وصول کرنے کے لیے چھوٹی موٹی فوج رکھتے تھے اور چھوٹے موٹے قلعے بناتے تھے یا انھیں اس کی اجازت دی جاتی تھی۔ آئینِ اکبری کے مطابق پوری مملکت میں زمینداروں کے پاس جو فوجیں تھیں ان میں ۳۸۴٬۵۵۸ سوار، ۴۲٬۷۷٬۰۵۷ پیدل، ۱۸۶۳ ہاتھی، ۴۲۶۰ بندوقیں اور ۴۵۰۰ کشتیاں تھیں۔ لیکن زمیندار آپس میں اتنے بٹے ہوئے تھے اور ذاتی جات اور مقامی مفادوں کے اندر اس قدر مبتلا ہو کر رہ گئے تھے کہ حکمراں طبقہ نہ بن سکے[۳]

سمجھا جاتا ہے کہ انیسویں صدی تک ہندستان میں کوئی درمیانی طبقہ نہیں تھا۔ ایک طرف دولت مند تھے جو زیادہ سے زیادہ دولت اور طاقت حاصل کرتے جا رہے تھے اور دوسری طرف غریب تھے جو مسلسل استحصال کی وجہ سے غریب تر ہوتے چلے جا رہے تھے۔ لیکن اس تمام وقت بورژوا لوگ موجود تھے یعنی لوگوں کا ایسا طبقہ جو پیسے کی لین دین کا اور سود پر قرض دینے کا کام کرتا تھا، اشیاء کی تقسیم کا کاروبار بھی یہی کرتے تھے اور دستکاروں کو، خاص طور پر سناروں اور جولاہوں کو سامان تیار کرنے کے لیے خام مال دیتے تھے اور انھیں اجرت دیتے تھے جس پر ان کا گزر بسر ہوتا تھا۔ یہی لوگ آڑہت کا کام بھی کرتے تھے اور رچون کا بھی۔ اُن کا تعلق یقیناً درمیانی طبقے ہی سے تھا۔ بات یہ ہے کہ یہ لوگ روایتی طور پر بہت محتاط تھے اور یہ جائز بھی تھا کہ سیاسی جھگڑوں کی وجہ سے یا نظم و نسق والوں کے رویّہ کی وجہ سے عدم حفاظت کے حالات تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی اعتبار سے یہ لوگ اپنے آپ کو چھپا کر رکھتے تھے ورنہ نہ تو اُن کے وجود کے متعلق کوئی شبہ ہوتا نہ اُن کی اہمیت کے متعلق۔ حکمران طبقہ اپنی شان و شوکت کی نمائش میں مبتلا تھا۔ درمیانی طبقہ اپنے کو حقیر ثابت کرنے پر مصر تھا۔ کوئی شک نہیں کہ یہ مستثنیات ہیں، کچھ بڑے افسر بیرونی تجارت میں روپیہ لگاتے تھے، کچھ نے باغ لگائے یا سبزیاں، ترکاریاں اگانا شروع کیں اور ان سے آمدنی حاصل کی۔ بورژوا طبقے کے کچھ لوگ جنھیں اپنے مقام پر قائم رہنے کا یقین تھا اور جو بہت دولت مند تھے وہ کھلم کھلا شاہانہ ٹھاٹ باٹ سے رہتے تھے۔ مسلمان تاجروں کے علاوہ جن کی

تعداد کسی وقت بھی بہت بڑی نہیں تھی بورژوا طبقے میں زیادہ تر ہندو تھے جو
اپنے سماجی رشتوں میں جات کے قاعدوں قانونوں پر سختی سے عمل کرتے تھے۔ نہ
ایسے کوئی پبلک مواقع تھے نہ اوپرا، نہ تھیٹر، نہ کلب، نہ سرائے جہاں لوگ انفرادی طور پر
اپنے حق کے طور پر جمع ہو سکتے۔ دو ہی راستے اپنائے جا سکتے تھے۔ یا تو جان بوجھ کر
نمود و نمائش کی زندگی بسر کرو یا لوگوں کی نگاہوں سے دور گمنامی کی زندگی بسر
کرو۔ مجموعی حیثیت سے بورژوا طبقے نے گمنامی کا راستہ اختیار کیا۔

خاندانی پیشہ اختیار کرنے کی روایت بہت مضبوط تھی۔ مسلمان جولاہے
کشیدہ کار، سنار، معمار وغیرہ جاتیں نہیں تھیں لیکن یہ لوگ خود اپنے ہی فرقوں میں
شادیاں کرتے تھے۔ ایک دستکار کا بیٹا عالم ہو سکتا تھا اور اس کی عزت میں بھی اس کے
خاندانی پیشے کی وجہ سے کوئی کمی نہ ہوتی لیکن ایک عالم کا خاندان اسے غیر کفو
سمجھتا اور اپنے خاندان کی کسی لڑکی سے اس کی شادی نہ کرتا۔ لیکن جو چیز دراصل
دستکار کو اپنی صنعت کو ترقی دینے اور اگر مالدار نہیں تو کم سے کم آزاد ہونے میں
مانع ہوتی تھی وہ تھی ایک طرف استحصال کا نظام اور دوسری طرف فضول خرچی
یا اسراف کی عادت۔ معمولی دستکار کو کسی بھی مقررہ اجرت پر کام کے لیے بلایا
جا سکتا تھا۔ جو بہتر دستکار ہوتا تھا وہ کسی بڑے افسر کی ملازمت قبول کر لیتا تھا یا
اُسے قبول کرنے پر مجبور کر دیا جاتا تھا اور پھر وہ اسی افسر کے لیے کام کرتا تھا۔ جو
دستکار بہت ہی ماہر تھے اُن پر حکومت کی اجارے داری ہوتی تھی۔ شاہ جہاں
نے بے شمار کارگاہیں (ورک شاپ) قائم کیں جہاں مختلف پیشوں کے ماہرین
فن کو جمع کیا گیا۔ لیکن ماہر کارکنوں کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ سرمایہ داروں کو
بھی انھیں ملازم رکھنے اور ان سے فروخت کے لیے مال تیار کرانے کا موقع مل
جاتا تھا۔ اس نظام کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ دستکار کو اپنے کام سے کوئی زیادہ خوشی
محسوس نہیں ہوتی تھی۔ وہ اتنا ہی کام کرتا اور اتنا ہی اچھا کرتا جتنا اُسے کرنا
پڑتا۔ اس رویّہ کی وجہ ایک تو اوپر کا دباؤ تھا لیکن ساتھ ہی ساتھ خود اُس کی
فضول خرچی۔ اپنی حیثیت سے زیادہ خرچ کرنے کی عادت صرف امراء اور منصب داروں
تک ہی محدود نہیں تھی۔ خود دستکار بھی اپنے طور پر بہت فضول خرچ تھے اور عام

طور پر مقروض رہتے تھے۔ ایک محدود منڈی، اجارے دارانہ رجحانات اور خود دستکاروں میں کام کرنے اور بچا کر رکھنے اور اپنی حالت کو بتدریج بہتر کرنے کی امنگ کا فقدان — ان سب چیزوں کی بدولت طبقات کی درجہ بندی ہوئی اور پھر تبدیلی اور بہتری مشکل ہوگئی۔ یہ المیہ اس وقت اور بھی ابھر کر سامنے آتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بیرونی سیاح ہندوستانی دستکاری کی مہارت کی کس طرح بے حساب تعریفیں کرتے ہیں اور جو نمونے آج بھی بچ رہے ہیں ان کی حیرتناک خوبصورتی سے کس قدر متاثر ہوتے ہیں۔

کسانوں کی حالت یقیناً سب میں خراب تھی کیونکہ ان کا استحصال منصب دار بھی کرتے تھے اور زمیندار بھی اور سب سے بڑھ کر ریاست بھی۔ لیکن یہ سوال معاشرتی زندگی سے زیادہ زمین کے محاصل سے تعلق رکھتا ہے۔

سترھویں صدی میں سفر کا طریقہ کیا تھا اس کے متعلق ہم مختلف ذرائع سے معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ ٹیویرنیر کی رائے میں طریقۂ سفر اس سے کم آرام دہ نہیں تھا جیسا کہ فرانس یا اٹلی میں ایجاد ہو چکا ہے تاکہ کوئی شخص آرام سے سفر کر سکے۔ عام طور پر بیل گاڑیاں یا فینسیس استعمال ہوتی تھیں: "ان کے پاس سفر کے لیے چھوٹی بہت ہلکی گاڑیاں بھی ہیں جس میں دو آدمی بیٹھ سکتے ہیں لیکن عام طور پر صرف ایک آدمی ان میں سفر کرتا ہے تاکہ زیادہ آرام ملے اور پھر اپنے کپڑے بھی ساتھ رکھ سکے۔ شراب کا صندوق اور سفر کے لیے چھوٹی موٹی ضرورتوں کی چیزیں گاڑی کے نچلے حصے میں رکھی جاتی ہیں۔ گاڑی میں یہ لوگ صرف بیلوں کی ایک جوڑی جوتتے ہیں۔ یہ گاڑیاں جن میں ہمارے یہاں کی طرح پردے اور گدّے ہوتے ہیں۔ ڈھانپی نہیں جاتیں۔ بیل اتنے تربیت یافتہ تھے کہ وہ ایک ہی چال سے کئی میل کا فاصلہ طے کر لیتے تھے۔" جو لوگ ان بیلوں کو ہانکتے ہیں وہ ساری زندگی کوئی دوسرا کام نہیں کرتے۔ یہ لوگ گھروں میں بھی نہیں رہتے اور اپنی عورتوں اور بچوں کو ساتھ لے کر چلتے ہیں۔" "جو لوگ جلدی میں نہیں ہوتے اور استعداد رکھتے ہیں وہ فینس میں سفر کرتے ہیں جن میں بڑا آرام ملتا ہے۔ یہ ایک طرح کا پلنگ ہوتا ہے، چھ یا سات فٹ لمبا اور تین فٹ چوڑا، جو دو بانسوں پر اٹھایا جاتا ہے جن کی لمبائی دونوں

طرف پانچ یا چھ فٹ ہوتی ہے۔ فینس بردار ان بانسوں کو اپنے کاندھوں پر اٹھاتے ہیں۔
"سورت سے آگرے تک کا سفر سڑک سے پینتیس سے چالیس دن میں پورا ہوتا ہے۔ اور اس پورے سفر کے لیے چالیس سے پینتالیس روپیہ دینے پڑتے ہیں۔ سورت سے گولکنڈے تک کا فاصلہ بھی تقریباً اتنا ہی ہے اور قیمت بھی اتنی ہی ہے اور سارے ہندستان میں یہی تناسب ہے... جو مسافر ہندستان کی سخت گرمی کے عادی نہیں ہیں انھیں رات میں سفر کرنا پڑتا ہے تاکہ دن میں آرام کر سکیں۔ جب وہ ایسے شہروں میں داخل ہوتے ہیں جن کے پھاٹک بند کر دیتے جاتے ہیں۔ تو اگر وہ سفر جاری رکھنا چاہتے ہیں تو غروب آفتاب تک انھیں روانہ ہونا ہی پڑتا ہے۔ جب رات آجاتی ہے اور پھاٹک بند ہو جاتے ہیں تو وہاں کا گورنر جو اپنے علاقے میں چوریوں کا جواب دہ ہوتا ہے کسی کو باہر جانے کی اجازت نہیں دیتا اور کہتا ہے کہ بادشاہ کا یہی حکم ہے جسے ماننا اس کا فرض ہے۔"[۳۴]

جب دولت مند لوگ سفر کرتے تھے تو مسلح سپاہی کرایہ پر لیتے تھے۔ صرف ایسا شخص ہی جس کا سماج میں کوئی مقام نہ ہوتا تھا پیدل اور اکیلے سفر کرتا تھا۔ ورنہ سفر عام طور پر ایک کارواں کی شکل میں ہوتا تھا۔ کسی شخص کے ساتھ کتنے لوگ ہیں اس سے پتہ چلتا تھا کہ اس شخص کی سماجی حیثیت کیا ہے۔ ظاہر ہے سب سے بڑا قافلہ بادشاہ کے ساتھ ہوتا تھا اور وہ زیادہ تر ہاتھی پر سفر کرتا تھا۔ شاہزادوں، شاہزادیوں، حرم سرا کی معزز خواتین، کے ساتھ بڑا خدم و حشم ہوتا تھا۔ مرد کھلے میں سفر کرتے تھے اور خواتین پردے میں۔ کچھ کو چنڈول پسند تھی جسے مرد کاندھوں پر اٹھا کر چلتے تھے۔ یہ سنہری ہوتی تھیں اور ان پر نقش و نگار ہوتے تھے جن کو بیگمات استعمال کرتی تھیں اُن پر کئی رنگوں کی ریشم کی بنی ہوئی خوبصورت جالیاں پڑی ہوتی ہیں اور پھر وہ کڑھی ہوئی گوٹ اور جھالر سے آراستہ کی جاتی ہیں۔ دوسری عورتیں بڑی شاندار اور پردے دار پالکی میں چلتی ہیں۔ یہ بھی سنہری ہوتی ہیں اور ان پر بھی اسی قسم کی ریشمی جالیاں پڑی ہوتی ہیں۔ کچھ اور کشادہ میانوں کا استعمال کرتی ہیں جو دو مضبوط اونٹوں کے درمیان لٹکے ہوتے ہیں، برنیر آگے چل کر لکھتا ہے 'میں نے کبھی کبھی روشن آرا بیگم کو سفر کرتے دیکھا ہے اور اکثر و بیشتر دیکھا ہے کہ کھلے ہوئے

سیانے کے آگے آگے ایک نوجوان، اچھے لباس میں ملبوس ایک کنیز اپنے ہاتھ میں مورچھل لئے ہوئے چل رہی ہے۔ گرد صاف کرتی جاتی ہے اور مکھیوں کو اڑاتی جاتی ہے کہ شاہزادی تک نہ پہونچ پائیں۔ بسا اوقات خواتین ہاتھیوں پر بھی نکلتی ہیں۔ اور اس موقع پر ہاتھیوں کے گلے میں بھاری بھرکم چاندی کے گھنٹے لٹکا دیئے جاتے ہیں اور ان پر بڑی قیمتی جھولیں ڈالی جاتی ہیں جن پر عجیب و غریب نقش و نگار کڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔[143] جو چیز سفر کے طریقے کو متعین کرتی تھی وہ یہ نہیں تھی کہ منزل پر تیزی اور آرام سے پہونچنا ہے بلکہ یہ کہ سفر کرنے والے کا سماجی مقام کیا ہے۔ کسی کام سے یا تفریح کی غرض سے سڑک پر چلنا توہین آمیز فعل تھا اور بیرونی لوگوں نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ نسبتاً اچھے لباس میں ملبوس لوگ سڑکوں پر بہت کم نظر آتے ہیں۔ سارے آداب بہت بوجھل اور غیر عقلی تھے۔

اس دور کی بہت سی تصویریں ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف درجوں کے مردوں اور عورتوں کا کیا لباس تھا۔ لیکن مصنف کا قلم مصوّر کے موقلم کی شوخیٔ رنگ اور صحت کہاں سے لاسکتا ہے۔ کچھ شاہزادیاں بادشاہ کی اجازت سے پگڑی پہنتی تھیں۔ پگڑی کے اوپر پروں کی کلغی ہوتی تھی جس کے اطراف موتی اور جواہرات ٹکے ہوتے تھے۔ کچھ رقاصاؤں کو بھی یہ حق حاصل تھا۔ عام طور پر پگڑی اور کلغی مرد استعمال کرتے تھے اور خاص طور پر کلغی اس بات کی نشاندہی کرتی تھی کہ پہننے والے کا عہدہ کیا ہے۔ اپنے پہلے کے دور کے مقابلے میں مردوں کے اوپری لباس اور پاجامے میں شاید تبدیلیاں آئی تھیں۔ لیکن یہ تبدیلی عورتوں کے لباس میں زیادہ نمایاں ہے۔ اب سر اور شانوں کو بھی ایک کپڑے سے ڈھانپا جانے لگا جو کئی پرتوں میں کمر تک آتا تھا لیکن یہ کپڑا اتنا باریک اور شفاف ہوتا تھا کہ اس سے نہ بالوں کی آرائش چھپتی تھی نہ دوسرے کپڑوں کے رنگ نہ زیورات۔ سر ڈھانکنے کا رواج پہلے بھی تھا لیکن غالباً صرف ان عورتوں میں جن کا تعلق حکمراں طبقوں سے نہیں ہوتا تھا۔ اب اسے سب نے اختیار کر لیا اور اس کی وجہ غالباً یہ رہی ہوگی کہ ہندو عورتوں کے ساتھ ربط ضبط زیادہ بڑھ گیا تھا۔ ایک زیریں لباس بھی اب عام ہو گیا جو نیم آستین کی موجودہ چولی سے ملتا جلتا ہے اور جسے ہندو عورتیں

خاص طور پر راجپوت عورتیں پہنتی ہیں۔ اُس کے اوپر مختلف وضع اور مختلف لمبائی کے لباس پہنے جاتے تھے۔ سب سے اوپر ایک ڈھیلی ڈھالی قبا سی ہوتی تھی جو گھٹنوں تک آتی تھی۔ اُن کی خوبصورتی اُن کے ٹیک اور باریک ہونے میں ہوتی تھی اور ان دونوں چیزوں میں بُنکار کے فن نے غیر معمولی حد تک مہارت حاصل کر لی تھی۔ چھوٹے کپڑوں کے لیے جو کپڑے استعمال ہوتے تھے ان میں کچھ اقسام تو ایسی نازک تھیں کہ انھیں صرف ایک بار ہی پہنا جا سکتا تھا۔ عورتیں زیور ہر قسم کا پہنتی تھیں مرد موتیوں کا ہار اور انگوٹھیاں پہنتے تھے اور شاہی خاندان اور اعلیٰ اکابرین کے گھر والے پگڑیوں اور کلغیوں کے اطراف جواہرات اور موتی استعمال کرتے تھے۔

مفلس ترین طبقوں کے لباس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ تمام بیرونی سیّاح اس بات کا ذکر کرتے ہیں کہ انھیں بہت بڑی تعداد میں لوگ ایسے نظر آئے جن کے جسموں پر ایک لنگوٹی کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ دیہی علاقوں سے بڑی تعداد میں لوگ شہروں میں آرہے تھے۔ ورنہ یہ سمجھنے کے لیے شواہد موجود ہیں کہ دستکاروں، چھوٹے دُکان داروں اور نچلے درمیانی طبقے کے لوگوں کی حالت پہلے سے بہتر تھی کیونکہ اس بات کے باوجود کہ آبادی بڑھ گئی تھی اور حکمراں طبقوں کی طرف سے استحصال زیادہ بڑھ گیا تھا۔ آسائش کے ذوق اور مختلف قسم کے تکلفات کی وجہ سے تقسیم محنت میں اضافہ ہوا اور نتیجے میں ملازمت کے مواقع زیادہ پیدا ہوئے تھے۔

آئینِ اکبری کی تفصیلات اور بیرونی سیّاحوں کے تذکروں کی وجہ سے ہمارے پاس کھانے کے متعلق زیادہ ٹھوس معلومات ہیں۔ سب سے قابلِ غور بات یہ نظر آتی ہے کہ امیر اور غریب سب ہی موسمی پھلوں کا استعمال خوب کرتے تھے جو امیر تھے وہ پھلوں کی بہترین قسمیں مختلف جگہوں سے منگاتے تھے جیسے بنگال، دکن اور گوا سے آم اور کشمیر سے سیب۔ یہ لوگ سمرقند اور بخارا تک سے انگور اور تربوز منگاتے تھے حالانکہ باہر سے آئے ہوئے پھل بہت مہنگے ہوتے تھے۔ کچھ امراء باہر سے بیج منگاتے تھے اور اپنے باغوں میں انھیں بڑے چاؤ سے لگاتے تھے۔ میوہ سال میں بارہ مہینے ملتا تھا اور بڑی مقدار میں استعمال کیا جاتا تھا۔ مختلف کھانوں کی جو ترکیبیں آئینِ اکبری

میں درج ہیں تقریباً سب کی سب آج بھی وہی استعمال ہوتی ہیں۔ صرف ایک فرق ہے کہ اس زمانے میں لال مرچ کا ذکر نہیں ملتا جواب بڑے پیمانے پر استعمال کی جاتی ہے۔ چونکہ اکبر کی یہ خواہش تھی کہ گوشت کم سے کم استعمال ہو اور جانور زیادہ نہ ذبح کیے جائیں غالباً اسی وجہ سے پالک جیسی سبزیوں کا ذکر بھی ملتا ہے اور ان کی تعریف بھی لیکن آئینِ اکبری کی فہرست مکمل تو کہی نہیں جا سکتی۔ گوشت کی وہ تمام قسمیں جن کی ترکیب اس میں درج ہے وہ تعداد میں اتنی بھی نہیں ہیں کہ ایک معمولی دعوت کے لیے کافی سمجھی جائیں۔

اس دور میں معاشرتی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو مسلمانوں اور ہندوؤں کے باہمی تعلقات تھے۔ دونوں طرف کے قدامت پسند ایک دوسرے کو مسترد کرتے رہے۔ بنیادی عقائد میں کسی قسم کی تبدیلی کیا تبدیلی کی خواہش بھی نظر نہیں آتی۔ جات کے نظام میں بھی کوئی کمزوری نظر نہیں آتی۔ گوسوامی تلسی داس کی رام چرتر مانس، اس بات کی جیتی جاگتی شہادت ہے کہ ہندو دھرم کا احیاء ہوا تھا اور اب وہ عوام کا مذہب بن گیا تھا، عقیدت مندی اور بھگتی رسوم کی جگہ لے رہی تھیں اور جات کے قائم شدہ نظام کو وہ تقدّس بخش رہی تھیں جو اس سے پہلے اسے کبھی حاصل نہیں تھا۔ لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ ہندوؤں نے مسلمانوں کے وجود کو تسلیم کر لیا تھا اور ایک ایسے حکمراں طبقے کے غلبے کو مان لیا تھا جو بنیادی طور پر مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ پندرھویں صدی میں ہندوؤں نے اس حکمراں طبقے کی زبان کی حیثیت سے فارسی کو قبول کر لیا اور اپنا لیا تھا۔ اس طرح انھوں نے حکومت میں اعلیٰ عہدوں کے لیے اپنے کو اہل بنا لیا۔ اس یکجہتی اور اتحاد پیدا کرنے کے رجحانات کو سب سے زیادہ مدد اس بات سے ملی کہ اکبر کو روحانی اور تہذیبی اقدار کو سمجھنے اور ان میں تال میل پیدا کر لینے کا زبردست سلیقہ آتا تھا۔ اس نے بین مذہبی شادیوں اور گاؤکشی پر پابندی عائد کر دی، گوشت خوری کو روکنے کی کوشش کی۔ اس طرح ان ہندوؤں کو یقین دلایا جو مسلمانوں کے ساتھ اچھے تعلقات رکھتے تھے کہ اپنی مرضی کے خلاف انھیں مسلم ملّت میں ضم ہو جانے کا کوئی خطرہ نہیں ہے اور انھیں یہ بھی حق حاصل ہے کہ ان کے تعصبات کا احترام کیا جائے۔ وحدت الوجود

کے نظریہ سے یہ نتیجہ بھی نکلتا تھا کہ تمام مذاہب خدا کی طرف پہونچنے کا راستہ ہیں۔ اِس طرح اس نے اسلام اور ہندو دھرم کو ۔۔ جی ہاں اس کی تمام امتناع اور رسوم کے باوجود ہندو دھرم کو منطقی طور پر برابر کی سطح پر کھڑا کر دیا۔ جو ہندو یہ تہیہ کر چکے تھے کہ ہم اپنی سوچ اور زندگی کا پرانا طریقہ نہ چھوڑیں گے ان پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ اپنے طور طریقے بدلو۔ لیکن جو لوگ اپنے مفاد کے پیش نظر کسی حد تک بھی یا پورے طور پر مطابقت پیدا کرنا چاہتے تھے ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ بھی نہیں تھی۔ اسلام سرکاری مذہب تھا۔ حکمراں مسلمان تھے۔ حکمرانوں نے مندر توڑے بھی لیکن بنائے بھی اور ان کے لیے وقف بھی قائم کیے۔ اور ان حکمرانوں میں اورنگ زیب بھی شامل تھا۔ جزیہ لگایا بھی گیا، ختم بھی کیا گیا۔ گوشت کے لیے اور قربانی کے موقعوں پر گائے سمیت جانور ذبح کیے جاتے تھے۔ دوسری طرف تبلیغی سرگرمی نہ ہونے کے برابر رہی۔ حالانکہ کبھی کبھی کچھ حکمران اس کی پشت پناہی بھی کرتے رہے اور اسے پیسہ بھی دیتے رہے۔ کشمیر کا سکندر بت شکن (۱۳۹۴ء تا ۱۴۱۶ء) مسلمان حکمرانوں میں وہ واحد شخص نظر آتا ہے جس نے زبردستی تبدیلیٔ مذہب کو اپنی سیاسی پالیسی کا حصّہ بنایا تھا۔ اِس میں شک نہیں کہ کافر کی اصطلاح برے معنی میں استعمال ہوتی تھی۔ لیکن شاعروں نے اسے پیار کا لفظ بنا دیا۔ اس دور کے ادب میں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی کہ کسی خاص ہندو عقیدے اور عمل پر حملہ کیا گیا ہو۔ یہاں تک کہ ستی جیسی ہولناک رسم پر بھی پابندی عائد نہیں کی گئی بلکہ اس پر صرف کچھ شرطیں عائد کر دی گئیں۔ اس بات کو نظر انداز کر دیا گیا کہ اونچی جات کے ہندوؤں کی اکثریت، یہاں تک کہ وہ لوگ بھی جو حکومت کے ملازم تھے یا مسلمانوں کے نجی ملازم تھے مسلمانوں کو اچھوت سمجھتے رہے۔ لیکن ہندو مسلمان مزے میں ایک ساتھ مل کر ملت کے بارے میں مسلم تصور کا، واعظ کے پُر فریب زہد و تقویٰ کا اور ناصح کی بے مزہ اور بے معنی نصیحتوں کا مذاق اڑاتے رہے۔ چنانچہ ہندو دھرم کے قلعہ پر مسلم حملہ صرف علامتی رہ گیا اور اسلام کے کھلے میدانوں میں ہندو قبضہ حقیقی اور خاصا وسیع ہو گیا۔ جیسا کہ ہم اعتراف کر چکے ہیں کہ ایسے واقعات ہوئے جو اس دلیل کی پشت پناہی کرتے ہیں کہ مسلم راج کا مطلب تھا ہندوؤں اور ہندو دھرم کا دبایا جانا۔ یہ سچ ہے

کہ اگر سیاسی تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ مسلم راج بہت غیر محفوظ بنیادوں پر قائم تھا اور اتنے دن قائم رہا تو اس وجہ سے کہ ہندو سماج کے موثر عناصر نے اسے انفعالی طور پر قبول کر لیا تھا یا اس کی عملاً حمایت کی تھی لیکن اگر اس کا سماجی تجزیہ کیا جائے تو نتائج حیرت انگیز نکلیں گے۔ تب ہمیں پتہ چلے گا کہ مسلمان تو اپنے مشن کا اعلان کرتا رہا اور اپنے ارادوں کا بگل بجاتا رہا جبکہ ہندو اثرات سیلاب کے پانی کی طرح اسے دبے پاؤں خاموشی سے ہر طرف سے گھیرتے رہے اور صرف چھوٹے چھوٹے جزیرے بچ گئے جہاں اسلام کا پرچم لہراتا رہا لیکن نہتا۔

یہ بظاہر متضاد سی بات معلوم ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ محل جو دیکھنے میں اتنا محفوظ تھا اسی نے اس سیلاب کے لیے راہ نکالی۔ یہ جاننے کی خواہش سب ہی میں مشترک ہوتی ہے کہ مستقبل میں کیا ہونے والا ہے۔ جو لوگ مستقلاً اپنی جانوں اور امیدوں کی بازی لگائے رہتے ہیں۔ وہ دوسروں کے مقابلے میں کامیابی اور ناکامی کے شگن کو زیادہ مانتے ہیں۔ ہندستان میں مسلم راج قائم ہونے سے بہت پہلے ہی سے مسلمان جادو پرستاروں کے اثرات، رنگوں کے طلسماتی اثرات، شگن اور بدشگونی کی نشانیوں پر یقین کرنے لگے تھے۔ ہندستان میں جیوتش کو سائنس کا درجہ مل چکا تھا اور مسلمان جیوتشیوں پر پورا یقین کرنے لگے۔ ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں کہ چودھویں صدی کی ابتدا ہی میں جیوتش کا کاروبار کتنا منافع بخش بن چکا تھا۔ اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں جے پور اور دہلی میں نجوم کا حساب کرنے کے لیے رصد گاہیں تعمیر ہوئیں تو جیوتش پر اعتقاد اپنے عروج پر پہونچ گیا اور عقلِ سلیم نے خوف اور توہم کے سامنے پوری طرح ہتھیار ڈال دیئے۔ ان اثرات کے داخل ہونے کا دوسرا نقطہ سلطان کی حرم سرا تھی۔ اس سے پہلے کے دور ہی میں ساری دنیا سے آئی ہوئی کنیزوں، باندیوں نے محل کو ایک سیکولر اور بین الاقوامی کردار دے دیا تھا۔ یہ کردار برقرار رہا لیکن اکبر ایک قدم اور آگے گیا۔ ایک تو وہ خلوص پر قائم معتقدات کا احترام کرتا تھا اور پھر حرم کی راجپوت شاہزادیوں کی خاص طور پر بہت عزت کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے انھیں اجازت دے دی کہ اپنی عبادت کے طور طریقے جاری رکھیں۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ خود بادشاہ کو بُت بنا دیا گیا

لیکن سماجی اہمیت کی دوسری بات یہ ہوئی کہ خاندان میں جو مرد تھے ــ باپ، بھائی، شوہر ان کی پوزیشن میں تبدیلی آئی۔ وراثت میں اگر بیٹی اپنا حق مانگے تو اس کے خلاف جذبہ۔ اگر بیوہ دوبارہ شادی کرنا چاہے تو اس کے خلاف جذبہ۔ اس کا ایک خالص مسلم پس منظر اور ایک معاشی پہلو بھی تھا ــ لیکن انھیں جو تقویت ملی تو اصل میں ہندو تصوّرات اور اداروں سے جہاں عورت کا دھرم اپنے آپ کو مرد کے لیے قربان کر دینا تھا۔ ظاہر ہے قدامت پسند علماء اس رائے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے تھے لیکن وہ اپنے ارد گرد کے لطیف اثرات کا مقابلہ بھی نہیں کر سکتے تھے چاہے اس کے امکانات سے وہ کتنے ہی خوفزدہ کیوں نہ ہوں۔

ایک تیسرا اور شاید اندر داخل ہونے کا اہم ترین نقطہ وہ ہے جس کا اشارہ بدایونی کے اِس ذکر میں ملتا ہے کہ جب شیخ علائی بہار میں شیخ بدہ کے پاس گئے کہ وہ شیخ علائی سے استفسار کر سکیں تو اس وقت کیا ہو۔ شیخ علائی وہاں پہنچے تو سنا کہ گھر کے اندر سے گانے بجانے کی آواز آ رہی ہے۔ انھوں نے وہ کچھ بھی دیکھا جنھیں بدایونی "تزویر از روے فطرت و از روے شرع" کہتا ہے۔ مطلب اس کا غالباً یہ تھا کہ وہاں جس محفل میں خود شیخ بدہ موجود تھے وہیں طوائفیں اور ساز بھی موجود تھے جب عادت شیخ علائی نے اس پر اعتراض کیا۔ خود شیخ بدہ اتنے بوڑھے تھے کہ بات بھی نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ ان کے بیٹوں اور قرابت داروں نے جواب میں کہا کہ کچھ طور طریقے اور عادتیں اتنی جڑ پکڑ چکی ہیں کہ فرض کرو کہ ان پر روک لگا دی گئی اور اس کے بعد اتفاق سے کسی کو جان مال یا جسمانی نقصان پہنچا تو ہندستان کی عورتیں تو ہوتی ہیں ناقص العقل وہ یہی کہیں گی کہ دیکھا فلاں رسم اُٹھا دی گئی تب ہی یہ نقصان ہوا۔ اس طرح ہم پر الزام آئے گا کہ ہم نے انھیں سچے دین سے محروم رکھا۔ اور پھر اُن کا فسق بہر حال اُن کے کفر سے زیادہ بہتر ہے۔ شیخ علائی نے اس کے جواب میں کہا کہ اگر یہ صحیح ہے تو سوچنا پڑے گا کہ یہ لوگ مسلمان بھی ہیں کہ نہیں اور ان کے ساتھ شادی بھی جائز ہے، یا نہیں۔ ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامّل نہ ہونا چاہیے کہ یہ تمام 'رسوم و عادات' ہندوؤں سے لی گئی تھیں۔

اس داخلے کا چوتھا نقطہ کنیزیں اور غلام تھے جن کا ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اب ہم جس زمانے کا ذکر کر رہے ہیں اُس میں یہ ذکر شاذ و نادر ہی کہیں

ملتا ہو کہ جنگی قیدیوں، عورتوں اور مردوں کو غلام کی حیثیت سے بیچا گیا حالانکہ غلامی کا نظام پوری طرح باقی تھا۔ اب اس پورے سلسلۂ عمل کے نتائج سامنے آگئے۔ منوچی نے داشتاؤں اور لونڈیوں کے جو نام دیئے ہیں[77] ان میں سے کچھ جیسے کیتکی اور چمپا اُن کو دیئے گئے ہوں گے جو ہندو سے مسلمان ہوئی تھیں۔ داروغہ اور خدمت گاروں کے ناموں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ غالباً یہ بھی ہندو رہی ہوں گی اور چونکہ ان کا ایک مقام بن گیا تھا اس لیے داشتاؤں اور لونڈیوں کے مقابلے میں خیالات اور جذبات پر ان کا اثر کم نہیں بلکہ زیادہ رہا ہوگا۔ ہر ملکہ اور شاہزادی کے ساتھ کچھ گانے والیاں اور ناچنے والیاں وابستہ تھیں اور منوچی نے جو فہرست دی ہے اس میں ان میں سے کئی کے نام کے ساتھ 'بائی' لگا ہوا ہے[78]۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ ان عورتوں کا کوئی مذہب نہیں تھا بلکہ صرف جذبات اور توہمات تھے۔ یہ جذبات اور توہمات ابتداً ہندو رہے ہوں گے اور اس لیے زیادہ تیزی سے پھیلے ہوں گے کہ انھیں پھیلانے والیاں نو مذہب تھیں۔

ہندؤں نے جو سرکاری آداب قبول کیے تو ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے نفاست اور کلچر کے متعلق مسلم نظریہ بھی قبول کر لیا تھا۔ مسلمانوں میں تو اس آداب نے یقیناً نفاست پسندی پیدا کی۔ انھیں اپنے تعصبات کو ترک کرنا پڑا اور اپنے تحفظات پر قابو پانا پڑا۔ ہندؤں نے دربار کے آداب سیکھے تو ضرور لیکن ان میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی سوائے اس کے کہ ایک طرح کا ربط ضبط قبول کر لیا تھا جس میں مسلمان کو 'چھونا'، شامل رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ اس کے بجائے انھوں نے اُن تمام پابندیوں کے لیے سرکاری قبولیت حاصل کر لی جو اُس پر جات نے عائد کی تھیں اور خود اپنے لائحہ حیات کے لیے بھی قبولیت حاصل کر لی۔ شمالی ہندستان کے مسلمانوں میں شادی بیاہ اور پیدائش سے متعلق جو ہندوانی رسمیں جاری ہیں وہ دراصل کائستھوں کے زیر اثر آئی ہیں کہ یہ وہ جات ہے جس نے حکومت اور مسلم امرا کی کلرکی ملازمتوں میں تقریباً اجارے داری حاصل کر رکھی تھی[79]۔ ہندو سماج پر مسلم اثرات صرف کچھ حکراں اور زمیندار راجپوت خاندانوں اور کائستھوں تک محدود رہے۔ ان میں بھی یہ اثرات صرف لباس، کھانے اور وحدت الوجود کے نظریے تک محدود رہے۔

ہاں مشترکہ زبان تھی ۔ سترھویں صدی میں فارسی اور اٹھارھویں صدی میں فارسی اور اردو۔ جس نے ہندؤں اور مسلمانوں کو واقعی ایک مشترک اور بار آور وفاداری میں باندھا۔ لیکن یہ ایسا موضوع ہے جو الگ سے بحث چاہتا ہے۔

نادر شاہ کے حملے کے کچھ عرصے بعد ہی ۱۷۳۹ء میں سالار جنگ نے ایک مختصر سا رسالہ لکھا تھا "مرقع دہلی"[53] اس میں انھوں نے دہلی کی معاشرتی زندگی کا جو نقشہ پیش کیا ہے اس کو پڑھ کر ایسی تصویر سامنے آتی ہے جو دلچسپ بھی ہے، خوفناک بھی اور جو ہمیں سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی وجہ سے یہ حالات پیدا ہوئے اور کیا یہ حالات اور یہ قدریں اس طرح رہ سکتی تھیں۔

لیکن اس سے پہلے کہ ہم 'مرقع دہلی' سے بحث کریں زیادہ مفید ہوگا کہ ہم ایک بار پھر اس کے پس منظر پر نظر ڈال لیں ۔ اخلاقی احتساب اور عیش پسندی کی طرف عام رجحان کے درمیان کش مکش۔ اِس کش مکش اور اس کے نتائج کیا تھے اس کی ایک نمایاں مثال ملتان کے میر واعظ کا حشر ہے۔

میر واعظ اورنگ زیب کی حکومت کے دوسرے دور میں نظروں میں آئے ۔ وہ ایک مصلح تھے اور ان کا اصرار تھا کہ بغیر چوں وچرا عمل کرنا چاہیے اور کسی قسم کی بدعت نہ ہونی چاہیے ۔ وہ سماع کی مذمت کرتے تھے اور جہاں تک ممکن ہو سکا انھوں نے اسے روکنے کی کوشش بھی کی ۔ وہ باجے گاجے کے بھی خلاف تھے جہاں اُن کا قیام تھا اس کے آس پاس کہیں گانا بجانا نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ سرکاری افسروں کے گھر پر پکا ہوا کھانا نہیں کھاتے تھے۔ بڑی تعداد میں لوگ اُن کے مرید اور پیرو تھے لیکن جب کوئی آ کے عرض کرتا تھا کہ مجھے مرید کر لیجیے تو وہ یہ لفظ استعمال کرنے پر اُسے خوب ڈانٹتے تھے۔ 'یہ کہو کہ میں اپنے گناہوں سے توبہ کر کے آیا ہوں اور گناہوں کے لیے معافی مانگنے آیا ہوں۔ میں وعدہ کرتا ہوں کہ آئندہ ایسے گناہ کبھی نہ کروں گا اور اللہ سے دست بدعا ہوں کہ مجھے قولاً اور فعلاً شریعت پر چلنے کی توفیق دے' اس کے بعد وہ مریدی کے امیدوار سے پوچھتے تھے کہ اگر خدا نے تمھیں بیٹا دیا اور تمھاری بیوی نے کہا کہ ہم رواج کے مطابق ناچ گانا کرا کے اس کی پیدائش کا جشن منائیں گے تو کیا تم اس کی اجازت دینے سے انکار کر سکو گے۔ اور اگر تمھارے

انکار کی وجہ سے تمھاری بیوی نے دھمکی دی کہ میں تمھیں چھوڑ کے چلی جاؤں گی تو
اس صورت میں کیا تم اُس کی خواہش پوری کروگے یا اللہ اور رسول کے احکام
پر عمل کروگے۔ اگر مریدی کے امیدوار نے یقین دلا دیا کہ نہیں میں ہر حال میں شریعت
کے احکام کی پابندی کروں گا تو میر واعظ اس کی توبہ استغفار کو قبول کر لیتے
تھے اور اپنا مرید بنا لیتے تھے۔ لاہور سے دکن تک سارے ملک میں ان کے ایسے
تین چار ہزار مرید پھیلے ہوئے تھے۔

اگر کوئی شخص نذرانہ لے کر آتا تو میر واعظ پوری سختی سے استفسار کرتے
تھے کہ تمھارا ذریعہ معاش کیا ہے اور جب انھیں یقین ہو جاتا تھا کہ جو کچھ لایا ہے وہ
اس کے مقدور کے باہر نہیں ہے اور یہ کہ اس طرح اس کی بیوی بچوں کی کوئی
حق تلفی نہیں ہوتی ہے تب وہ اسے قبول کر لیتے تھے۔ اس طرح اُن کے پاس
جو آتا تھا اُس میں سے پانچواں حصہ اپنے لیے نکال کر تجارت میں لگا دیتے تھے
اور اس کی آمدنی پر گزر بسر کرتے تھے۔ سرکاری افسروں اور خود بادشاہ نے انھیں
زمین دینے کی پیش کش کی مگر انھوں نے انکار کر دیا۔

میر واعظ اکثر روزے سے رہتے تھے، قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے اور نماز
میں مصروف رہتے تھے۔ اپنے وعظ میں وہ ظالم اور غیر منصف افسروں، ریاکار علمار
اور صوفیوں کی سخت الفاظ میں مذمت کیا کرتے تھے جو سرکاری افسروں کے گرد
اس لیے منڈلایا کرتے تھے کہ زیادہ پیسہ اور زیادہ زمین مل جائے، جو رئیسوں کی چاپلوسی
اور خوشامد کیا کرتے تھے اور افسروں کو خدا اور رسول کے احکام کی خلاف ورزی
کرنے کے لیے بہکاتے تھے اور جو دنیادی لوگوں کی محفلوں میں بیٹھ کر گانا سنتے
تھے اور اولیا کے مزار پر سماع اور رقص منعقد کرتے تھے۔ میر واعظ ان لوگوں پر
بھی تنقید کرتے تھے جو غیر شرعی انداز سے شب برات، عاشورہ اور عید مناتے تھے۔
وہ مُردے کے فاتحے کے کھانے کو حرام قرار دیتے تھے اور نیاز اور فاتحہ کے بھی
خلاف تھے حالانکہ یہ چیزیں پابندِ شرع صوفیوں کے یہاں بھی ہوتی تھیں۔ انھوں نے
تمباکو کو بھی حرام قرار دیا تھا۔ انھوں نے افسروں اور علمار کو اس حد تک اپنا دشمن
بنا لیا تھا کہ ایک بار فساد ہوتے ہوتے رہ گیا۔ انھوں نے ایک کتاب "حق گو"

اورنگ زیب کو دی اس نے چند صفحے اُلٹ پلٹ کر دیکھے اور اندازہ لگا لیا کہ کتاب کس موضوع پر ہے۔ پھر خدا کا شکر ادا کیا کہ میری سلطنت میں ایسے بے خوف حق گو لوگ بھی ہیں۔ اورنگ زیب نے خواہش ظاہر کی کہ میر واعظ اس کے بیٹے شاہزادہ کام بخش کی تعلیم اپنے ہاتھ میں لے دیں اور اس کے لیے اس نے زمین دینے کی پیش کش کی۔ میر واعظ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر اورنگ زیب نے کہا کہ آپ کسی شہر کے محتسب ہو جائیے۔ میر واعظ نے کہا کہ میں ایک شرط پر تیار ہوں کہ مجھے 'خواص' کا محتسب مقرر کیا جائے کیونکہ عوام تو پہلے ہی سے میرے معتقد ہو رہے ہیں۔ بادشاہ نے کہا کہ آپ نے جو یہ فرق کیا ہے یہ میری سمجھ میں آیا نہیں۔ اتفاق سے صدر الصدور اکرم خاں بھی قریب ہی بیٹھے ہوئے تھے۔ میر واعظ سے ان کا پہلے ہی جھگڑا ہو چکا تھا۔ انھوں نے کہا 'خواص' سے میر واعظ کی مراد غالباً اولیا اللہ کے مزاروں سے ہے کیونکہ وہ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ جس ولی اللہ کی قبر پر گانا بجانا ہو اس کی قبر کھود کر اُس کی ہڈیوں کو نذر آتش کر دینا چاہیے۔ اورنگ زیب کی تیوریوں پر بل پڑ گئے اور بولا آپ تو حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔ میر واعظ لاکھ احتجاج کرتے رہے کہ میری بات کو غلط معنیٰ پہنائے گئے ہیں لیکن بادشاہ کے دل میں اُن کی طرف سے میل آگیا اور ان کا سارا احترام جاتا رہا۔ اس کے بعد میر واعظ اجازت لیے بغیر برہان پور چلے گئے۔ یہاں ایک بار وہ منشیات کے خلاف وعظ دے رہے تھے تو ایک حدیث کا حوالہ دیا کہ جو شخص بھنگ استعمال کرتا ہے اسے سزا ملے گی۔ یہ سن کر ایک کشمیری عالم کھڑا ہوا اور بڑے توہین آمیز انداز سے بولا کہ سزا تو خود میر واعظ کو ملنی چاہیے کہ وہ حدیثیں گڑھتے ہیں کیونکہ رسول اللہ کے زمانے میں بھنگ ہوتی ہی نہیں تھی۔ تمام خوش باش نوجوان اور علما ظاہر کشمیری عالم کے ساتھ ہو گئے اور میر واعظ کی بڑی ہتک ہوئی۔ اس کے بعد وہ اپنے گھر چلے گئے اور مرتے دم تک پھر وہاں سے نہیں نکلے۔ ایک افواہ یہ بھی تھی کہ انھوں نے زہر کھا لیا تھا۔[32]

جس وقت مرقعٔ دہلی لکھا گیا ہے اس وقت تک واعظوں کے مستقل یا غیر مستقل مدّاح ختم نہیں ہوئے تھے۔ لیکن کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں تھا جسے مذہب یا

اخلاقیات میں کوئی مقام اور اختیار حاصل ہو۔ بادشاہ کا عدم وجود برابر تھا اس کا ذکر اب کبھی کبھی صرف اس طرح آتا تھا کہ بادشاہ فلاں گویئے کے فن کو پسند کرتا ہے یا فلاں طوائف کے حسن کا گرویدہ ہے۔ اس بے فکری کی دنیا میں شاید وہ واحد شخص تھا جس کے دل پر نادر شاہ کے حملے کا اثر ہوا تھا یہاں تک کہ کم سے کم کچھ مدّت تک عورت شراب اور گانے بجانے کی طرف سے اس کا دل متنفر ہو گیا تھا۔ وہ جو اس حال پر پہونچا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کی جانشینی کا فیصلہ کرنے کے لیے خانہ جنگی شروع ہو گئی تھی۔ صرف ہمایوں اور اکبر پرامن طور پر تخت پر بیٹھے تھے۔ جہانگیر کو خود اپنے بیٹے کے خلاف لڑنا پڑا اور اگر مرتضیٰ خاں نہ ہوتے تو اس کی پوزیشن وہ نہ ہوتی جو بعد کو ہو گئی۔ شاہ جہاں آصف خاں کی بروقت مداخلت کی بدولت تخت و تاج کا وارث بن سکا اور اورنگ زیب کو اپنے بھائیوں کے خلاف جنگ کرنی پڑی۔ اورنگ زیب کے انتقال کے بعد پھر خانہ جنگی ہوئی اور اب اعیانِ ریاست نے زیادہ آزادانہ طور پر اپنا پارٹ ادا کیا۔ بہادر شاہ کے انتقال کے بعد امرا میں اقتدار کے لیے رسہ کشی ہوئی کیونکہ عبداللہ خاں اور حسین علی خاں کی شکل میں اب یہ لوگ بادشاہ گر ہو گئے تھے واقعہ یہ ہے کہ اس کے بعد بادشاہت پھر پنپ نہیں سکی اور محمد شاہ رنگیلے صرف اس ترکیب سے اپنی پوزیشن قائم رکھ سکا کہ پالیسی کے تمام امور میں فیصلہ کرنے کا ذمہ دار اس نے بڑی چالاکی سے طاقتور امرا کو ٹھہرایا۔ نظم و نسق اور اقتدار کلیتاً کامیاب ریشہ دوانی کا محتاج ہو گیا۔ دکن میں آصف جاہ، اودھ میں برہان الملک اور بنگال میں علی وردی خاں واقعتاً آزاد ہو گئے اور مملکت کے باقی حصوں میں بادشاہ کا اختیار برائے نام ہی رہ گیا۔ شکوک اور ریشہ دوانیوں کے ماحول میں طاقتور امرا نے ایک دوسرے کو عضوِ معطل بنا دیا تھا ان کے پاس بھی اختیار برائے نام تھا۔ وقت کے ساتھ حالات بد سے بدتر ہوتے گئے۔ بادشاہ نہ صرف یہ کہ کٹھ پتلی تھا بلکہ اس سے برتاؤ بھی کٹھ پتلی کی طرح کیا جاتا تھا۔ اس کے اہلِ خاندان محل کو سلطان کا قید خانہ سمجھتے تھے جہاں سے بچ کر نکلنا ممکن نہیں تھا۔

'مرقع دہلی کی ابتدا لوگوں کے روزانہ کے معمول سے ہوئی ہے۔ پیروں کے مزاروں اور دوسری متبرک جگہوں پر لوگ اس طرح جاتے تھے لیکن اب ہر جگہ کا دن مقرر ہو گیا تھا۔ سنیچر کو حضرت علی کی 'قدم گاہ جانا، اتوار کو شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی درگاہ پر، بدھ کو شیخ نظام الدین کی درگاہ پر، جمعرات کو مہرولی میں شیخ قطب الدین کی درگاہ پر جانا۔ صوفیہ کے مزار پر فاتحہ خوانی کے لیے جانا دراصل تفریح کا بہانہ تھا۔ پورا پورا دن اسی میں صرف ہو جاتا تھا۔ یہ تفریحیں مختلف پیروں کے عرس کے درمیان ایک کڑی تھیں کہ ان موقعوں پر جشن کے مرکز میں ہوتی روایتی قوالی اور پھر اس کے ساتھ ہوتا ناچ گانا، حسن و ادا کی نمائش، ملاقاتیں اور عشق بازیاں۔ کچھ عرس جیسے خلد منزل[؟] اور میر مشرف کے عرس کھلم کھلا دینوی قسم کے ہوتے تھے۔ یہاں عجیب و غریب طریقوں سے چراغاں کیا جاتا تھا۔ عشاق ہاتھ میں ہاتھ ڈالے تفریح کرتے پھرتے تھے۔ شہوت پرست بلا خوف و خطر دل کی ہوس پوری کرتے تھے۔

یہاں "امردوں" کے غول کے غول پھرا کرتے تھے جن کے دیکھنے سے 'زاہد بھی توبہ شکن ہو جاتا ہے۔ یہ آہو بچے عشق بازی میں اپنی نظیر نہیں رکھتے' 'گناہ گاروں کا ایک جہان ہے کہ اپنے دل کی ہوس پوری کرتا ہے' اور 'شہوت پرستوں کے قافلے کے قافلے ہر طرف گھومتے پھرتے ہیں، سڑکیں اور بازار نوجوانوں، نوابوں اور شرفا سے، مطربوں اور قوالوں سے بھرے رہتے ہیں جن کی تعداد مکھیوں کے برابر ہوتی ہے اور گداگروں اور بھک منگوں کی تعداد مکھیوں سے بہت زیادہ ہوتی ہے'۔

چاندنی چوک میں جو کہ سب سے بڑا بازار تھا اور خاص طور پر چوک سعد اللہ خاں میں جو اب ختم ہو چکا ہے۔ روز شام کو جمگھٹا رہتا تھا۔ چوک سعد اللہ خاں محل کے پھاٹک کے سامنے تھا۔ یہاں بے انتہا مجمع ہوتا تھا اور طرح طرح لوگ یہاں نظر آتے تھے: 'پہلی دفعہ دیکھنے والا حیرت زدہ ہو جاتا ہے۔ ایک طرف امردوں کا ناچ ہو رہا ہے، دوسری طرف پیشہ ور واعظ عارضی منبر پر نظر آئیں گے جو موقع اور وقت کی مناسبت سے واعظ دے رہے ہیں۔ وعظ کے خاتمے پر "رحمتوں" سے جن پر ان کا اثر ہوتا ہے' پیسے وصول کرتے ہیں۔ منجم بیٹھے ہوئے ہیں جو خوش آئند واقعات

سُناکر مسرور کر رہے ہیں۔ نیم حکیم قیمتی اور خوبصورت کپڑوں میں ملبوس امساک اور آتشک وجریان اور سوزاک پر تقریر فرما رہے۔ زمین پر دوائیں چُنی ہوئی ہیں۔ نقالوں کا بھی مجمع ہے اور شراب فروشوں کا بھی، کہیں خوبصورت امرد لڑکے اور ان کے عاشقِ زار گلے میں باہیں ڈالے تفریح کرتے ہوئے جا رہے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ شہر کے دو محلّے کسل پورہ اور ناگل دو بڑے قحبہ خانے تھے۔ کسل پورہ کے تقریباً ہر گھر سے گانے بجانے کی آواز آتی تھی اور عورتیں سڑکوں پر آزادی سے گاہک تلاش کرتی پھرتی تھیں۔ ناگل کے بارے میں مشہور تھا کہ یہاں کسی پیر کا مزار ہے چنانچہ اس بہانے ہر مہینے کی ساتویں تاریخ کو عورتیں بن ٹھن کر اپنے آشناؤں اور دوستوں سے ملنے جاتی تھیں اور کوئی بھی مایوس نہ لوٹتا تھا۔

ظاہر ہے کہ عید الفطر، عید الاضحیٰ اور محرم، ہولی دیوالی اور دسہرہ سب تہوار منائے جاتے تھے لیکن مرقعٔ دہلی میں جس تہوار کا بہت تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے وہ ہے ہندو تہوار بسنت جسے مسلمان مناتے تھے۔ اس کا جشن ایک ہفتے تک منایا جاتا تھا۔ پہلے دن رسول اکرم کی قدم گاہ پر عطر بیزی اور قوالی سے ابتدا ہوتی ہے اور ساتویں دن احدی پورے میں عیاشی کا جشن ہوتا ہے اور کسی فرضی پیر کی قبر کو شراب سے دھویا جاتا ہے۔ اس کا انتظام کسی کے ذمے نہیں تھا۔ سازندوں، گوئیوں اور رقاصاؤں کے درمیان ایک سمجھوتہ سا ہوتا تھا اور وہ لوگ باری باری سے اس عیش کے جشن میں اپنے فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔

مرقع میں موسیقی اور رقص کے کچھ مشہور شائقین کا ذکر ہے اور مقبول ترین فنکاروں کا بھی۔ ان میں سے کچھ نارمل نظر آتے ہیں جنھیں اپنے فن پر واقعی عبور حاصل تھا، پھر کچھ امرد اور کچھ طوائفیں بھی نظر آتی ہیں۔ فن اور جنسی کجروی ایک دوسرے میں اتنا مل گئے تھے کہ الگ الگ کرکے دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ طوائفوں میں سب سے نمایاں نام نور بائی کا نظر آتا ہے۔ وہ جات کی ڈومنی تھی جن کا پیشہ ہی گانا بجانا تھا۔ وہ بڑے شاہانہ ٹھاٹ باٹ سے رہتی تھی۔ ہاتھی پر بیٹھ کر باہر نکلتی تھی، آگے پیچھے چوبداروں، خدمت گاروں کا محافظ دستہ ہوتا تھا۔ ماہرِ فن کی حیثیت سے اس کی بڑی عزت کی جاتی تھی۔ اس سے ملنا باعثِ فخر سمجھا

جاتا تھا۔ اس سے آشنائی تباہی و بربادی کو دعوت دیتی تھی۔ زیادہ تر طوائفوں کا محل سے تعلق رہ چکا تھا اور وہ امیروں اور رئیسوں کی داشتائیں تھیں یا رہ چکی تھیں۔ ان کے درمیان ایک ڈومنی کی موجودگی حیرت ناک معلوم ہوتی ہے جس کے بارے میں شہرت تھی کہ وہ پاک دامن ہے۔ اُس کا رنگ سیاہ تھا لیکن جاذب نظر تھی۔ طبیعت میں انکسار تھا اور جہاں تک ممکن ہوتا تھا مجمع سے الگ رہتی تھی۔ اس کے مقابلے میں ایک طوائف تھی جو پشواز کے نیچے تنگ پاجامہ نہیں پہنتی تھی بلکہ اپنی ٹانگوں پر پاجامے کی نقاشی کرواتی تھی۔

مرقع میں چاندنی چوک اور فن کے قدردان امیروں کے تذکروں کے درمیان کچھ مختصر سا بیان اُس وقت کے صوفیہ کا بھی ہے۔ ایک تھے میر سید محمد جنھوں نے سرکاری ملازمت سے سبکدوشی حاصل کر کے روحانیت کی زندگی بسر کرنی شروع کی۔ اُن کے بارے میں مشہور تھا کہ بہت جری آدمی ہیں۔ چاہے کوئی جتنا اونچا اور طاقتور ہو وہ اُس کے سامنے حق بات کہنے سے نہیں جھجکتے۔ ایک تھے شاہ کمال جو خوش خور بھی تھے اور خوش لباس بھی اور لوگوں سے خوب گھل مل جاتے تھے۔ شاہ پانصدمنی کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہمیشہ گدھے پر بیٹھ کر نکلتے تھے مجنوں نانک شاہ کی درگاہ دریا کی طرف تھی۔ اور اس طرح لوگ روحانی تسکین اور کشتی رانی کے شوق دونوں کو پورا کر لیتے تھے۔ کچھ نقش بندی صوفی بھی تھے جو گانا سننے سے منع کرتے تھے اور کہتے تھے یہ گناہ ہے۔ ان صوفیوں کو وقت کے دھارے نے ایک طرف نہیں کر دیا تھا۔ یوم میلاد النبی باقاعدگی سے منایا جاتا تھا اور ہمایوں کے مقبرے کے پاس عرب سرائے میں عرب اپنی قرأتِ قرآنی کے ذریعہ ان لوگوں کو کھینچ بلاتے تھے جنھیں اس میں دلچسپی ہوتی تھی۔ جو لوگ روحانیت پر بات کرتے تھے ان کے لیے بھی اسی دنیا میں وقت اور مقام تھا کہ یہ دنیا ہر قسم کی نیکی اور ہر قسم کی برائی کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے تھی۔

اس دور کی سب سے جاذب نظر شخصیت مرزا مظہر جانِ جاناں کی تھی (۱۷۰۲ء تا ۱۷۸۱ء)۔ انھوں نے اس پورے دور کو دیکھا۔ جب کردار کا زوال اور عیش پسندی کا رجحان دہلی کی زندگی کا غالب عنصر بن گیا تھا۔ اُن کے مزاج میں نفاست

کوٹ کوٹ کے بھری تھی اور ایک صوفی کی حیثیت سے زندگی نے انھیں سادگی سکھائی تھی۔ ابھی پانچ ہی برس کے تھے کہ لوگوں نے کہنا شروع کر دیا کہ یہ لڑکا 'عاشق کا مزاج' لے کر پیدا ہوا ہے۔ ان کے بارے میں کچھ قصّے مشہور ہیں جو بذاتِ خود کچھ اہم نہیں ہیں لیکن پھر بھی اُن کی شخصیت پر اور اُن کے زمانے پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔ ابھی جوان ہی تھے کہ ایک بار مہرولی گئے اور شیخ قطب الدین بختیار کاکی کے مزار پر فاتحہ خوانی کے بعد کچھ دیر امرائیوں اور باغوں کی سیر کرتے رہے۔ اس کے بعد ایک اجاڑ خانقاہ میں بیٹھ گئے کہ ایک حسین و جمیل عورت وہاں آئی جو نشے میں مست معلوم ہوتی تھی۔ اس نے اُن کی طرف دیکھا اور بولی 'تمھارے بشرے سے پتہ چلتا ہے کہ یا تو تم عاشق ہو یا مجنوں یا شاعر' مرزا مظہر نے کہا یہ صحیح ہے کہ یہ تینوں چیزیں کسی نہ کسی حد تک مجھ میں موجود ہیں۔ عورت بولی 'اگر شاعر ہو تو اپنا کلام سناؤ' مرزا مظہر بولے 'میں کلام اسی وقت سناؤں گا جب یہ معلوم ہو کہ تم کس قسم کی شاعری کا مذاق رکھتی ہو۔ اس لیے پہلے اپنی پسند کا کوئی شعر سناؤ' اس نے یہ چیلنج قبول کیا اور ایک شعر پڑھا جو مرزا مظہر کو بہت پسند آیا اور انھوں نے فی البدیہہ شعر کہہ کر سنائے، ہمیں نہیں معلوم کہ اس عجیب و غریب ملاقات کا کوئی نتیجہ نکلا یا نہیں۔ غالباً مرزا مظہر اپنے زمانے کے رنگ میں رنگے ہوئے نہیں تھے بلکہ پارسا تھے اس لیے عورت کی حاضر جوابی انھیں گرویدہ نہ کر سکی ہوگی۔ وہ طبعاً بہت نازک مزاج بھی تھے۔ ایک بار امروہہ میں ایک خانقاہ گئے۔ یہاں میزبان نے ان کی خاطر ایک نیا پلنگ بنوایا تھا۔ لیکن مرزا مظہر رات بھر کروٹیں بدلتے رہے کیونکہ پلنگ کی پٹیوں میں کان تھی۔ وہ جن لوگوں سے بھی ملتے تھے ان کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی حتی الوسع کوشش کرتے تھے لیکن اخلاق کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ ایک بار ایک نوجوان اُن کی ملاقات کو آیا۔ کچھ دیر بعد اسے پیاس محسوس ہوئی اور اِدھر اُدھر نظر دوڑانے لگا کہ کوئی خدمت گار نظر آئے تو پانی مانگے۔ مرزا مظہر بھانپ گئے اور ایک کونے کی طرف اشارہ کیا جہاں پانی کا گھڑا اور اس پر پیالہ رکھا تھا۔ نوجوان اٹھ کر وہاں گیا، پانی انڈیل کے پیا لیکن واپس آتے وقت گھڑے کو اسی طرح جھکا ہوا چھوڑ دیا۔ اور پیالہ زمین پر رکھ دیا جب واپس

آکر اپنی جگہ بیٹھ گیا تو مرزا صاحب سے کہا کہ اگر آپ اجازت دیں تو آپ کی خدمت کے لیے ایک آدمی مقرر کر دوں کیونکہ بغیر خدمت گار کے آپ کو بہت تکلیف ہوتی ہو گی۔ مرزا صاحب نے مسکرا کر شکریہ ادا کیا اور بولے 'میں نے آپ کا پھوہڑپن دیکھ لیا۔ آپ کا خدمت گار تو آپ سے بھی زیادہ پھوہڑ ہو گا۔' کبھی کبھی ایسا ہوتا تھا کہ سڑک پر جا رہے ہیں کہ نظر پڑی کہ ایک گھر کے باہر پلنگ کچھ ٹیڑھا ترچھا ہوا ہے۔ ایسے موقع پر وہ یا تو مالک مکان کے آنے کا انتظار کرتے تھے کہ وہ آجائے تو اس سے پلنگ سیدھا بچھانے کی درخواست کریں ورنہ خود ہی سیدھا کر دیا کرتے تھے نادر شاہ کے حکم پر جب دہلی میں قتل و غارت گری کا بازار گرم ہوا تو کچھ سپاہیوں نے مرزا صاحب کی خانقاہ پر بھی دھاوا بول دیا۔ وہاں کیا رکھا تھا جو لوٹتے۔ کھچڑی کی ایک ڈیگ رکھی ہوئی تھی جو غریبوں کے لیے پکائی گئی تھی۔ جنگلی سپاہی اسی پر ٹوٹ پڑے اور کھانا شروع کر دیا۔ مرزا صاحب بولے ارے بھئی کھچڑی سادی اچھی نہیں لگتی۔ اس میں تھوڑا گھی ملاؤ اور کچھ اچار تب مزہ آئے گا۔ یہ دونوں چیزیں کھچڑی کی ڈیگ کے پاس ہی ایک طاق پر رکھی تھیں۔ مرزا صاحب یہی سوچتے رہے کہ آخر یہ لوگ کھچڑی کے ساتھ گھی اور اچار کیوں نہیں کھاتے؟

الگ سے دیکھیے تو یہ قصّہ کچھ عجب سا لگے گا لیکن اگر مرزا مظہر جانِ جاناں کے ذاتی کلچر کے تناظر میں دیکھیے تو یہ مختلف رنگ اختیار کر جائے گا۔ وہ بڑی خوبیوں کے انسان تھے اور بہت بہادر۔ ایک بار مغرب کی نماز میں مصروف تھے کہ ایک شخص نے خنجر سے حملہ کر دیا۔ انھوں نے خنجر اس شخص کے ہاتھ سے چھین لیا اور پھر اسے واپس کر دیا۔ اس شخص نے چھ بار اسی طرح ان پر وار کیا اور آخر ان کے پیروں پر گر کر معافی کا خواستگار ہوا۔ مرزا صاحب خود شمشیر زنی کے ماہر تھے اور کہا کرتے تھے کہ اگر میرے ہاتھ میں ایک چھڑی ہو تو تلواریں لیے ہوئے بیس آدمی بھی مجھے زخمی نہیں کر سکتے۔ وہ کپڑوں کی قطع برید کے بھی ماہر تھے اور شلوار قطع کرنے کے تقریباً پچاس طریقے جانتے تھے۔

ان کے زیادہ تر معاصرین ان کے علم کے معترف تھے اور اُن کے زُہد و اتقّا کے بھی۔ انھوں نے واضح الفاظ میں کہا کہ عیسائیت اور یہودیت کی طرح ہندو دھرم

بھی وہ مذہب ہے جسے اسلام نے آکر منسوخ کر دیا ۔ وہ کہتے تھے کہ وید الہامی کتابیں ہیں اور ان میں جن بزرگ ہستیوں کا ذکر آیا ہے وہ پیغمبر تھے ۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ جب ہندو بتوں کے سامنے سجدہ کرتے ہیں تو وہ احترام کا اظہار ہوتا ہے نہ کہ شرک ۵۵۵

مرزا مظہر جانِ جاناں اپنی صدی کے اُس کلچر کی نمائندگی کرتے ہیں جو روحانیت سے مالامال تھا اور جس میں معاشرتی آب و تاب بھی تھی ۔ لیکن وہ ماضی کا تبرک تھے نہ کہ مستقبل کا نیک شگون ۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد دہلی نے گردن اٹھائی تو اب بار بار اس پر حملے ہونے لگے ۔ کبھی ابدالیوں کے کبھی مرہٹوں کے اور کبھی روہیلوں کے ۔ یہاں تک کہ شہر میں کچھ بھی باقی نہ رہا سوائے اوپری چھلکے کے ۔

جو چیز دہلی کی معاشرتی زندگی پر صادق آتی ہے وہ سارے ہندستان پر لازمی طور پر صادق نہیں آتی ۔ لیکن دہلی اقتدار کا مرکز نہ رہتے ہوئے بھی لباس اور مجلسی آداب کھانے اور کپڑے پہننے کا انداز متعین کرتی تھی یعنی دہلی فیصلہ کرتی تھی کہ کیا قابل تعریف ہے اور کیا چیز بھونڈی ہے ۔ جلدی ہی اودھ (فیض آباد) مرشد آباد، حیدر آباد، لکھنؤ نے راجدھانیوں کی حیثیت سے دعوہ کیا کہ تہذیب کی نفاست میں یہ شہر دہلی سے بازی لے گئے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے انداز وہی اختیار کیا ۔ بس تفصیلات میں فرق آگیا ۔ ہم نے اوپر ذکر کیا تھا کہ جذبات اور اعتقادات کی کس طرح خانہ بندی کر دی گئی تھی ۔ اب اس کو اس انتہا تک پہونچا دیا گیا کہ ایسا لگنے لگا گویا کردار اور عمل میں تضادات اور ناہمواری کا تصور ہی ختم ہو گیا ہے اور اب کوئی چیز ایسی غلط یا ناپسندیدہ لگتی ہی نہیں کہ اس کی مذمت کی جائے یا مخالفت کی جائے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدت الوجود کے نظریے نے بہت سے ذہنوں کے اُفق کو وسعت بخشی تھی لیکن اب تو اس کا مطلب یہ ہو گیا تھا کہ تمام عادات و اطوار کو جائز کہہ کر قبول کر لو چاہے آخر میں ان سے کتنا ہی نقصان کیوں نہ پہونچے ۔ جس چیز کو رواداری کا نام دیا گیا دراصل وہ یقین کا فقدان تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تمام تر کوشش اور سرگرمی اس پر مرکوز ہو گئی کہ جو فوری مقصد ہیں انھیں پورا کر لو اور یہ مت

سوچو کہ اس کے اخلاقی اور سماجی نتائج کیا نکلیں گے۔ اس کا تباہ کن شاخسانہ تھا کہ تجربے کو نشہ آور چیز سمجھا جانے لگا جس کی پہلی علامت جوش آفرینی اور آخری منزل مریضانہ نیم خوابی ہوتی ہے۔

یہی وہ پسِ منظر ہے جو اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے نصف اوّل کی قدامت پسندی، مذہبی فکر، شاعری اور مذہبی جنون کو معنی بھی پہناتا ہے اور ہمیں واضح طور پر ان کی صورت بھی دکھاتا ہے۔

بھی وہ مذہب ہے جسے اسلام نے آکر منسوخ کر دیا۔ وہ کہتے تھے کہ وید الہامی کتابیں ہیں اور ان میں جن بزرگ ہستیوں کا ذکر آیا ہے وہ پیغمبر تھے۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ جب ہندو بتوں کے سامنے سجدہ کرتے ہیں تو وہ احترام کا اظہار ہوتا ہے نہ کہ شرک۔

مرزا مظہر جانِ جاناں اپنی صدی کے اُس کلچر کی نمائندگی کرتے ہیں جو روحانیت سے مالامال تھا اور جس میں معاشرتی آب و تاب بھی تھی۔ لیکن وہ ماضی کا تبسرک تھے نہ کہ مستقبل کا نیک شگون۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد دہلی نے گردن اٹھائی تو اب بار بار اس پر حملے ہونے لگے۔ کبھی ابدالیوں کے کبھی مرہٹوں کے اور کبھی روہیلوں کے۔ یہاں تک کہ شہر میں کچھ بھی باقی نہ رہا سوائے اوپری چھلکے کے۔

جو چیز دہلی کی معاشرتی زندگی پر صادق آتی ہے وہ سارے ہندستان پر لازمی طور پر صادق نہیں آتی۔ لیکن دہلی اقتدار کا مرکز نہ رہتے ہوئے بھی لباس اور مجلسی آداب کھانے اور کپڑے پہننے کا انداز متعین کرتی تھی یعنی دہلی فیصلہ کرتی تھی کہ کیا قابل تعریف ہے اور کیا چیز بھونڈی ہے۔ جلدی ہی اودھ (فیض آباد) مرشد آباد، حیدر آباد، لکھنؤ نے راجدھانیوں کی حیثیت سے دعوہ کیا کہ تہذیب کی نفاست میں یہ شہر دہلی سے بازی لے گئے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے انداز وہی اختیار کیا۔ بس تفصیلات میں فرق آ گیا۔ ہم نے اوپر ذکر کیا تھا کہ جذبات اور اعتقادات کی کس طرح خانہ بندی کر دی گئی تھی۔ اب اس کو اس انتہا تک پہونچا دیا گیا کہ ایسا لگنے لگا گویا کردار اور عمل میں تضادات اور نااستواری کا تصور ہی ختم ہو گیا ہے اور اب کوئی چیز ایسی غلط یا ناپسندیدہ لگتی ہی نہیں کہ اس کی مذمت کی جائے یا مخالفت کی جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدت الوجود کے نظریے نے بہت سے ذہنوں کے اُفق کو وسعت بخشی تھی لیکن اب تو اس کا مطلب یہ ہو گیا تھا کہ تمام عادات و اطوار کو جائز کہہ کر قبول کر لو چاہے آخر میں اُن سے کتنا ہی نقصان کیوں نہ پہونچے۔ جس چیز کو رواداری کا نام دیا گیا دراصل وہ یقین کا فقدان تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تمام تر کوشش اور سرگرمی اس پر مرکوز ہو گئی کہ جو فوری مقصد ہیں انھیں پورا کر لو اور یہ مت

سوچو کہ اس کے اخلاقی اور سماجی نتائج کیا نکلیں گے۔ اس کا تباہ کن شاخسانہ تھا کہ تجربے کو نشہ آور چیز سمجھا جانے لگا جس کی پہلی علامت جوش آفرینی اور آخری منزل مریضانہ نیم خوابی ہوتی ہے۔

یہی وہ پس منظر ہے جو اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے نصف اوّل کی قدامت پسندی، مذہبی فکر، شاعری اور مذہبی جنون کو معنی بھی پہناتا ہے اور ہمیں واضح طور پر ان کی صورت بھی دکھاتا ہے۔

حواشی

۱۔ شیخ فرید بھکری، ذخیرۃ الخوانین۔ مرتبہ معین الحق، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی ۱۹۶۱ء جلد ۱، ص ۶۰ ـ ۱۵۹

۲۔ ایضاً ص ۳۱

۳۔ ان کو اشرفی بھی کہتے تھے۔ مُہر سونے کا سکّہ تھا جس کی قیمت سونے کی قیمت کے ساتھ گھٹتی بڑھتی رہتی تھی۔

۴۔ عبدالباقی نہاوندی۔ ماثر رحیمی، ببلوتھیکا انڈیکا، جلد III ص ۸۸ ۱۴ء

۵۔ قرات، خاص طور پر قرآن کی قرات کے ماہر کو قاری کہتے ہیں۔

۶۔ ایضاً، جلد III، ص ۱۶۹۸

۷۔ یہ سب ماثر رحیمی میں موجود ہیں۔ جلد II ص ۵۶۰

۸۔ شیخ فرید بھکری۔ ایضاً ص ۳۲ و ۴۴

۹۔ ایضاً ص ۱۱۰ ـ ۱۰۷

۱۰۔ ابوالفضل: آئین اکبری بلوخ مان کا ترجمہ ص ۳ ـ ۳۶۱

۱۱۔ شیخ فرید بھکری ایضاً ص ۱۱۰ ـ ۱۰۷

12. Manacci, Storia do Mogor, Translation by W. Irvine John Murray, London, 1907, Vol. I, P 214.

13. Ibid, Vol. III, P 416.

14. Ibid, Vol. II, P 156.

15. Ibid, Vol. III, P 416.

۱۶۔ کہتے ہیں فرش پر سفید چاندنی بچھانے کا طریقہ نور جہاں نے شروع کیا کیونکہ

قالین مہنگے ہوتے تھے اور جو لوگ قالین خریدنے کے اہل نہیں تھے وہ اس طرح اپنی حیثیت برقرار رکھ سکتے تھے۔ اس طرح چاندنی کا فیشن چل پڑا اور اب بھی استعمال میں ہے۔ عام طور پر اسے کسی معمولی دری یا گدے کے اوپر بچھاتے ہیں۔

۱۷۔ شاہ نواز خاں ایضاً جلد I ص ۵۳۱

18. Manucci, op. cit, Vol. II, P 156.

19. Bernier, Travels in Mogul Empire, A. Constable, West Minister, 1891, P 65.

20. Ibid, P 230.

۲۱۔ ابو الفضل: آئین اکبری ص ۴ بلوخ مان کا ترجمہ لفظی نہیں ہے۔

21(a) Bernier, op. cit, P 212.

22. Ibid, P 213.

۲۳۔ لوگوں کا کس طرح استقبال کیا جاتا تھا اور کس طرح حکیموں سے مشورہ کیا جاتا تھا اس کا ذکر منوچی میں ملتا ہے۔ جلد II ص ۳۵۲

۲۴۔ ابو الفضل: آئین اکبری، بلوخ مان کا ترجمہ ص ۷ ۔ ۲۸۶

۲۵۔ بدایونی: ایضاً جلد II ص ۳۳۹

۲۶۔ اکبر کی نظر اپنے ایک افسر عبدالواسع خاں کی بیوی پر پڑی۔ عورت بہت خوبصورت تھی۔ بادشاہ کو اس سے عشق ہو گیا: مغل بادشاہوں میں رسم ہے کہ اگر کسی عورت پر ان کا دل آجاتا ہے تو شوہر پر فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے' (بدایونی۔ ایضاً جلد II ص ۶۱) چنانچہ عبدالواسع خاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اکبر نے اس سے شادی کر لی۔ یہ رسم چنگیز خاں نے شروع کی تھی۔

27. Manucci, op. cit, Vol. II, P 150.

28. Ibid, Vol. II, PP 155-7.

29. Tavernier, Travels in India, Ed. by V. Ball, Mac Millan, London, 1889, PP 157-8.

30. Irfan Habib. The Agrarian System of Mughal India. Aligarh Muslim University. 1962 P 75

۳۱۔

31. Bernier, op. cit. PP 284-5.

۳۲۔ خس خانہ ایک کمرہ ہوتا تھا جس کی دیواریں اور چھت سب خس کی ہوتی تھیں
'ہر عہدے کے لوگ گرمی میں برف استعمال کرتے ہیں۔ امراء تو سال بھر استعمال
کرتے ہیں' آئین اکبری، ص ۵۹

۳۳۔ چھتوں پر سائبان

۳۴۔ ایضاً ص ۲۴۵

35. Jahangir's India. Edited by Moreland, PP 66-7.

36. Samuel Purchas. Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes. Vol. IV. James Mac Lehose & Sons, Glasgow 1905, P 440.

۳۷۔ ابوالفضل، آئین اکبری ص ۴۸ اور ۷۔۵۵

۳۸۔ عرفان حبیب۔ ایضاً ص ۹۔۱۲۰

۳۹۔ مثلاً برنیر ص ۲۲۹

40. Tavernier, op. cit, Vol. I, P 39.

41. Bernier, op. cit, P 372.

۴۲۔ بدایونی ایضاً جلد ۱ ص ۷۔۴۰۶

43. Manucci, op. cit, Vol. II, P 334.

۴۴۔ ہندوؤں میں عام طور پر عورت کے نام کے ساتھ بائی جوڑ دیتے ہیں۔ یہ لفظ طوائفوں
کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

۴۵۔ ایک بار دربار کے مسلمان افسروں نے مطالبہ کیا کہ راجہ ٹوڈر مل کو برخواست کیا
جائے۔ اکبر نے جواب دیا آپ سب کی ملازمت میں ہندو موجود ہیں۔ تو پھر میں
ہندو کو کیوں نہیں رکھ سکتا۔ بدایونی، جلد ۲ ص ۲۶

۴۶۔ مرقع دہلی کا مخطوطہ موجود ہے۔ اس کی ایک نقل آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ میں موجود ہے جس سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۴۷۔ خافی خاں ایضاً جلد II ص ۵ ۔ ۵۶۱

۴۸۔ بادشاہ فرخ سیر (۱۷۱۳ء تا ۱۷۱۹ء)

۴۹۔ وہ لڑکا جس کے چہرے پر خط کا آغاز نہ ہوا ہو۔ یہ اصطلاح ہجڑوں اور مخنّث لوگوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جو جنسی کاروبار کرتے تھے۔

۵۰۔ پیشواز باریک کپڑے کا سِلا ہوا ایک چنّٹ دار لمبا لباس ہوتا تھا جو گھٹنوں تک آتا تھا۔

۵۱۔ یعنی پانچ سو من = ایک ہزار پاؤنڈ۔

۵۲۔ عبدالرزاق قریشی: 'مرزا مظہر جانجاناں اور ان کا اردو کلام' ادبی پبلشرز بمبئی۔ ۱۹۶۱ء ص ۲۱ ۔ ۱۲۰

۵۳۔ ایضاً ص ۴ ۔ ۱۲۲

۵۴۔ ایضاً ص ۱۲۹

۵۵۔ ایضاً ص ۱۵۶

حصّہ چار

باب اٹھارہ

قدامت پسندی اور قدامت پسند

اورنگ زیب کے دورِ حکومت کے بعد مغلیہ سلطنت میں انتشار پیدا ہوگیا
اور حکمرانوں اور امراء کی پالیسیوں میں موقع پرستی اور غیر اخلاقی عنصر بڑھتا ہی
گیا۔ قدامت پسندی اور ریاست کا باہمی تعلق مقامی طور پر قائم رکھا جا سکتا تھا
لیکن حکمرانوں کی کمزوریوں کی وجہ سے قدامت پرستی کو خود اپنا ہی سہارا لینا پڑا۔
یہ سہارے بہت تھے اور خاصے طاقتور تھے۔ اسلامی ملّت کے پاس نہ اپنا کوئی کلیسا
تھا نہ ہو سکتا تھا۔ اس کے پاس تو مذہبی قسم کے لوگوں کی کوئی تنظیم تک نہیں تھی۔
لیکن اس کے باوجود ہندستان میں مسلم قدامت پسندی کے امکان میں یہ تو
تھا ہی کہ آراء کو منظم کرے اور حیران و پریشان اسلامی امت کو خود اپنے پرچم کے
گرد جمع کرلے۔ اس کی کوششیں بھی کی گئیں۔ لیکن قدامت پسندی ایک ایسے
سیاسی اقتدار کے وجود کو فرض کر چکی تھی جو بہت ہی استقامت کے ساتھ اور
بہت ہی مدّت کے لیے اس کی انتظامیہ کا کام کرے گی اور اب اپنے اوپر عائد
کردہ ذمّہ داریاں ہی اس کے پیروں کی بیڑیاں بن گئیں۔ ایسا معلوم ہونے لگا کہ
اگر سیاسی اقتدار کی تائید شاملِ حال ہے تب تو فقہ فاصلے پہ فاصلے طے کر سکتی ہے
لیکن سیاسی اقتدار کو اپنی پیٹھ پر بٹھا کر دو قدم بھی نہیں چل سکتی۔ یہ واقعی بڑی
ٹریجڈی ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ جیسا مخلص زیرک اور طاقت ور
شخصیت کا مالک کبھی اس نااہل فرماں روا سے امید لگاتا ہے کبھی اس نااہل
فرماں روا سے کہ وہ اسلامی طرزِ زندگی کو پھر سے اعلیٰ و ارفع مقام دلا سکے گا۔ ان
کے زمانے کے سیاسی رشتوں میں بدخصلتی پیدا ہوگئی تھی اور غریبوں کو بے رحمی

سے لوٹنے کی وجہ سے جو تباہی و بربادی آئی تھی اسے وہ دوسروں کے مقابلے میں غالباً زیادہ واضح طور پر دیکھ سکے۔ انھوں نے یہ بھی بتایا کہ کیا کرنا چاہیے۔ لیکن وہ کبھی نظام الملک سے امید لگاتے تھے، کبھی نجیب الدولہ سے اور کبھی احمد شاہ ابدالی سے۔ اس تباہی سے بچانے کے لیے وہ کسی اور راستہ کے متعلق سوچ ہی نہیں سکتے تھے سوائے اس کے کسی روشن ضمیر مسلمان فرماں روا کو تلاش کیا جائے جس کے پاس پیسہ بھی ہو اور مسلح طاقت بھی اور جو اپنی مملکت قائم کر دے اور شریعت کے اعلیٰ و ارفع اصولوں پر عمل کر کے امن و خوش حالی پیدا کرے۔[۱۵]

ایسا روشن ضمیر فرماں روا نہ مل سکا۔ میسور کے حیدر علی اور اس کے بعد اس کے بیٹے ٹیپو سلطان کو کم سے کم دکھاوے کے لیے ہی سربراہ تسلیم کیا جا سکتا تھا۔ اگر ان کو کل ہند پیمانے پر ایک مقام دینے کی کوشش کی جاتی چاہے وہ ناکام ہی کیوں نہ ہو جاتی لیکن پھر بھی شاید اس طرح ہندستانی مسلمانوں کے سیاسی شعور میں اضافہ ہوتا۔ لیکن اس کے بجائے شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبدالعزیزؒ شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر قرآن کے مطالعے، مذہبی علم کی ترویج اور شریعت کے اصولوں کا مطالعہ کرنے، انھیں سمجھنے اور ان کے مطابق عمل کرنے کی فضا تیار کرنے میں مصروف ہو گئے۔ شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے قرآن کا ترجمہ کیا اور شاہ عبدالقادر کا ترجمہ مقبول بھی ہوا۔ ایسی کوششیں تو ہر زمانے میں قابل ستائش ہوتی ہیں۔ دہلی میں شاہ ولی اللہ کے اہلِ خاندان یو۔پی میں سید احمد شہید (۱۷۸۶ء تا ۱۸۳۱ء) اور بنگال میں مولانا شریعت اللہ کے ذریعہ مذہبی احیاء میں شدت اور وسعت پیدا ہو گئی۔ رہنماؤں کی شخصیتوں اور تحریک کے امکانات کے پیش نظر ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر قدامت پسندی نے ہندستانی مسلمانوں کی رہنمائی کو ایک مختلف کیفیت اور سمت دی ہوتی تو ان کی تقدیر نے ایک دوسرا رُخ اختیار کیا ہوتا۔

انیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں شاہ عبدالعزیزؒ (۱۷۴۶ء تا ۱۸۲۴ء) نے کچھ فتوے جاری کیے جن میں ہندستان کو دارالحرب قرار دیا گیا۔ اس سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ قدامت پسند ذہن کس طرح کام کر رہا تھا۔ ہم مثال کے طور پر ایک فتوے کا کچھ حصہ نقل کر رہے ہیں۔

"اس شہر (دہلی) میں مسلمانوں کے امام کا حکم ہرگز جاری نہیں نصاریٰ کے حکام کا حکم بے دغدغہ جاری ہے اور احکام کفر کے جاری ہونے سے یہ مراد ہے کہ مقدماتِ انتظام سلطنت و بند وبستِ رعایا و تحصیل خراج و باج وعشر اموالِ تجارت میں حکام بطور خود حاکم ہوں اور ڈاکوؤں اور چوروں کو سزا اور رعایا کے باہمی معاملات اور جرموں کی سزا کے مقدمات میں کفار کا حکم جاری ہو اگرچہ بعض احکام اسلام مثلاً جمعہ و عیدین و اذان و گاؤکشی میں کفار تعرض نہ کریں لیکن ان چیزوں کا اصلِ اصول اُن کے نزدیک بے فائدہ ہے کیونکہ مسجدوں کو بے تکلف منہدم کرتے ہیں۔ جب تک یہ اجازت نہ دیویں کوئی مسلمان اور کافر ذمّی ان اطراف میں نہیں آسکتا مصلحتاً واردین اور مسافرین اور تاجروں سے مخالفت نہیں کرتے۔ دوسرے امراء مثلاً شجاع الملک اور ولایتی بیگم بلااجازت اُن کے اِن شہروں میں نہیں آسکتے اور اس شہر سے کلکتہ تک ہر جگہ نصاریٰ کا عمل ہے۔ البتہ دا ہنے بائیں مثلاً حیدرآباد، لکھنؤ اور رامپور میں ان کا حکم جاری نہیں کیونکہ ان مقامات کے والیانِ ملک نے اُن سے صلح کرلی اور ان کی فرمانبرداری منظور کرلی۔ اور احادیث اور صحابہ کرام اور خلفاء عظام کی رائے سے ایسا ہی مفہوم ہوتا ہے۔"[۵۳]

یہ دیکھ کر حسرت ہوتی ہے کہ شاہ عبدالعزیز جیسا انسان دہلی کے تخت پر بیٹھے ہوئے ایک خوار اور بے ننگ و نام شخص کو امام المسلمین سمجھتا تھا۔ لیکن منطقی اعتبار سے دیکھا جائے تو ان کے پاس اِس کے سوا کوئی اور چارہ بھی نہیں تھا۔ قدامت پسند فکر نے حکمران کی اطاعت کے حق میں ہدایتیں اور احکام جاری کرکے اپنے آپ کو ایسا باندھ لیا تھا اور حکمران کی آزادی پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنے سے اس حد تک احتراز کیا تھا کہ اُس کی حمایت میں آواز اٹھانے کے سوا اُن کے پاس چارہ نہ تھا۔ لیکن اب چونکہ دہلی کے بادشاہ سے کوئی توقع کی ہی نہیں جا سکتی تھی تو ایسے میں قدامت پسندی صرف اسی طرح اپنی لاج رکھ سکتی تھی کہ ہندستان کو دارالحرب قرار دیدے۔ بنگال کے فرائضی فرقے کے بانی حاجی شریعت اللہ ایک مصلح تھے اور بڑے پڑھے لکھے متقی اور پرہیزگار انسان۔ انھوں نے بھی فتویٰ دے دیا کہ

ہندستان دار الحرب ہوگیا ہے اور اب جمعہ کی نماز باجماعت ادا نہ کرنی چاہیے لیکن ہندستان کو دار الحرب قرار دینے سے بہت سی پیچیدگیاں بھی پیدا ہوگئیں اوّل تو یہ کہ عیسائی حکمرانوں کو کافر قرار دینا پڑتا اور یہ فقہ کی عبارت کی کھینچا تانی کیے بغیر ہو نہیں سکتا تھا بلکہ اس کے بعد بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ثابت یہ کرنا پڑتا کہ یہ حکمران مسلمانوں کو اپنے مذہبی فرائض کی ادائیگی سے زبردستی روکتے ہیں۔ یہ بھی ثابت کرنا پڑتا کہ متذکرہ بالا فتوے میں جن پابندیوں کا ذکر ہے وہ نئی پابندیاں ہیں اور یہ کہ عیسائیوں نے جن حکمرانوں کو ہٹایا تھا وہ تجارت اور سفر کی زیادہ آزادی دیتے تھے اور زیادہ حفاظت کرتے تھے۔ لیکن ماضیٔ قریب کی یادیں ابھی بہت تازہ تھیں اور ساری شہادتیں اس کے خلاف تھیں اس لیے ایسا کیا نہیں جا سکتا تھا، اور اگر یہ نہیں کیا جا سکتا تھا اور اگر مخالف سمت سے یہ دلیل پیش کی جاتی کہ ہندستان پر ایسے لوگوں کی حکومت ہے جو بت پرست نہیں، جو بے تعلق تو ہیں لیکن جو عملاً اسلام کے دشمن نہیں ہیں اور اس لیے ہندستان کو دار الحرب قرار نہیں دیا جا سکتا تو قدامت پسند لامحالہ بغاوت کے مجرم ٹھہرتے۔ اور یہ صرف سیاسی جرم نہیں بلکہ گناہ بھی تھا۔ اور چونکہ ساری بحث دینیات کے دائرے میں ہو رہی تھی اس لیے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہو جاتا کہ ایک مسلمان حاکم ایسا موجود ہے جو پابندِ شریعت ہے اور جس کو اتنا اختیار حاصل ہے کہ اس پر عمل درآمد کرائے اور اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس حاکم کی اطاعت قبول کریں اور اس کی طرف سے جنگ کریں۔ ورنہ مسلح جنگ کو جہاد کا نام نہیں بغاوت کا نام دیا جائے گا۔

اب شاہ اسمٰعیل شہید (۱۷۸۱ء تا ۱۸۳۱ء) کے ایک بیان پر نظر ڈالیے تو اندازہ ہوگا کہ جن لوگوں میں ایک سڑے ہوئے نظام کے خلاف لڑنے کی اخلاقی جرأت تھی انھیں سابقہ نظائر کی تصدیق کرتے ہوئے کتنی پریشانی اور مایوسی کا احساس ہوتا تھا۔

"جاننا چاہیے کہ سلطانِ جابر سے وہ شخص مراد ہے جس پر نفسِ امارہ اس قدر حکمران ہو کہ نہ اسے خوفِ خدا مانع ہو سکتا ہے اور نہ مخلوقات کی شرم۔ اور نفس

کی فرمانبرداری میں نہ تو شرع کا لحاظ رکھتا ہے اور نہ ہی عوام کی پاسداری کا خیال ... ہم اسے ہی "سلطنت جابرہ" کہتے ہیں۔ جابر سلطان شریعت کی مخالفت میں بہ مقتضائے اختلافِ طبائع مختلف ہوتے ہیں۔ کسی کو تکبر و جبر مرغوب خاطر ہوتا ہے کسی کو ناز و تبختر، کسی کو نقدی و جور کسی کو فسق و فجور...

'جب ایسے شخص منصبِ سلطنت کو پہونچتے ہیں تو دقیقہ شناس عاقل جو ان کے حضور میں جمع ہوتے ہیں جب ان کی رغبت مذکورہ امور کی طرف دیکھتے ہیں تو ابوابِ لہو و لعب و نشاط و طرب کے اسباب کے استخراج و حصول میں سعیٔ بلیغ بجا لاتے ہیں اور اُسے ایک طویل و عریض فن بنا دیتے اور اسے کمال تک پہونچا دیتے ہیں۔ اور ایسے سلاطین بھی ایسے ہی اہلِ فن کو اپنا ہم نشین و خیر خواہ سمجھتے ہیں اور اپنی بارگاہ کا مقرب بنا دیتے ہیں۔ پس ان میں سے جو کوئی برملا عیاش، بے حیا، نقال، حیلہ باز دیوث، مغنی و مزمار نواز ہوتا ہے وہی مقربِ دربار و معظمِ دربار ہوتا ہے۔ یہ فسق و فجور سوائے اسراف کے کمال کو نہیں پہونچتا اور اسراف سوائے کثرتِ مال کے ناممکن ہے اور اسی واسطے حصولِ مال کے لیے کئی وجہ کی ظلم و تعدی اس سے صادر ہوتی ہے اور رعایا پر دست درازی اور ملک میں فساد کی راہ برپا ہو جاتی ہے ... سلطانِ وقت لہو و لعب و نشاط و طرب میں مشغول ہو تو ضرور عدالت و حفاظت کا حال خراب ہو جاتا ہے ... اور ایسی فسق و فجور کی سلطنت امت و ملت کے حق میں بلائے عظیم ہے کیونکہ اربابِ دانش و دیانت ایسے سلاطین وقت سے دور بھاگتے ہیں اور ان کی صحبت سے پرہیز کرتے ہیں اور ان کی مجلسوں اور محفلوں میں داخل نہیں ہوتے اور ان کا تقرب حاصل کرنا نہیں چاہتے۔ اسی وجہ سے ان کی معاش میں کمی ہو جاتی ہے اور اطمینانِ قلبی حاصل نہیں ہوتا کہ اصلاحِ آخرت میں کوشاں اور طلبِ راہ حق میں مشغول ہو سکیں اور اگر ان کا تقرب چاہیں اور مقربوں کی راہ اختیار کریں تو اول تو اپنے دین اور ایمان سے دستبردار ہو جائیں... جب ایسا شخص منصبِ سلطنت کو پہونچتا ہے تبختر و تکبر کی داد دینا اور رفتار و گفتار، نشست و برخاست، القاب و آداب اور دیگر معاملات و عادات میں اپنی امتیاز ڈھونڈھتا ہے اور ہر طرف کی چیزیں اپنی ذات کے لیے اس طرح مخصوص

کرتا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کی مشارکت نہ ہو سکے اور دوسروں کے لیے مساوات کی راہ بالکل مسدود کر دیتا ہے۔ مثلاً جب اپنے بیٹھنے کے لیے تخت بنایا تو دوسروں کو اس پر بیٹھنے نہ دے یا جس مجلس میں خود بیٹھے وہاں دوسروں کو نہ بیٹھنے دے اور جو لفظ اپنے واسطے مقرر کیا جیساکہ سلطان، شاہ، بادشاہ ملک وحضور اقدس وغیرہ تو اگر کوئی ان لفظوں سے اُس کے فرزندوں پر بھی عائد کرے، اسے سخت گنہ گار جانتا اور سخت تعزیر لگاتا ہے۔ الغرض اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ اس کی جان کو بندگانِ الہیٰ و اُمتیانِ رسالت پناہ سے بھی شمار نہ کیا جائے... اور یہی باتیں ہیں کہ دعویٰ الوہیت و رسالت تک پہونچا دیتی ہیں۔

'جاننا چاہیے کہ یہ سلطنتِ جابرہ جس کا ذکر کیا گیا ہے دو قسم پر ہے: قسم اول: جو سلطانِ جابر باوجود اس شوخ چشمی و گستاخی کے جو مذکور ہوئی قدرے ایمان بھی رکھتا اور بعض اعمال صالحہ میں وقت صرف کرتا ہو اگرچہ اِن اعمال کو اُس وجہ سے ادا کرے کہ مشروع طریقے کے مطابق نہ ہوں اور اہلِ دیانت سے نہ سنتا ہو بلکہ اپنے خیال کے مطابق ادا کرے اور اپنی طینت کے موافق اُن پر لگے لیکن اپنے دل میں اسی کو وسیلہ تقرّبِ الٰہی بناکر اخلاصِ دل سے بجالائے جیساکہ اپنی ذلت کے لیے خزائن و دفائن صرف کرتا ہے۔ ایسا ہی کوئی مسجد نہایت لطیف و نفیس اور مطلّا، مذہب، مصفّا و منقش بنا کرے اور اسے مالی عبادت سمجھے اگرچہ ایسی مسجد بھی جنس اِسراف سے ہے جو شرعاً نامحمود اور عند اللہ نامقبول ہے لیکن جب کہ اُس کے نزدیک انفاق طریقۂ خرچ ہے۔ پس فی سبیل اللہ خرچ کرنے کے یہی معنی سمجھتا ہے کہ شرعی محمودہ مصارف میں جس قدر کہ اسراف کرے اس قدر عند اللہ محمود اور عند الشرع مقبول ہے۔ اسی بنا پر تقرّب الی اللہ کے لیے مالِ کثیر اُس میں صرف کیا اور قبولیت زیادہ ہونے کے لیے اسراف کی راہ اختیار کی۔

'قسم دوم وہ سلطانِ جابر جو دل میں اس قدر خوفِ الٰہی نہیں رکھتا کہ افعالِ شرعیہ کو بھی اخلاصِ نیت سے بجالائے بلکہ اُسے رسم وعادت اور اہلِ زماں کے درمیان نیک نامی حاصل کرنے اور زمانے پر سبقت حاصل کرنے کی بنا پر عمل میں لاتا ہے اور اُس کو اپنے جاہ وجلال کے لوازمات سے سمجھتا ہے پس جیساکہ سلطانِ اول

کے اعمال صالحہ باعتبار ظاہریت کے مردود مگر باعتبار نیت محمود تھے ایسے ہی اس
دوسرے سلطان کے اعمال ظاہر و باطن پر دو صورت میں فاسد و کاسد ہیں۔۔۔
سلطانِ جابر اکثر اپنی جان کو مسلمانوں سے شمار کرتا ہے، کبھی کبھی دینِ متین کی
حمیت اور شرعِ مبین کی غیرت اُس کے دل میں جوش مارتی ہے اور اس بنا پر
اعلاءِ کلمۂ حق میں کوشش کرتا ہے پس اس صورت میں دینِ متین کی تائید اس سے
ظاہر ہوتی ہے اور شرعِ مبین رونق پاتی ہے پس اس صورت میں اس کی اطاعت
جملہ ارکانِ اسلام سے ہے اور اس کی اعانت سید الانام کی خدمت ہے۔۔۔ بیشک سلطان
جابر امر بالمعروف کا محتاج ہے اور اُس کے حضور میں اظہارِ حق افضلِ عبادت
سے ہے۔ لیکن امر بالمعروف اس طرح کرنا چاہیے کہ مخالفت یا منازعت پیدا نہ ہو
ایسی کہ حدِ بغاوت تک پہونچ جائے کیونکہ امام جابر کی بغاوت شرعاً جائز نہیں
۔۔۔ اور لفظ "ریاست و سیاست" سے ہی سلطنت جابرہ مفہوم ہوتی ہے۔۔۔ ہر امر میں
ریاست و سیاست کے امور سے ایک حکم مخالفِ شرعِ متین ثابت ہوتا ہے۔ آئینِ
سلطانی احکامِ ربانی کے مخالف اور قوانینِ خاقانی مخالفِ شرعِ ایمانی پیدا ہو جاتے
ہیں۔ بہت سی چیزیں جو شرعِ ربانی میں حرام ہیں آئینِ سلطانی میں حلال ہو جاتی ہیں
اور ایسے ہی کئی حلال حرام ہو جاتے ہیں مثلاً لفظ شاہِ شاہاں، خداوندِ جہان و جہانیاں
۔۔۔ کفار کے ایامِ جشن و عید میں فرحت کا اظہار۔ یہ سب شرعِ ربانی میں حرام ہیں
مگر آئینِ سلطانی میں واجب الاہتمام ہو جائیں۔۔۔ اور سب جرم ہیں جن کی تعزیر شرعِ
ربانی میں اور ہے مگر آئینِ سلطانی میں اور چوری کی حدِ شرع میں ہاتھ کاٹنا ہے
اور قانونِ سلطانی میں قتل یا قید۔ بادشاہ کے بھائی ترکۂ پدر میں بہ حکمِ شرع شریک
ہیں مگر بادشاہ انھیں محروم کر دے۔ بیت المال کا تمام مال شرع میں مسلمانوں کا
حق ہے لیکن قانون میں اس کا مالک بادشاہ بن جاتا ہے۔۔۔ سلطنت و مملکت
کے ترقی خواہ و خیر خواہ جو تحریر و تقریر کی صنعت میں قوتِ لسانی و براعتِ بیانی
رکھتے ہیں اس کی طرف ترغیب دیتے ہیں اور اس فن میں کتب اور رسائل تالیف
کرتے ہیں اور انھیں ذکرِ شواہد و دلائل سے پایۂ اثبات تک پہونچاتے ہیں
جیسا کہ ایک رسالہ ریشمی لباس کے حلال ہونے میں مشہور ہے اور سلاطین کے

واسطے سجدے کے مسئلے کی تجویز میں مشہور ہے اور اسی فن میں آئین اکبری ایک
مبسوط کتاب اور اُس کے اصول 'دین الٰہی' سے موسوم و بستان مذاہب میں مضبوط
ہیں ... الغرض یہ سلطانی سیاست ایک مذہب، مذہب اسلام کے خلاف اور
ایک ملت، ملتِ سیدالانام کے سوا ہے جیسا کہ تمام باطل مذاہب مثلاً ہنود و
مجوس، شیعہ و خوارج کی طرح نہیں کیونکہ یہ ہر دو مذہب بھی اگرچہ فی الحقیقت
باطل ہیں مگر ان کا دعوہ ہے کہ ہارا مذہب کتاب و سنت سے ماخوذ ہے بخلاف
آئینِ سلطانی کہ وہ اپنے احکام کو کتاب و سنت سے مستفاد نہیں مانتے ...
'اگرچہ ایسے بادشاہ فی الحقیقت قبیل کفار اور جنسِ اہلِ نار سے ہوتے ہیں
لیکن چونکہ اپنی زبان سے اسلام کا دعوہ رکھتے ہیں پس ان کا کفر پوشیدہ اور ایمان
ظاہر ہے۔ لیکن جبکہ معاملۂ اسلام اس سے وابستہ ہے تو اس کی تکفیر مشکوک ہے۔
اس لیے اس کی بغاوت کا اظہار اور اس کی اطاعت سے نکلنا بھی مسائل اخلاقیہ
سے ہے۔ پس محتاط آدمی کو لازم ہے کہ اس امر کا اقدام نہ کرے اور دوسرے کو
اس کے اقدام پر ملامت نہ کرے۔ چونکہ سلاطین مسلین کی بغاوت و خروج احتیاطاً
ممنوع ہے تو ضرور اُن کی سلطنت بھی اقسامِ امامت سے محدود ہے۔
'سلطانِ مقلد ملتِ اسلام کے قریب ہے۔ پس اس کی منازعت و مخالفت
میں احتیاط واجب ہے۔ اگر اس کے ساتھ منازعت کی اور اس کے متابعت
سے دستبردار ہوا اگرچہ ظاہر شرع میں مطعون نہ ہوگا لیکن یہ عملی مصلحت وقت کے
خلاف ہے ہاں اس وقت اس کی مخالفت ضروری ہے جب کہ اس کی ریاست کے
برباد ہو جانے کے بعد خلافتِ راشدہ یا سلطنتِ عادلہ کا قیام یقینی ہو۔ پس اس
صورت میں قتل و قتال کے لیے میدان میں آنا اور بدعتی گمراہ کو ذلیل و رسوا کرنا ملت اور اہلِ ملت
کے لیے نفع بخش ثابت ہوگا ورنہ خاص و عوام اِس کی معرف سے محفوظ نہیں ہوں گے۔
'جو اپنے کو گروہِ مسلین سے جانے اور صریح جہاتِ کفر عمل میں لائے پس اس قسم
کے سلاطین بے شک کفار متمردین اور زنادیقِ مرتدین کی جنس سے ہیں۔ ان پر جہاد
ارکانِ اسلام سے ہے اور ان کی اہانت سیدالانام کی اعانت ہے۔ ان کی سلطنت
ہرگز امامتِ حکمیہ سے نہیں ہے اور ان کی اطاعت کسی وجہ سے بھی اوامرِ شرعیہ سے

نہیں ہے جیسا کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے روایت کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر پر   کی تھی کہ ہم اولی الامر سے جھگڑا نہیں کریں گے۔ مگر جب تم اُن سے صریح کفر دیکھو تو منازعت جائز ہوگی جو کہ اللہ کی طرف سے اس میں تمھارے لیے دلیل بھی ہو۔"[۵۵]

اس قسم کی رائے کے اظہار سے چاہے اُس کی زبان کتنی ہی سخت ہو بات صرف علمی بحث تک ہی محدود رہی۔ اس سے رہنمائی ملنے کے بجائے اور اُلجھنیں پیدا ہوگئیں۔ سید احمد شہید نے ایک ایسا علاقہ قائم کرنے یا دریافت کرنے کا بیڑا اٹھایا جسے دار الامن کہا جاسکے تاکہ جہاد جائز ہو جائے۔ اُن کا خیال تھا کہ چونکہ ہندستان دار الحرب بن چکا ہے اس لیے یہاں اگر جہاد کیا گیا تو وہ صرف بغاوت ہوگی۔ چھ برس تک وہ امیر علی خاں کی فوج میں رہے۔ جو چیز سید احمد شہید کو اس کی طرف کھینچ کر لے گئی وہ یہ وہ آزاد تھا اور اُس کے پاس آٹھ ہزار آدمیوں کی فوج تھی۔ جب امیر علی خاں نے انگریزوں سے مصالحت کرلی تو سید احمد شہید وہاں سے رخصت ہوگئے اور ایسے علاقے کی تلاش شروع کردی جہاں وہ اپنی تحریک کا مرکز قائم کرسکیں۔ بالآخر اس مقصد کے لیے اِن کی نگاہِ انتخاب شمال مغربی سرحد پر پڑی۔ اس علاقے کے لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے انھوں نے ایک مرتبہ کہا۔

"جب ہندستان میں تھا تو ایک دار الامن کی فکر میں تھا جہاں میں مسلمانوں کو جمع کرکے جہاد کی تنظیم کرسکوں۔ سیکڑوں میل پر اس کی پھیلی ہوئی وسعت کے باوجود مجھے وہاں کوئی ایک جگہ نظر نہ آئی جہاں ہجرت کرکے جاسکتا۔ متعدد لوگوں نے مشورہ دیا کہ ہندستان ہی سے جہاد کا آغاز کرو۔ انھوں نے وعدہ بھی کیا کہ ساز و سامان، پیسے اور ہتھیاروں کی جو بھی ضرورت ہوگی وہ پوری کریں گے۔ لیکن میں اس کے لیے آمادہ نہیں ہوا کیونکہ جہاد سنت کے مطابق ہونا چاہیے۔ مقصد صرف بغاوت نہیں تھا۔"[۵۶]

تو قدامت پسندی کے موقف میں سب سے کمزور نکتہ یہی تھا کہ خود اس کی منطق اُس کو مجبور کررہی تھی کہ دشمن چاہے وہ نکما مغل بادشاہ ہو یا ایسٹ انڈیا کمپنی

پہلے یہ ثابت کرو کہ یہ مذہبی دشمن ہے، کافر ہے، مشرک ہے اور یہ کہ اس دشمن کے خلاف جو جہاد کیا جا رہا ہے وہ شرع کے مطابق ہے۔ اگر فریق مخالف یا اُس کے حمائتیوں کو سنوائی کا موقع دیا جاتا تو پھر یہ ثابت کرنا خاصا مشکل ہو جاتا۔ لیکن بہر حال اِن مذہبی اصطلاحوں کا استعمال ہی عمل کو مفلوج کر رہا تھا۔ مسلمان ایسے لوگوں کے ساتھ مستقل سیاسی اتحاد قائم کر سکتے تھے جن کا تعلق مساوات اور یگانگت کی بنیاد پر کسی دینیاتی زمرے میں نہ ہو۔[۳] کافر اور مشرک کی اصطلاحیں صرف اعتقادات کا تعیّن کرنے کے لیے استعمال نہیں ہوتی تھیں بلکہ ان کے ذریعہ بتایا جاتا تھا کہ مسلمان اُن کی طرف کیا رویّہ اختیار کریں۔ خاص طور پر کافر کی اصطلاح کو اتنی وسعت دیدی گئی کہ اُس میں نہ صرف بے دین شامل تھے بلکہ وہ مسلمان بھی شامل کر لیے گئے جن کی رائے خلفاء راشدین میں سے پہلے دو کی شخصیت اور کردار کے بارے میں وہ نہیں تھی جو سنیّوں کی تھی جو مطالبہ کرتے تھے کہ ان کو احترام بخشا جائے جس کے وہ اہل ہیں۔[۴] لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ معاندانہ علاحدیت پسندی کا رجحان صرف حنفی قدامت پسندی کی خصوصیت نہیں تھی۔ اگر فقہ کی ساری کتابیں طاق نسیاں کی نذر کر دی جاتیں تب بھی مذہبی ملتوں کی بنیاد پر ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کے درمیان سیاسی مقاصد کے لیے تعاون ممکن نہیں تھا۔ مسلم قدامت پسندی صرف جزوی طور پر اس کی ذمہ دار ہے کہ بیرونی راج کے قیام کو روکنے کے لیے وہ کوئی آدرش پیش کرنے اور پالیسیاں بنانے میں ناکام رہی، اور اس جزوی ذمہ داری کو بھی ہمیں اُس جدوجہد کے پس منظر میں دیکھنا ہوگا جو مسلم قدامت پسندی نے بیرونی غلبے کے خلاف کی۔

ہم نے قدامت پسندوں کے سیاسی رویّہ سے اس قدر تفصیل سے بحث کی تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نتائج بہت دوررس نکلے۔ عقائد کے معاملات میں بھی قدامت پسندی نے اتنا ہی اہم پارٹ ادا کیا۔ شاہ ولی اللہ بڑے مفکر اور مصنّف تھے۔ لیکن یہ کہنا ناواجب نہ ہوگا کہ شریعت کے متعلق ان کا جو رویّہ تھا اس میں جو چیز سب سے نمایاں ہے وہ یہ کہ جو چیز پہلے سے موجود ہے اسی کی مطابقت پوری شد و مد سے کی جائے۔ وہ اپنی دلیل کی پوری قوت یہ ثابت کرنے میں لگا

دیتے ہیں کہ عقل فہم بھی اسی میں ہے اور روحانی ضرورت بھی اسی کی ہے کہ شرعی احکام پر یقین کریں اور اُن پر عمل کریں کہ یہی واجب ہے۔ ہم نے اُنھیں مذہبی مفکروں میں اِس لیے شمار کیا ہے کہ انھوں نے ایک حد تک قدامت پسندوں کے ذہنی اُفق کو وسعت بخشی لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ایک ایسے وقت جب مسلم ریاستیں تیزی سے روبہ زوال تھیں انھوں نے اُس شریعت کو کامل شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جو اُن کو ملی تھی لیکن انھوں نے اس موقع پر نہ تو 'عمل صالح' کی تشریح کرنے کی کوشش کی اور نہ ایسے فرائض اور سماجی خوبیوں کو پیش کیا جن سے مسلمانوں کو کوئی مدد ملتی۔

قدامت پسند رویّہ میں جو یہ بے لوچ پن تھا وہ مصلح کے کٹّرپن میں بھی نظر آتا تھا جس سے فرقہ وارانہ کردار کے انتہائی سخت جھگڑے برآمد ہوئے۔ اس کی وجہ سے توجہ واقعی اہم مسائل کی طرف سے ہٹ گئی۔ ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ حاجی شریعت اللہ کے پیروؤں کی تعداد بہت تھی لیکن انھوں نے لوگوں کو بہت شد و مد کے ساتھ اپنے خلاف کر لیا کیونکہ انھوں نے کہا کہ جو شخص نوزائیدہ بچّے کی نال دائی سے کٹواتا ہے وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے کہ یہ ایک ہندو رسم ہے جس کی پیروی نہ کرنی چاہیے۔ مسلمان باپ کا فرض ہے کہ یہ کام وہ خود کرے۔

سید احمد شہید کی زندگی کے متعلق خاصا مواد موجود ہے۔ اگر اس کا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ ان کی شخصیت میں کچھ ایسی مقناطیسی کیفیت تھی کہ غریب اور امیر مسلمان ان کی طرف کھنچے چلے آتے تھے۔ وہ لوگوں سے کہتے تھے کہ شریعت کے مطابق زندگی بسر کرو جس کا مطلب صدیوں پہلے بھی یہی تھا اور آج بھی یہی ہے کہ قانون پر سختی سے عمل کرو۔ اس کا ایک منفی پہلو تھا جو ناجائز ہے۔ یعنی اُس سے پرہیز کرو۔ اور ایک مثبت پہلو تھا ہدایت اور حکم۔

'دو تین سو آدمی شیخ مظہر علی صاحب کے جمع تھے۔ سب نے بیعت کی۔ آپ نے تمام بیعت کرنے والوں سے فرمایا کہ "بھا ئیو حاصل بیعت کرنے کا یہ ہے کہ تم جو کچھ شرک و بدعت کرتے ہو، تعزیہ بناتے ہو، ان کی نذر و نیاز مانتے ہو ان سب کاموں کو چھوڑ دو اور سوائے خدا کے کسی کو اپنے نفع و ضرر کا مالک نہ جانو اور اپنا حاجت

روا نہ ماتو۔ اگر یہ (شرک و بدعت) کرو گے تو فقط بیعت کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا؛[۵۱]
سید احمد شہید کی تعلیمات کے اس پہلو کا اثر زبردست ہوا حالانکہ ہم اس کو منفی کہنے پر مجبور ہیں۔ لوگوں کو توہم پرستی سے نجات ملی، احمقانہ یا مالی اعتبار سے تباہ کن اعمال سے نجات ملی جن کی تعداد بڑھتی جا رہی تھی۔ اس کی وجہ سے زندگی کے معاملات کی طرف عاقلانہ رویّہ اختیار کرنے میں مدد ملی۔ مذہبی اعمال کے میدان میں اس نے ان اعتراضات کو ختم کر دیا جو حج کرنے کے سلسلے میں اٹھائے گئے تھے۔ سماجی زندگی میں اس نے عقدِ بیوگان کے خلاف جو جذباتی اعتراض تھا، اس کے خلاف جدوجہد کی ابتدا کی کہ اس جذبے نے قانون کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس طرح مساوات کے متعلق اسلامی عقیدے کو بڑی جرأت مندی کے ساتھ دہرایا گیا۔[۵۲]
۔واقعہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسی اصلاحی تحریک کی ابتدا کی جس میں کئی نسلوں تک زندگی باقی رہی۔ لیکن اس کے برعکس مثبت پہلو بہت محدود تھا۔ ایک اچھے مسلمان کا فرض ہے کہ تمام خشوع و خضوع کے ساتھ خدا کی بارگاہ میں پنج وقتہ نماز ادا کرتا رہے۔ ماہ رمضان کے روزوں پر بھی اسی شد و مد کے ساتھ اصرار کیا گیا۔ نوافل اور روزوں کی بھی تاکید کی گئی۔ زکات دینا فرض تھا۔ حج کو واجبات میں پھر سے لے لیا گیا۔ اور پھر جہاد بھی کیا گیا۔ ایک نئی زندگی کے تناظر میں یعنی نئے سماجی، سیاسی اور معاشی مقاصد اور فرائض کی زندگی کے تناظر میں نماز، روزہ، زکات اور جہاد سے ایک نئی انقلابی قوت ظہور میں آئی۔ حالانکہ فقہ کی گرفت اب ڈھیلی پڑ رہی تھی لیکن فقہ کی ذہنی اور عقلی چار دیواری کے اندر یہ چیزیں صرف اچھی عادتیں بن کے رہ گئیں اور ان میں رجحان بھی یہی آیا کہ بس اچھی عادتیں ہی بن کے رہو۔

جو دینیاتی نظریہ تھا اس نے زندگی کے متعلق پرانے مسلم تصوّر کو اپنی جگہ روکے رکھا کہ یہ نئے حالات کے دباؤ میں آکر جھک نہ جائے۔ اگر یہ روک نہ ہوتی تو مسلمان اپنی توانائی تنگ نظری کی راہوں میں صرف کرنے کے بجائے اُسے نئے ذہنی اور جذباتی تجربوں میں قدم رکھنے اور انھیں اپنانے میں صرف کرتے۔ سارے ملک میں شیعہ، سنّی اختلافات بڑھ گئے۔ مرزا مظہر جانِ جاناں اس لیے قتل کر دیئے گئے کہ انھوں نے تعزیہ داری کے خلاف کوئی ہتک آمیز بات کہہ دی تھی۔

دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شاہ عبدالعزیز اس بحث میں مبتلا ہیں کہ شیعہ کافر ہیں، مرتد ہیں یا صرف فاسق و فاجر ہیں۔ اور شاہ عبدالعزیز سنّی علماء میں سب روشن خیال تھے[119] خود سنّیوں میں مقلد اور غیر مقلد کے درمیان سخت بحث چھڑی ہوئی تھی[120] جو مدّت تک چلتی رہی بلکہ بیسویں صدی کے شروع تک چل رہی تھی۔ بنگال کے وہابی رہنما مولوی امیرالدین پر برطانوی حکومت کے خلاف سازش کے جرم میں مقدمہ چلایا گیا۔ اس مقدمہ کی عدالتی کار روائی میں درج ہے کہ جب اُن کو کالے پانی کی سزا سنائی گئی تو ملزم کے والد نے 'جو ستّر برس سے زیادہ عمر کے سن رسیدہ بزرگ تھے... جنھوں نے ایک نومذہبی کے جوش و خروش کے ساتھ اپنے آپ کو تحریک میں جھونک دیا تھا' اپنے بیٹے کو گلے لگایا اور بہ آواز بلند کہا 'بیٹے آمین اور رفعِ یدین[121] کو کبھی ترک مت کرنا۔ دین پر مضبوطی سے قائم رہنا۔ عیسائیوں اور یہودیوں نے تمھیں تباہ نہیں کیا ہے بلکہ حنفیوں نے کیا ہے'۔

مذہبی فرائض پر سختی سے عمل کرنے پر قدامت پرستی نے زور دیا اُسے ہم چاہے جس روشنی میں دیکھیں لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ قدامت پسندی اس بات کی اہل ہی نہیں تھی کہ مسلمانوں کو کچھ سیاسی اصولوں کی بنیاد پر ایک ملّت کی حیثیت سے منظم کر سکے۔ شاہ عبدالعزیز نے اعلان کیا کہ انگریزوں کے ساتھ تعلقات بہتر کرنا مکروہ ہے اس لیے انگریزی سیکھنا غیر مناسب ہے۔ نہ ہی منشیوں، خدمتگاروں یا سپاہیوں کی حیثیت سے ان کی خدمت کرنا جائز ہے[122] سید احمد شہید کا جہاد ابتداً سکھوں کے خلاف تھا لیکن اس کا مقصد یہ تھا کہ بالآخر اسے انگریزوں کے خلاف جنگ میں بدل دیا جائے گا۔ جب انگریزوں نے پنجاب پر قبضہ کر لیا تو یہ جنگ کوئی بیس برس تک ان کے خلاف وقتاً فوقتاً چلتی رہی[123]۔ فرائضی فرقے کے بانی مولانا شریعت اللہ کے بیٹے دادو میاں کی سرگرمیوں نے مظالم کے خلاف کسانوں کی جدوجہد کا کردار اختیار کر لیا۔ مولانا احمد اللہ شاہ اور بخت خاں جیسے مذہبی مسلمانوں نے ۸-۱۸۵۷ء کی انقلابی سرگرمیوں میں نمایاں حصّہ لیا۔ اس بات کے ناقابلِ تردید شواہد موجود ہیں کہ منظم قدم اٹھانے کا سیاسی شعور بھی موجود تھا اور اس کی صلاحیت بھی۔ جو لوگ مذہبی بنیاد پر انگریزی راج کی مخالفت کرتے تھے وہ اسے اپنا فریضہ

سمجھتے تھے جس کے ادا کرنے میں دوسرے مفادپس پشت چلے جاتے تھے۔ جہاد کی تحریک دبادی گئی تو جو قدامت پسند اس روایت کا احترام کرتے تھے وہ پھر پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں اُبھر کر سامنے آئے، اس بار مولانا محمود الحسن (۱۸۵۱ء تا ۱۹۲۰ء) کی قیادت میں سامنے آئے جنھوں نے برطانوی سامراج کے خلاف مسلم ممالک کے ایک متحدہ محاذ کے امکانات کو ٹٹولا اور اس کے نتیجے میں اپنے کئی پیرووں کے ساتھ مالٹا میں تین برس تک کے لیے اسیر رکھے گئے۔

لیکن جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے برطانوی راج کے خلاف تمام قدامت پسند ایک طرح نہیں سوچتے تھے۔ جو مذہبی کُتب سب کے لیے قابلِ قبول تھیں خود انھیں کی بنیاد پر کچھ لوگ کہتے تھے کہ چونکہ انگریز مذہبی امور میں مداخلت نہیں کرتے اس لیے اس سے یہی منطقی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہندستان دارالامن ہے، برطانوی حکومت ایک قائم شدہ حکومت ہے اور اس لیے اُس کے خلاف بغاوت کرنا یا اُس کے خلاف بےچینی پھیلانا شرعاً ناجائز ہے[۵۵]۔ مولوی نذیر احمد نے اپنی کتاب الحقوق والفرائض میں اس رجحان کی حمایت میں دلائل کا لبِ لباب پیش کر دیا[۵۶]۔ ان کا کہنا تھا کہ چونکہ عقائد اور اعمال میں مکمل آزادی ہے اس لیے اس قرآنی حکم کے دو حصّوں پر عمل درآمد ہو رہا ہے کہ 'اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسولؐ کی اور اُن کی جو تم میں حاکم ہیں'۔ جہاں تک تیسرے حصّے کا تعلق ہے یعنی جو حاکم بنائے جائیں وہ مسلمانوں میں سے ہوں تو مولوی نذیر احمد نے اعتراف کیا کہ یہاں مشکل ضرور درپیش ہے لیکن انھوں نے اس مشکل کو یہ کہہ کر حل کیا کہ (i) ہندستانی مسلمان جن حالات سے ہو کر گزر رہے ہیں اس کے لیے نہ قرآن میں کوئی حکم موجود ہے نہ فقہ کی کسی کتاب میں اس لیے کہ رسول اللہ کے زمانے میں اُن کے فوری بعد آنے والی نسلوں کے زمانے میں ایسی صورت حال پیدا ہی نہیں ہوئی (ii) برطانوی حکومت کی اطاعت کو معاہدے کی بنیاد پر ایک امرِ واقعی کی حیثیت سے تسلیم کیا جا سکتا ہے یعنی حفاظت اور امن کے عوض اطاعت۔ (iii) تمام شرعی قوانین پر عمل درآمد تو ہو ہی نہیں رہا ہے بلکہ اُن میں سے بہت سے قوانین عملاً معطّل ہیں (iv) حاکم کی اطاعت کا حکم دے کر شریعت نے خود اپنے تعطّل کی گنجائش رکھی تھی۔ جہاں تک ہندستانی مسلمانوں کا تعلق

ہے تو برطانوی حکومت کے قانون ہی شریعت کے قوانین ہیں (v) اطاعت اب ضرورت کی چیز بن گئی ہے (vi) اللہ کو اپنے بندوں کی خامیوں اور کمزوریوں کا احساس تھا تب ہی تو اس نے تمام حالات کو نظر میں رکھ کر ارشاد فرمایا کہ "اور اللہ کسی پر اُس سے زیادہ بار نہیں ڈالتا جس کو وہ اٹھا نہ سکے" اور آخر میں (vii) اگر مسلمان مانتے کہ ہندستان دارالحرب بن گیا ہے تو چونکہ یہاں رہ کر لڑ نہیں سکتے اس لیے ان کا فرض تھا کہ ہجرت کر جاتے لیکن کسی مسلم فرقے نے اس بات کو لازمی قرار نہیں دیا۔ اس کے برعکس "ہندستان کے ایک سرے سے دوسرے تک آپ کو ایک بھی مسلمان نظر نہ آئے گا جو تہہ دل سے برطانوی نظم و نسق کا مداح نہ ہو"۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عقل سلیم، سخن سازی اور ذہنی سطحیت کا جو یہ مجموعہ نظر آتا ہے وہ دراصل اس رویّہ کی عکاسی کرتا ہے جو تقریباً ۱۸۷۵ء سے ۱۲-۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان تک بڑے پیمانے پر نظر آتا ہے۔ اس کے بعد اسلامی اور پان اسلامی جذبے کو عروج حاصل ہوا۔ ۱۹۱۳ء میں مولانا شوکت علی نے انجمنِ خدام کعبہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور علماء کو اس میں شرکت کی دعوت دی۔ اس طرح مذہبی رہنماؤں کی حیثیت سے عام طور پر علماء نے ہندستانی سیاست میں حصّہ لینے کی طرف قدم اٹھایا۔ گویا یہ اس کی ابتدا تھی۔ ہم برطانوی سامراج کے خلاف مولانا محمود الحسن کے مشترکہ مسلم محاذ کی اسکیم کا ذکر کر چکے ہیں۔ ۱۹۱۹ء میں اپنی رہائی کے بعد وہ خلافت اور عدم تعاون کی تحریک میں شامل ہو گئے۔ قوم پرور علماء نے جمعیۃ العلماء ہند قائم کی اور اس تنظیم کا پہلا پبلک اجلاس دسمبر ۱۹۱۹ء میں امرتسر میں منعقد ہوا۔ زیادہ تر لوگوں نے اسے نیک شگون سمجھا کہ علماء سیاسی میدان میں اُتر آئے۔ دراصل اس سے یہ پتہ چلا کہ علماء عامتہ المسلمین سے علاحدہ اور الگ تھے اور دوسری مسلم اور ہندستانی تنظیموں کے فیصلوں کی توثیق بھی کر سکتے تھے یا اُن سے اختلاف کر سکتے تھے۔ اس کے بعد کے سال میں ایک ایسی تباہ کن غلطی ہوئی جس نے بتا دیا کہ بے روک ٹوک مذہبی جوش و خروش کہاں لے جا سکتا ہے۔ یہ خیال پیش کیا گیا کہ اگر انگریزوں نے ترکی کے سلطان کے ساتھ جو خلیفہ بھی تھا انصاف نہ کیا تو مسلمانوں کو چاہیے کہ ہجرت کر کے قریب ترین دارالامن یعنی افغانستان چلے جائیں۔ اس

ہوش ربا تجویز کو تسلیم کر لیا گیا اور مولانا عبدالباری نے ہجرت کی حمایت میں فتوہ جاری کر دیا۔[۳۳] کوئی اٹھارہ ہزار مسلمانوں نے ہجرت کا فیصلہ کر کے اپنی ساری جمع پونجی فروخت کر ڈالی۔ ابھی اور بھی لوگ ہجرت کے لیے کمر باندھ رہے تھے کہ افغان حکومت نے مہاجرین کے داخلے پر پابندی عائد کر دی۔ اٹھارہ ہزار خاندان تو گویا بالکل تباہ ہو گئے۔ جو لوگ یہ مصائب جھیل کر اپنے گھروں کو واپس آنے میں کامیاب ہو گئے ان کی تکلیفیں کم کرنے کے لیے خلافتیوں نے حتی الوسع کوشش کی لیکن یہ واقعہ یہ سبق نہ دے پایا کہ مذہبی ولولے کو سنجیدہ سوچ کی بھٹی میں تپانا ضروری ہوتا ہے۔[۳۴]

علماء کی شرکت نے خلافت تحریک کے مذہبی رنگ کو گہرا کر دیا۔ جب یہ تحریک ناکام ہو گئی تو عام مسلمانوں کی طرح علماء کی صفوں میں بھی پھوٹ پڑ گئی مگر ہر مسئلے کے مذہبی پہلو پر زور دینے کا سلسلہ جاری رہا۔ لیکن جب یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوتی گئی کہ ہندوستان کے لوگ سیاسی حقوق حاصل کر کے رہیں گے اور ہندوستان آزاد ہوگا تو اس سوال نے فوری اہمیت حاصل کر لی کہ آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کی پوزیشن کیا ہوگی۔ وقتاً فوقتاً اختلافات کے باوجود جمعیتہ العلماء ہند کانگریس کے ساتھ تعاون کرتی رہی۔ اس کے رہنماؤں کو اپنے موقف پر پورا یقین تھا کہ وہ ان لوگوں کا کامیابی سے مقابلہ کر سکیں گے جو فرقہ واریت یا مذہبی وجوہ کی بناء پر قوم پروری کی مخالفت کرتے تھے۔ کچھ علماء مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ۱۹۴۰ء کے بعد جب مسلم لیگ نے پاکستان کے خیال کو تسلیم کیا تو قدامت پسندی کے مطالبے کے مطابق اس بات پر زور شور سے بحث شروع ہو گئی کہ علاحدگیت کو کیا سیاسی شکل دی جائے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی ریاست کے تصور کی تعریف مقرر کرنے اور اس کے انتظامی ڈھانچے کا تعین کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ قدامت پسندی کی اور منطقی نتیجے کے طور پر جو نظم و نسق قائم ہوا اس کی مکمل تشریح و تعریف مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے پیش کی جو جماعت اسلامی کے بانی تھے۔

مولانا مودودی نے زندگی کے متعلق مغربی نظریے کو اور اس اخلاقی سماجی

اور سیاسی قدروں کو یکسر مسترد کر دیا جن کی نمائندگی کا اسے دعوہ تھا۔ ان کی دلیل بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے اور جو بھی صرف سنی سنائی باتوں کے ذریعہ ہی مغرب کو جانتا تھا اور جس نے اسلامی یا ہندستانی تاریخ کو سمجھنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی تھی اور نہ عصری زندگی کے حقائق کا سامنا کرنے کی کوشش کی تھی اس کے لیے یہ دلائل بہت معقول تھے۔ مولانا مودودی کی تعلیمات کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اسلام اعلیٰ ترین روحانی اخلاقی، سماجی اور سیاسی اقدار کا حامل ہے۔
وہ اسلامی عبادات کا مقابلہ کرتے ہیں عبادت اور بھگتی کے دوسرے طریقوں سے نہ وہ رمضان میں مسلمانوں کے روزے کی اہمیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور پھر اعلان کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ملک کی سول سروس کے لیے منتخب کر لیا گیا اور اپنے کام میں وہ کامیاب ہوا تو اس کی نجی زندگی چاہے جتنی گندی ہو لیکن اسلام کے پیدا کیے ہوئے ذہن میں ایک قوت ہوتی ہے جو انسان کو عدل، صداقت، احساسِ خودی اور عبادتِ الٰہی اور صراط مستقیم پر مضبوطی سے قائم رکھتی ہے اور اس میں جذبہ پیدا کرتی ہے کہ دنیا کی اصلاح کا زبردست کارنامہ انجام دے۔
یہ وہ مشکلیں اور ذمہ داریاں ہیں جن کے بارے میں کوئی غیر مسلم سوچنے کی ہمت بھی نہیں کر سکتا۔ وہ اسلامی تہذیب پر بحث کا آغاز اس کلیہ کو بنیاد بنا کر کرتے ہیں کہ کسی بھی تہذیب کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں: دنیاوی امور کے متعلق تصورات، زندگی کی منزل اور مقصد، بنیادی عقائد، ذاتی کلچر اور ایک سیاسی سماجی اور معاشی نظام کا ادرش۔ وہ مذہب اسلام اور اسلامی تہذیب کو ہم معنی قرار دیتے ہیں اور اس نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ یہ عناصر جس شکل میں اسلام میں موجود ہیں کسی اور تہذیب میں موجود نہیں ہیں اور نہ ہی یہ عناصر اس شکل میں کہیں اور مربوط نظر آئیں گے جیسے کہ اسلامی تہذیب میں نظر آتے ہیں چونکہ مولانا کے زیر بحث یا زیر ترویج موضوع دراصل مذہب اسلام ہے اور تہذیب مذہب کا صرف ایک نتیجہ ہے اس لیے دعوہ اور ثبوت بہت اطمینان سے ایک دوسرے کے ساتھ چلتے رہتے ہیں۔
انھیں کوئی فکر نہیں کہ اسلامی تاریخ کے تیرہ سو برس پر ایک نظر ڈال لیں، انیسویں صدی میں دنیا میں ہر جگہ مسلمان جس پستی میں پہونچ گئے تھے اور بیسویں صدی میں

جس پسماندگی میں ہیں اس پر بھی غور کریں۔ یہ بیان کہ کوئی کلچر یا تہذیب اس طرح زندگی میں سرایت نہیں کر گئی جیسی اسلامی تہذیب ایک مہلک لغزش ہے۔ تاریخ یا واقعہ کا کوئی بھی حوالہ مولانا مودودی کے اختیار کیے ہوئے طریقے سے میل نہیں کھاتا کیونکہ اس کی وجہ سے پوری طور پر مایوسی کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ ورنہ جہاں تک مسلمان کا تعلق ہے تو مولانا کے موقف پر انگلی اٹھائی نہیں جاسکتی کیونکہ اختلاف کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ مسلمان یہ اعلان کرے کہ اسلام ایک مکمل نظام نہیں ہے اور اگر نظریاتی اعتبار سے مکمل ہے بھی تو موجودہ حالات میں ساتھ نہیں دے سکتا۔ ایک منطقی اور لکیر کے فقیر ذہن کو سمجھداری اسی میں نظر آتی ہے کہ تاریخ کو ایک طرف رکھ دیا جائے کیونکہ اس سے بلا وجہ کی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جس شخص کو تاریخ کا علم ہے اور جس کے دل میں انسانی تجربے کی قدر ہے وہ تاریخ کو الگ رکھنے کے طریقے کو احمقانہ سمجھتا ہے۔ مولانا مودودی کی تعلیمات کو یا تو کل کا کل تسلیم کرنا ہوگا یا بغیر کسی حجت کے مسترد کرنا ہوگا کہ انھوں نے ایک ناممکن صورت حال پیدا کر دی ہے۔

یہ بات کہ یہ لوگ ایک ناممکن صورت حال پیدا کر دیتے ہیں بہت واضح ہے۔ اسلام زندگی میں سیکولر اور مذہبی، معاشرتی اور سیاسی تفریق کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسلامی ریاست اپنی پسند یا مصلحت کا تقاضہ نہیں ہوتی۔ یہ اسلامی طرز زندگی کے لیے بنیادی عنصر ہے۔ مولانا مودودی کا کہنا ہے کہ یہ ریاست دینی جمہوری ہوگی، فرماں روائی اللہ کی ہوگی، اسی کا قانون پبلک اور نجی قانون ہوگا۔ انفرادی شہری، زمین پر اس کا خلیفہ ہوگا اور شریعت کو برقرار رکھنے میں برابری سے دوسرے شہریوں کا شریک ہوگا۔ سیاسی حکمران اسی کو منتخب کیا جائے گا جس کا ایمان سب سے زیادہ راسخ ہو اور جس کے اعمال سب سے زیادہ صالح ہوں۔ لیکن اگر اس نے اپنے انتخاب کے لیے دوسروں کو ہموار کرنے کی کوشش کی تو وہ انتخاب کا اہل نہ ہوگا۔ اس کو مشورہ دینے کے لیے ایک مجلس مشاورت ہوگی جس میں کوئی پارٹی نہ ہوگی۔ وہ انھیں چیزوں کے متعلق قانون بنائے گی جو شریعت کے دائرے سے باہر ہیں۔ جن امور کے متعلق شبہ ہو کہ یہ شریعت میں

موجود ہیں کہ نہیں وہ مجلسِ مشاورت کی ایک ذیلی کمیٹی کے سپرد کر دیئے جائیں گے جس کے اراکین صرف علماء ہوں گے۔ججوں کا تقرر انتظامیہ کرے گی لیکن چونکہ یہ لوگ قانونِ الٰہی کے مطابق مقدموں کا فیصلہ کریں گے اس لیے اپنے تقرر کے بعد وہ کسی کے تابع نہ ہوں گے۔اور آخر میں یہ کہ اسلامی ریاست کی حد بندی نہیں کی جا سکتی۔اس کی کوئی جغرافیائی سرحدیں نہیں ہو سکتیں۔کہیں کا بھی مسلمان وہاں کا شہری ہونے کا حق رکھتا ہے۔

یہ بڑا سیدھا سادہ سا بیان ہے، ایسا بیان جو اُن لوگوں کے لیے خطرناک کشش رکھتا ہے جو نہ سیاسی طور طریقوں سے واقف ہیں نہ سیاسی زندگی کی حقیقتوں سے۔کون مسلمان یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ اللہ فرماں روا نہیں ہے یا حکمران کے لیے ضروری نہیں کہ وہ مثالی خوبیوں کا مالک ہو، یا یہ کہ مجلسِ مشاورت اپنے قوانین کے ذریعہ اللہ کے ازلی اور ابدی قانون کی خلاف ورزی کر سکتی ہے کہ ہر شہری کے لیے ضروری نہیں کہ وہ زمین پر اپنے آپ کو خدا کا خلیفہ تصور کرے اور خدا کی عبادت میں زندگی بسر کرے یا یہ کہ سچے پیروانِ دین کے درمیان مصنوعی دیواروں کو تسلیم کر لینا چاہیے اور دنیا کے مسلمانوں کو اللہ سے ڈرنے والی متحدہ ملت نہ بننا چاہیے؟ ظاہر ہے کوئی سچا مسلمان یہ نہیں کہہ سکتا۔اور اگر نہیں کہہ سکتا تو اسے یہ پوزیشن اختیار کرنی پڑے گی کہ اللہ ایک انسانی فرماں روا کے کام انجام دے سکتا ہے۔میں جسے اپنا رہنما بناؤں اسے مثالی خوبیوں کا انسان ہونا ہی چاہیے۔یہ کہ ازلی و ابدی قانونِ الٰہی اس مجموعے کی صورت میں موجود ہیں کہ مجلسِ مشاورت کو اپنے دائرۂ اختیار کا علم ہو جائے گا، یہ کہ شہری چاہے وہ جتنا لاعلم اور نااہل ہو مسلمان ہونے کی وجہ سے اللہ کا خلیفہ ہے یہ کہ ایسی انتظامیہ قائم کی جا سکتی ہے جو یہ تسلیم کرے کہ شہریت کی شرط صرف اسلام ہے۔ ابھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مولانا مودودی کے نظریات ذاتی یا پبلک زندگی میں میں اصلاح کا کوئی ذریعہ بن سکے ہوں لیکن پاکستان اور ہندستان دونوں جگہ اُن کا پرچار خوب خوب ہو رہا ہے۔

۲

قدامت پسندی کو ہمیشہ ایک فطری انسانی رجحان سے مقابلہ کرنا پڑا ہے یعنی آزادیٔ فکر کا رجحان۔ مسلم قدامت پسندی بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ خالص اسلامی ملکوں کی طرح ہندستان میں بھی تعلیم پر قدامت پسندی کا قبضہ تھا اور اس نے اسے مخالف خیالات کو روکنے کے لیے استعمال کیا۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں قدامت پسندوں کا کنٹرول کسی وقت بھی مکمل نہیں تھا۔ اوّل تو آزاد علما تھے جو ہر اس شخص کو پڑھانے کے لیے تیار رہتے تھے جو علم حاصل کرنا چاہتا تھا۔ یہ لوگ نہ حکومت سے مدد کے طلب گار ہوتے تھے نہ اُن تعلیمی اداروں سے جنھیں حکومت چلاتی تھی۔ دوئم صوفیائے کرام تھے جنھوں نے قدامت پسندی کا تمام تر علم حاصل کیا تھا لیکن جو قدامت پسندوں کے روّیہ اور رجحان کو مسترد کرتے تھے۔ تیسرے وہ لوگ تھے جنھوں نے سیکولر تعلیم بھی حاصل کی تھی: فوج کے سائنس داں، ہیئت داں، معالج، ماہر معمار، فنکار اور دستکار۔ ان لوگوں نے سائنس کو 'اسرار' سے ملا لیا تھا اور تعلیم کے لیے کسی پبلک نظام تعلیم کے محتاج نہیں تھے۔ یہاں ہماری بحث صرف تعلیم کے نظام سے ہے اور تعلیم کے اس مواد سے جسے قدامت پسند مناسب تعلیم سمجھتے تھے یعنی وہ 'علم دین' تصوّر کرتے تھے اور جس کے ذریعہ وہ دینِ مبین کو برقرار رکھنا اور جسے صحیح اعمال کی بنیاد بنانا چاہتے تھے۔

ہر مسلمان کو چاہے مرد ہو یا عورت اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ کلمہ پڑھ سکے، نماز پڑھ سکے اور قرآن پڑھ سکے، یہ اقل ترین تعلیم مکتب میں دی جاتی تھی جو یا تو کسی مسجد میں لگتا تھا یا کسی کے گھر پر۔ چونکہ کم سے کم اتنی تعلیم دینا اور حاصل کرنا اچھا سمجھا جاتا تھا اس لیے ایسے مکتبوں کی تعداد خاصی بڑی تھی اور عام طور پر یہ خود کفیل ہوتے تھے جو لوگ اس سے آگے نہیں پڑھ سکتے تھے وہ بھی مسلمان تھے وہ قرآن پڑھ کر اسے سمجھ نہیں پاتے تھے اور اس کے علاوہ بھی کچھ اور نہیں پڑھ سکتے تھے۔ انھیں مشکل ہی سے پڑھا لکھا جا سکتا تھا۔ لیکن سب مکتب ایک

ہی قسم کے نہیں تھے۔ جن لوگوں کا تعلق عالموں کے خاندان سے یا کھاتے پیتے لوگوں سے ہوتا تھا ان کے لیے مکتب پہلی منزل تھا۔ یہاں یہ لوگ لکھنا اور حساب کرنا بھی سیکھتے تھے۔ اُن کو فارسی یا عربی پڑھائی جاتی تھی یا دونوں۔ جو لوگ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن علماء کے زمرے میں شامل نہ ہونا چاہتے تھے وہ عربی بہت کم ہاں فارسی اچھی طرح پڑھتے تھے۔ ہاں جو لوگ عالم دین بننا چاہتے تھے وہ عربی زیادہ پڑھتے تھے اور زبان کے بعد فقہ، حدیث آداب اور تفسیر کی کتابیں پڑھتے تھے۔ ان مضامین کے لیے زیادہ ماہر استادوں اور زیادہ باقاعدہ تعلیم کی ضرورت تھی۔ یہ دونوں چیزیں مدرسوں میں دستیاب تھیں۔ یہ مدرسے محمد غوری کے زمانے سے قائم ہونا شروع ہو گئے تھے اور ان کی تعداد خاصی تھی۔ یہ ذرا کم معنی میں مذہبی ادارے تھے کیونکہ یہ ایسے ادارے تھے جہاں لوگوں کو نظامِ عدلیہ کا انتظام کرنے اور قانون کا اعلان کرنے کی تربیت دی جاتی تھی۔

کسی بھی شخص کے علم کا امتحان اِس طرح کیا جاتا تھا کہ اُس نے کتنی کتابیں پڑھی ہیں اور کن لوگوں سے پڑھا ہے۔ عربی صرف و نحو، فقہ حدیث اور تفسیر پر کون سی مستند کتابیں ہیں جن کا مطالعہ ضروری ہے یہ سب جانتے تھے اور ہر مدرسے میں ایسے عالم ہوتے تھے جو کسی مستند تصنیف پر عبور رکھتے تھے۔ ہر کتاب ختم کرنے پر طالب علم کو استاد کی طرف سے سند ملتی تھی اور تعلیم مکمل کرنے پر اس کے سر پر دستار باندھی جاتی تھی۔ لیکن سب دستار یا پگڑیاں یکساں نہیں ہوتی تھیں۔ کس شخص نے کس مشہور عالم سے تعلیم حاصل کی ہے اور اُس نے کیسی کیسی مستند کتابیں پڑھی ہیں اس کا بہت فرق پڑتا تھا۔

موضوعات کی تعداد کم تھی لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ تعلیم فکر اور دلچسپی کو محدود کر دیتی تھی۔ ہم آج کے انداز میں بھی سوچیں تب بھی کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کی تعلیم خاص طور پر بہت معلومات افزا ہو سکتی تھی۔ مثلاً ہدایہ ستاون کتابوں پر مشتمل ہے یعنی زندگی، اعمال اور رشتوں کے اتنے ہی پہلو۔ پہلی پانچ جلدوں میں پاکیزگی، صفائی، نماز، روزے، حج اور دوسرے مذہبی اعمال کا ذکر ہے۔ اس کے بعد سوال آتے ہیں شادی، طلاق، غلام، شرعی حدود، امن اور

حفاظت، ٹیکس، جزیہ، ذمّی، بیت المال، بدعت بغاوت، ساجھے داری، اوقاف، تجارتی لین دین، قاضی اور عدلیہ کا انتظام، گواہی، اندوختہ، قرض، تحائف، اُجرت، غبن، حق شفع، زراعتی زمین اور باغات سے محاصل کی بنیاد، رہن، قتل اور سنگین جرائم اور ان کا خوں بہا، ملجا و مامن، وصیت، جھگڑے۔ فقہ کی کتابوں میں ان میں سے ہر ایک سوال پر جو بحث ہے اس کی شکل یہ ہے کہ ہر ایک مستند علمار کی رائے دی گئی ہے جس میں ایک حد تک اختلاف ہے، پھر بتایا گیا ہے کہ اس سوال پر اکثریت کس طرف ہے اور پھر خود مصنّف کی رائے کہ مناسب طریقہ یہ ہو گا۔ چونکہ بہت کم نکتے ایسے تھے جن پر علمار کی رائے میں اتفاق ہو اس لیے کم ہی بیان ایسے ہیں جن میں قطعیت ہو۔ یہ بات طالب علم پر منحصر تھی کہ اگر وہ چاہے تو کسی سوال پر دوسروں کی رائے بھی حاصل کر سکتا تھا جن کا کتاب میں ذکر نہیں ہے یا چاہے تو خود کسی نتیجے پر پہونچ سکتا تھا۔ بد قسمتی یہ تھی کہ اب نہ اجتہاد کی گنجائش تھی نہ اس کی اجازت اور طالب علم یا قاضی کو نظائر پر یا اپنے مذہب کی آراء پر ہی عمل کرنا ہوتا تھا۔ لیکن اس اہم پابندی کے باوجود فقہ وہ علم تھا جہاں زندگی اور اعمال کا مزید مطالعہ کرنے کی بہت گنجائش تھی۔ اگر استادوں اور طالب علموں نے کتابوں سے نظر اٹھا کر یہ نہیں دیکھا کہ ان کے اردگرد کیا ہو رہا ہے اور نہ اس کی کوشش کی کہ فقہ کو حالاتِ واقعی کے مطابق کیا جائے تو اس میں قصور خود ان کا تھا۔

اعلیٰ تعلیم کی تنظیم کیا تھی اور یہاں کام کس طرح ہوتا تھا اس کے متعلق ہمارے پاس زیادہ معلومات نہیں ہیں۔ صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ یہ ادارے کہاں کہاں قائم تھے۔ ان اداروں سے متعلق کچھ مشہور علمار کے نام سے بھی ہم واقف ہیں اور بس۔ ان شہروں اور اداروں کی فہرست دینا بے معنی ہے۔ نصاب کے نقطۂ نظر سے قدامت پسند تعلیم کی تاریخ کو پانچ ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور کی ابتدا ہوتی ہے مسلم ترکوں کی آمد کے ساتھ جو چلتا ہے پندرھویں صدی کے اخیر تک۔ اس دور کا نصاب تعلیم بہت محدود تھا جیسا کہ کتابوں کی تعداد سے معلوم ہو گا۔[13]

عربی (علمِ نحو)

مصباح : از امام نصیر بن عبدالسید المترزی (۱۱۴۴ء تا ۱۲۱۳ء)

کافیہ : از شیخ جمال الدین ابو عمر عثمان بن عمر جو ابن الحاجب (۱۱۷۴ء تا ۱۲۴۸ء) کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ تجویز بہت مختصر اور انتہائی قابلِ اعتماد رسالہ ہے اور استثناء کا درجہ حاصل ہے۔

لب الالباب : کافیہ کا اختصار مع ضمیمہ۔ از قاضی نصیر الدین بیضادی (وفات ۱۲۸۶ء)

ارشاد : از قاضی شہاب الدین دولت آبادی (وفات ۱۴۴۵ء)

فقہ :

ہدایہ : از برہان الدین علی بن ابوبکر المرغینانی (وفات ۱۱۹۶ء)

اصولِ فقہ :

المنار : از حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی (وفات ۱۳۱۰ء)

اصولِ بزودی : از فخر الاسلام علی بن محمد بزودی (۱۰۱۰ء تا ۱۰۸۹ء)

حدیث :

مشارق الانوار : از امام رضی الدین حسن بن محمد السغانی (وفات ۱۲۵۲ء)

مصابح السنّہ : از امام حسین محمد مسعود الغرا البغوی (وفات ۱۱۲۲ء)

منطق :

شرح شمسیہ : یہ ایک بلیغ کتاب ہے جسے نجم الدین عمر بن علی القزوینی الکاتبی (وفات ۱۰۹۹ء) نے لکھا تھا۔ اس کی شرحیں لکھی گئیں جن کی مدد سے اس کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ ایک شرح قطب الدین محمود بن محمد الرازی (وفات ۵-۱۳۶۴ء) نے اور ایک سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی (وفات ۱۳۸۹ء) نے لکھی تھی۔

کلام

شرح صحائف از السمرقندی۔

تمہید فی بیان التوحید (تمہید ابوشکور سالمی) از ابوشکور محمد بن عبدالسید السالمی۔

ادب

مقامات، از الحریری (۱۰۵۴ء تا ۱۱۲۲ء)

تصوّف

عوارف المعارف از شیخ شہاب الدین سہروردی (وفات ۱۲۳۴ء)
فصوص الحکم از محی الدین ابن عربی (وفات ۱۲۴۰ء)
نقد النصوص از امام غزالی (۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء) یہ فصوص الحکم کی شرح ہے۔
لمعات فی الحکمت از شیخ فخرالدین العراقی (وفات ۱۲۸۷ء)

سکندر لودی کے دورِ حکومت میں کچھ اور کتابوں کا اضافہ ہوا خاص طور پر حدیث میں۔ سولھویں صدی کے اخیر اور سترھویں صدی کی ابتدا میں نصاب کو پھر وسعت دی گئی اور کچھ کتابیں فلسفے اور طب پر شامل کی گئیں۔ قدامت پسند تعلیم کا نقطۂ عروج تھا مولانا نظام الدین کا بنایا ہوا نصاب جو درسِ نظامیہ کے نام سے مشہور ہے۔ اٹھارھویں صدی کے وسط سے اس پر عمل درآمد شروع ہوا۔ یہ چوتھا دور تھا۔ پانچواں اور آخری دور تقریباً وہی ہے جو انگریزی تعلیم کی وسعت اور مغربی علم و خیالات کی آمد کا دور ہے جب کہ خود انتہا پسندوں کو بھی بتدریج یہ تسلیم کرنا پڑا کہ قدامت پسند تعلیم ناکافی ہے۔ قدامت پسندوں کو اس بات میں مہارت حاصل تھی کہ اپنے آپ کو اِرد گرد کی زندگی سے الگ رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تعلیم بے معنی ہو گئی۔

درسِ نظامی قدامت پسند تعلیم کی انتہائی جامع شکل ہے۔ اس کی تنظیم اس طرح تھی۔

عربی (علم نحو)

عربی زبان کی کتابوں میں خاصا اضافہ ہوا۔ ان میں کئی کتابیں ہندستانی مصنّفین کی تھیں اس لیے نصاب کے لیے زیادہ مناسب تھیں۔

منطق:

صغریٰ اور کبریٰ از سید شریف (وفات ۱۴۱۳ء)
ایساغوجی از امام اثیر الدین ابہری (وفات ۱۲۶۱ء)
تہذیب اور شرح تہذیب از عبداللہ یزدی۔

قطبی از قطب الدین رازی۔
میرسلّم العلوم از محب اللہ البہاری (وفات ۱۷۰۸ء)

فلسفہ (حکمت)

میبذی از حسین بن معین الدین المیبذی
صدرا از صدرالدین شیرازی
شمس بازغہ از محمد محمود جونپوری

ریاضی

خلاصۃ الحساب از بہاالدین
تحریر اقلیدس
تشریح الافلاک
رسالہ قوشجیہ
شرحِ چغمنی

بلاغت

مختصر معانی از سعدالدین تفتازانی (وفات ۱۳۸۹ء)
مطول از سعدالدین تفتازانی

فقہ

شرح وقایہ (اولین) از علامہ زین الدین جنید بن الشیخ السندل الحنفی
ہدایہ (آخرین) از برہان الدین علی بن ابوبکر المرغینانی

اصولِ فقہ

نورالانوار از ملاجیون (اورنگ زیب کے استاد)

کلام

شرحِ عقائدِ نسفی از تفتازانی
شرح عقائدِ جلالی از محمد بن اسد صدیقی دوانی
میرزاہد از میرزاہد ہروی
شرح مواقف از سید شریف (وفات ۱۴۱۳ء)

تفسیر

جلالین : تفسیر کے دونوں حصے جس کا پہلا حصہ جلال الدین محمد بن احمد الشافعی (وفات ۱۴۵۹ء) کی تصنیف ہے اور دوسرا جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابوبکر السیوطی (وفات ۱۵۰۵ء) کی تصنیف ہے۔

بیضاوی از قاضی نصیر الدین ابوسعید عبداللہ بن عمر البیضاوی۔

حدیث

مشکوٰۃ المصابیح از شیخ ولی الدین ابوعبداللہ الخطیب

اس نصاب میں جو قابلِ ذکر تبدیلی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں تعلیم کے ادبی اور تہذیبی پہلو پر زیادہ زور ہے۔ فقہ کی تعلیم کا مقصد قانونی گتھیاں سلجھانا کم رسمی چیزیں ادا کرنا زیادہ ہے۔ اس نصاب نے اعتذاری دلائل پسندی کی بنیاد ڈالی جو انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں زیادہ نمایاں ہوئی۔

یہ تصور مسلمانوں میں بہت پرانا ہے کہ عقائد کی ترویج اور خاص طور پر عقائد کی تاویل و توجیح کی بنیاد تعلیم ہے۔ چنانچہ سلطنتِ مغلیہ کے انتشار کے بعد یہ بہت صحت مند ردِ عمل تھا کہ تعلیمی اداروں کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ بعد میں درسِ نظامی پر یہ تنقید ہوئی کہ اس میں انتہائی مشکل کتابیں ہی شامل کی گئیں یا ایسی کتابیں جن میں سمندر کو کوزے میں بند کیا گیا تھا، منطق اور فلسفے کی تعلیم پر حد سے زیادہ زور دیا گیا اور اس کے مقابلے میں حدیث اور ادب کو نظر انداز کیا گیا تھا۔ دوسری طرف اس کی تعریف کی گئی کہ اس میں ہندستانی مسلم علماء کی کتابیں شامل کی گئیں اور نصاب کی تنظیم اس طرح کی گئی ہے کہ سولہ سترہ سال کی عمر میں طالب علم فارغ التحصیل ہو سکتا ہے اور کسی بھی موضوع پر مزید تعلیم کے لیے ذہنی طور پر تیار ہوتا ہے۔ تعریف بے جا نہ تھی کیونکہ فرنگی محل کے سربرآوردہ فاضل تھے جنھوں نے ملک کے مختلف علاقوں میں خود درسِ نظامی کی بنیاد پر تعلیم دینے کے لیے ادارے قائم کیے۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہی حافظ سید عابد حسین، مولانا مہتاب علی اور شیخ نہال احمد

نے دیوبند کی جامع مسجد میں ایک مکتب قائم کیا جس نے دس برس کے اندر ہی اندر دارالعلوم کی شکل اختیار کر لی جہاں اعلیٰ تعلیم دی جانے لگی۔ لیکن بنیادی طور پر دارالعلوم کا قیام جن کی جرأت اور کد و کاوش کا مرہون ہے وہ تھے مولانا محمد قاسم ان کی اسکیم یہ تھی کہ مغربی یو۔پی میں مکتبوں کا جال سا بچھ جائے جہاں سے طالب علم دارالعلوم آیا کریں۔ لیکن یہ اسکیم صرف اس حد تک پوری ہو سکی کہ دو اور اداروں نے پیر جما لیے، یعنی سہارن پور میں مظاہر العلوم اور مراد آباد میں قاسم العلوم۔ یہ دونوں ادارے اپنی رہنمائی اور ہدایت کے لیے دارالعلوم دیوبند کی طرف دیکھتے تھے۔ برطانیہ اور مغربی تہذیب کے غلبے کے خلاف شد و مد کے ساتھ مزاحمت کرنے کا جو جذبہ موجود تھا دارالعلوم دیوبند اس کی نمائندگی کرتا تھا۔ چنانچہ یہاں یہ خواہش جلوہ فرما نظر آتی ہے کہ اس جدوجہد میں جو ذہنی ہتھیار غیر ضروری معلوم ہوں انھیں ترک کر دیا جائے۔ درسِ نظامی کے نمونے کو تو سامنے رکھا گیا لیکن یہاں زیادہ زور فقہ پر دیا گیا۔ کچھ دن ان لوگوں کا بول بالا رہا جو فلسفے کو بے معنی مضمون سمجھتے تھے لیکن بعد میں اس مضمون پر درسِ نظامی کے نصاب کو پھر سے لے لیا گیا۔ تعلیم کی کل مدت دس سال سے گھٹا کر چھ سال کر دی گئی جو ایک غلط قدم تھا اور اس غلطی کی اصلاح بھی نہیں کی گئی۔

وقت کے ساتھ یہ بات واضح ہوتی گئی کہ مذہبی اور سیکولر تعلیم کے درمیان کسی بھی قسم کا تال میل نہ ہونے کی وجہ سے ہندستانی مسلم ملّت کے اندر شدید قسم کی پھوٹ پڑ رہی ہے۔ کچھ علمار نے ایسے ادارے کی ضرورت محسوس کی جہاں دونوں قسم کی تعلیم ساتھ ساتھ دی جا سکے۔ اس تصوّر کو ٹھوس شکل دینے کی غرض سے ۱۸۹۲ء میں مجلس ندوۃ العلمار کا قیام عمل میں آیا اور دو برس بعد دارالعلمار قائم ہوا۔ لیکن جب وقت آیا تو اس خیال کو پیش کرنے والے علمار نے بھی ندوۃ میں انگریزی اور دوسرے سیکولر مضامین پڑھانے کی اجازت نہیں دی۔ کئی برس تک وہ اس مسئلے سے آنا کانی کرتے رہے جب دباؤ پڑتا تو کہتے اچھا نیا نصاب شروع ہو جائے گا لیکن بعد میں اس سے پہلو بچا جاتے۔ جب مولانا شبلی نعمانی ۱۹۰۵ء میں اس کے تعلیمی سکریٹری ہوئے ہیں تو

انھوں نے انگریزی کی تعلیم کا حکم جاری کیا لیکن اس وقت بھی تین برس تک اس پر عمل نہیں کیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ علمار کا ضمیر اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ جو روپیہ مذہبی تعلیم کے لیے جمع کیا گیا ہے وہ سکولر مضامین کی تعلیم پر خرچ کیا جائے۔ ۱۹۰۸ء میں یو۔پی کی حکومت نے ندوہ میں سیکولر تعلیم کے لیے مالی امداد کا اعلان کیا اور اس کے بعد میٹریکولیشن تک انگریزی کی تعلیم شروع ہوگئی۔ اسی سال ہندی اور سنسکرت کا بھی اضافہ ہوا اور ان کی تعلیم کے لیے ایک پنڈت کا تقرر ہوا، لیکن چند سال بعد جب مولانا شبلی ندوہ چھوڑ گئے تو یہ مضامین بھی ختم ہوگئے۔ تب سے نصاب میں کئی بار تبدیلیاں کی جا چکی ہیں اور اب وہ درسِ نظامی کے اتنا ہی قریب ہے جتنا ابتدا میں تھا۔

پانچوں ادوار کے نصاب پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ تعلیم کی طرف رویہ میں کوئی ٹھوس تبدیلی پیدا نہیں ہوئی سوائے اس کے کہ آخری دو ادوار میں نصاب میں وہ کتابیں بھی شامل کر لی گئیں جو بعد میں شائع ہوئی تھیں اور اس طرح طالب علم کو پرانے مضامین کا زیادہ علم ہو سکتا تھا۔ جیسے جیسے ملازمتوں میں ان مدرسوں کے فاضلین کی ملازمت کا امکان کم سے کم ہوتا گیا تو نصاب کو یہ سوچ کر وسعت دی گئی ہوگی کہ اس طرح شاید تعلیم سے کچھ زیادہ فائدہ پہونچے۔ پانچویں دور میں نصاب میں مناظرے کو شامل کیا گیا جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدامت پسندی مدافعت پر تھی لیکن ایک بھی ایسی تبدیلی نظر نہیں آئی جس سے اندازہ ہو کہ لوگوں کو عصری حالات کا احساس تھا۔ قدامت پسندی نے اپنی حفاظت کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ باہر کی دنیا سے رشتہ منقطع کر لو اور جو لوگ ہمارے امتیاز کو تسلیم کرتے ہیں انھیں عصری علم سے بے بہرہ رکھو۔ اس نے اپنی تعلیم کے ذریعے خیالات کے ایسے نظام کے لیے لوگوں میں شکوک اور نخوت و نفرت پیدا کی جو حقیقت کی اضافیت پر مبنی تھے۔ انھوں نے سائنسی دریافتوں اور ٹکنکل ایجادوں کے مضمرات پر غور کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن علمار کا ایک کام وعظ دینا تھا۔ خطرہ یہ تھا کہ شریعت سے انحراف کہیں جڑ نہ پکڑ جائے اور یہ انحراف ماڈرن زندگی کے رجحانات اور مطالبات پر مبنی تھے۔

چنانچہ علماء حالاتِ حاضرہ سے گریز کر ہی نہیں سکتے تھے اور عقلِ سلیم کو مذہبی مباحث سے الگ کیا نہیں جا سکتا تھا۔ ہم مولوی نذیر احمد کی کتاب الحقوق والفرائض کا ذکر کر چکے ہیں۔ اُن کی کوشش یہی تھی کہ یا تو شریعت کو عصری زندگی کے مطابق بنا دیا جائے یا عصری زندگی کو شریعت میں فٹ کر دیا جائے اور اس طرح لوگوں کو روحانی اطمینان و سکون حاصل ہو جائے۔ یہ گویا معلومات کا ایک مجموعہ تھا جو ہر اس شخص کی دسترس میں تھا جو کسی قسم کی ہدایت کا خواہاں تھا۔[۲۲] اور مولوی نذیر احمد نے جہاں بھی ضروری سمجھا خود اپنی طرف سے حاشیے اور مشاہدے بھی لکھ دیئے۔ جن مسائل سے بحث کی گئی ہے اور جن لوگوں کو سند پیش کی گئی ہے اس کو دیکھیں تو اندازہ ہوگا کہ یہ کوئی نئی قسم کی کوشش نہیں تھی۔ لیکن اس کی ممتاز خصوصیت یہ تھی کہ شریعت کو، اس کے عقائد اور قوانین کو عام آدمی کے لیے قابلِ فہم بنایا گیا تھا۔ مولوی نذیر احمد کا عام رویّہ دانش وری کے خلاف ہے۔ اُن کا اصرار تھا کہ اسلامی عقائد کو اور ان کے عائد کردہ فرائض کو غیر مشروط طور پر قبول کرو۔ جو لوگ آزادانہ طور پر غور و فکر کی جرأت کرتے تھے وہ ان کو ملعون قرار نہیں دیتے لیکن ان کے خلاف تعصب ضرور پیدا کرتے ہیں۔ انھیں یقین تھا کہ عام طور پر جن عقائد کو تسلیم کیا جا چکا ہے ان کے خلاف جو لوگ شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں اور اعتراض اٹھاتے ہیں وہ در اصل اپنی نخوت اور تکبّر کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں، یہ لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ہمہ داں ہیں، اُن کی عقل کامل ہے اور اُن کے ذہن اعلیٰ ترین باتوں تک پہونچ سکتے ہیں۔ وہ اِس قرآنی آیت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ 'تمھیں علم کا تھوڑا سا حصّہ ہی ملا ہے' اگر کوئی چیز اُن کی سمجھ میں نہیں آتی تو اپنے فہم کی کمزوری تسلیم کرنے کے بجائے وہ اس سے انکار کرنا اور اُسے چیلنج کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ انسان کبھی اپنی روح کو نہ سمجھ پائے گا اور اللہ نے اس کی فطرت کی تحقیق و تفتیش سے منع کیا ہے۔ جو شخص اپنے بارے میں اتنا کم جانتا ہو وہ اسرارِ الٰہی کی کھوج کیسے کرے گا جو کہ بے حد و حساب ہیں؟ اگر کرے گا تو دیوانہ کہلائے گا۔ تخلیق کی معجز نمائیوں میں ایک چیز ایسی نہیں ہے فلسفی جس کو یقین کے ساتھ سمجھا سکیں۔ لیکن وہ قیاس کے گھوڑے ضرور دوڑایا کرتے ہیں۔

جیسے یہ کہ انسان کے ابتدائی پرکھے بندر تھے۔ جہاں تک نیچری لوگوں کے نئے فرقے کا تعلق ہے ۔ مطلب سرسید احمد خاں اور اُن کی طرح سوچنے والے لوگ ۔ تو وہ کہتے ہیں کہ جو باتیں ہماری سمجھ میں نہیں آتیں اُن پر یقین نہیں کرتے جیسے فرشتے جن اور شیاطین، معجزات دعاؤں کا مستجاب ہونا، گناہوں کے لیے آسمان سے عذاب نازل ہونا' جنت اور جہنم اور قیامت کا بالکل اُس طرح ہونا جس طرح مذہبی کتابوں میں اُن کا ذکر ہے یا دنیا کا اس طرح وجود میں آنا جس طرح الہامی کتابوں میں اس کا ذکر ہے۔' ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ خدا میں یقین رکھنے کے باوجود اسے (یعنی نیچری یا فلسفی کو) یہ حق کس طرح حاصل ہے کہ اِن میں سے کسی چیز پر تعجب کرے یا یقین نہ کرے'۔ خدا کا خوف دل میں رکھنے والے ایک معقول مسلمان کے لیے مولوی نذیر احمد کا مشورہ یہ تھا' اپنے ایمان کو متزلزل مت ہونے دو... جس طرح ہم تاریکی میں دیکھنے کے لیے اپنی آنکھوں پر زور نہیں دیتے اسی طرح خدا کی مصلحت کے گہرے اسرار کو دریافت کرنے کے لیے اپنے دماغوں پر زور مت دو'[۵۱] اگر بنیادی عقاید زیرِ بحث نہ ہوں تو وہ دماغ سے کام لینے کی مخالفت نہیں کرتے۔ مسلمانوں کو جو آزادی نصیب ہوتی تھی انھیں چاہیے کہ اُس سے فائدہ اٹھا کر سائنس کی تعلیم حاصل کریں جیسا کہ اہلِ یورپ کر رہے ہیں۔[۵۲] وہ مذہبی تعلیمی اداروں کے نصابِ تعلیم سے بھی خوش نہیں تھے کہ یہ ناکافی بھی ہے اور بے فائدہ بھی۔ بہ الفاظِ دیگر اُن میں استقامت نہیں تھی لیکن نیت بخیر تھی۔ اور انھوں نے اپنی قدامت پسندی کو یہ کہہ کر داغدار بھی کر لیا کہ سود کے متعلق جو شرعی احکام ہیں انھیں حالات کے پیش نظر ایسے معنی پہنانا چاہیے کہ' سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے'۔ انھوں نے لکھا کہ سب سے بہتر دلیل جو میری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ سود کے متعلق احکام ہمارے لیے تھے ہی نہیں۔ ایسے بہت سے شرعی احکام ہیں جنھیں ہمیں معطّل سمجھنا چاہیے۔[۵۳]

یہ کون سی شریعت ہے جس پر پوری طرح عمل کرنا چاہیے اور' حالات کے پیش نظر' جس سے بچا بھی جا سکتا اور جس کی تاویل بھی پیش کی جاسکتی ہے؟ مولوی نذیر احمد کا کہنا ہے کہ شریعت اسلام کا قانون ہے اور اس کا مقصد دنیا میں امن قائم رکھنا

ہے۔ یہ مبنی ہے قرآن اور سنت پر اور سنت میں رسول اللہ کے اعمال و اقوال، اُن کے صحابہ اور تابعین کے اعمال و اقوال شامل ہیں۔ مولوی نذیر احمد کہتے ہیں کہ اگر ان سب پر عمل کیا جائے تو مسلمان ایک طرح سے 'شکنجے میں پھنس جائیں گے'، اور پھر انھیں تقلید کا اصول تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر رائے میں اختلاف ہو تو قرآن کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ یہ بھی کوئی نئی چیز نہیں تھی کیونکہ ہنّ اور واضح شرعی احکام سے بچنے یا بچ نکلنے کے لیے حیلۂ شرعی بہت پرانا طریقہ تھا۔ مولوی نذیر احمد نے یہ بات واضح کی کہ حکومتِ الٰہی اور اس کے قوانین بالکل ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے انسانی حکومت اور اس کے قوانین۔ وہ زیادہ کامل اور جامع ہوتے ہیں کیونکہ ان کے پیش نظر صرف عمل نہیں نیت بھی ہوتی ہے اور اس لیے مذاہب میں صحیح اعتقاد اور سچّی نیت کی سب سے زیادہ اہمیت ہے۔ ممکن ہے اس نقطۂ نظر کی وجہ سے لوگوں میں قدامت پسندی کے لیے زیادہ خواہش پیدا ہوئی ہو یا نہ پیدا ہوئی ہو۔ دوسری طرف ایسے انسانی قانون کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی جس کی کھلّم کھلّا خلاف ورزی ہوتی ہو۔ چنانچہ اگر مولوی نذیر احمد کی پیش کی ہوئی تمثیلی دلیل قبول کرلی جائے تو احکامِ شرعی میں بھی یہ اصول نافذ ہوگا۔ مولوی حضرات نے سرسید احمد خاں کو اس بنا پر کافر قرار دے دیا کہ وہ انگریزی انداز کے کپڑے پہنتے تھے اور اسی طرح کھانا کھاتے تھے، لیکن وہ اُن کا کچھ نہ بگاڑ سکے۔ یہ بات دوسروں کے لیے ایک نظیر بن سکتی ہے اور بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم بھی مولوی نذیر احمد کی طرح 'سیدھے سادے مسلمان ہیں' اور اگر ہم نے روایت سے ہٹ کر کوئی کام کیا تو ہمیں کوئی نقصان نہ پہونچے گا۔

ہم نے جو یہ ذرا تفصیلی جائزہ لیا تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ الحقوق و الفرائض کوئی مستند کتاب ہے۔ مولوی نذیر احمد کا مقصد صرف یہ تھا کہ شریعت کی تعلیمات کو عام کیا جائے۔ اسی لیے اس میں علمی زبان کی شان و شوکت کے بجائے ایسے محاورے اور ایسی تشبیہیں نظر آتی ہیں جو کچھ زیادہ ہی 'عامیانہ' ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ شرعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ایک نئے قسم کا اسلام جاری و ساری نظر آئے گا جو 'آدھا تیتر آدھا بٹیر ہے'۔ ایک اور جگہ

کہتے ہیں کہ شریعت کو تو کہیں جگہ سے دیمک چاٹ گئی ہے۔[۲۲۵] لیکن شریعت کے علاوہ انھوں نے اس نقطۂ نظر کو بھی مقبول عام کیا کہ جو لوگ زندگی کے حالات کی طرف دھیان نہیں دیتے اور کسی طرح بھی قدامت پسندی کو چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوتے وہ اپنی پوزیشن برقرار نہیں رکھ سکیں گے۔ ہندستانی مسلمانوں نے جو ایک غیر منطقی موقف اختیار کر رکھا تھا مولوی نذیر احمد کی تصنیفات اس کی صحیح عکاسی کرتی ہیں۔ ان کے مطابق قدامت پسندی ایک آدرش ہے، مطلب یہ کہ اسلام سب سے اچھا اور واحد سچا دین ہے یہ کہ جو زندگی شریعت کے مطابق گزاری جائے وہی مثالی زندگی ہے اور ہر شخص کی کوشش یہی ہونی چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے احکام شرعی کی پابندی کرے کھلے دل سے خامیوں، غلطیوں اور فرد گذاشت کو تسلیم کرے۔ ایک انتہا کا نقطۂ نظر یا منطقی نقطۂ نظر بھی پیش کیا جاتا رہا اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اب اس نقطۂ نظر کی نمائندگی مولانا مودودی کی ان تصانیف میں نظر آتی ہے۔

اس صدی کی دوسری دہائی میں مولانا محمد الیاس نے اپنے تمام انکسار کے ساتھ ایک تحریک کی ابتدا کی جس کے پیچھے ایک انتہائی مخلص اخلاقی جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔[۲۲۶] موٹے طور پر کہا جائے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں نظریاتی اور سماجی حیثیت سے اسلام کی آگہی پیدا کی جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ دو ایک سوالوں یا درخواست کو سماجی شکل دی جاتی ہے۔ ان کا خلاصہ کچھ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے جیسے 'کیا آپ کو معلوم ہے ۔۔۔؟ کیا میں آپ کو بتاؤں ۔۔۔؟ کیا ہم ایک ساتھ اسے ادا کریں؟' اب خالی جگہوں کو پُر کر کے سوال یوں پیش کیے گئے 'کیا آپ کو معلوم ہے کہ نماز کس طرح پڑھی جاتی ہے؟ اگر نہیں معلوم تو کیا میں آپ کو بتاؤں؟ کیا ہم ایک ساتھ نماز پڑھیں؟' مولانا الیاس کا ارادہ غالباً یہ تھا کہ اس طرح وہ لاعلمیت دور کریں گے یا تعلیم یافتہ لوگوں میں چاہے وہ علما رہوں یا کوئی اور اس بے توجہی کی طرف اشارہ کریں گے جو انھیں اپنے لاعلم بھائیوں کی طرف تھی۔ ان دونوں مقاصد کو دراصل الگ کیا ہی نہیں جا سکتا تھا۔ مولانا خود بہت لاغر اور بیمار تھے، صرف ایک ولولہ انھیں زندہ رکھے ہوئے تھا۔ لیکن اپنے خیالات کی

وکالت کرنے میں وہ بہت کمزور تھے۔ اگر کوئی چیز ان کی وکالت کرتی تھی تو وہ تھی ان کی لگن
اور دل وجان سے اس کے لیے وقف ہو جانا۔ اسی چیز نے اُن کے مویداور پیرو پیدا
کیے۔ ان سے یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے میواتیوں کی زندگی میں انقلاب
پیدا کر دیا۔ یہ لوگ پہلے چور اور ڈاکو تھے، اپنے مذہب سے بالکل ناواقف تھے اور
ایسے طور طریقوں کو اپناتے تھے جو نہ صرف غیر شرعی بلکہ بذات خود قابل نفرت تھے۔ اُن
کا اتنا ہی بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ انھوں نے علماء اور 'تعلیم یافتہ' مسلمانوں میں یہ
شعور بیدار کیا کہ اسلام ایک معاشرتی مذہب ہے جس میں افراد ملت کی مدد کرتے
ہیں اور ملت افراد کی مدد کرتی ہے جس کا مشترک مقصد ہے تمام لوگوں تک اسلام
کی بنیادی تعلیم پہونچانا۔ شروع سے زور 'تحریک' پر رہا ہے یعنی ان لوگوں کا حلقہ
مسلسل وسیع تر ہوتا جائے جنھیں اس کام سے دلچسپی ہے، لوگ خود پیش قدمی کر کے
خود کفیل 'تبلیغی جماعتیں' بنائیں اور دیہات اور شہروں کا دورہ کریں۔ اس 'تحریک'
میں جو لوگ شریک ہیں ان کی منکسر مزاجی، خلوص اور رواداری ایسی رہی ہے کہ
اس نے ہر قسم کی مخالفت سے دامن بچائے رکھا اور اُن میں جوش و ولولہ ایسا ہے کہ
'تبلیغی جماعتیں' مشرق میں انڈونیشیا اور جاپان تک اور مغرب میں امریکہ تک جاتی
ہیں۔ لیکن اس تحریک کے سامنے دو بڑے خطرے ہیں۔ ایک کم تر خطرہ تو یہ ہے کہ تعلیم
یافتہ اور کھاتے پیتے لوگ اس میں شامل ہو جائیں گے اور اس کی سرگرمیوں میں
شرکت کو سماجی فیشن بنا دیں گے۔ ایک دوسرا اور زیادہ بڑا خطرہ یہ ہے کہ یہ اسلامی
طریقۂ زندگی کے تصور کو کلمے، نماز اور روزے تک محدود کر دے گی اور اپنے کو
عملِ صالح ایسے تصور پر استوار نہ کر سکے گی جو لوگوں کو اس بات پر آمادہ کرے کہ اُن
کے پاس جو بھی صلاحیت ہے اور جو بھی مہارت ہے اسے سماجی اور روحانی آدرشوں کے
حصول کے لیے لگا دیں۔ لیکن تحریک بڑھ رہی ہے اور اس کے مضمرات سامنے آرہے
ہیں۔ اس کی امکانی ناکامی پر کسی قسم کا حکم لگانا اس کے ساتھ ناانصافی کرنا ہوگا
جس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

حواشی

1. Islamic Culture, Vol. XXV, Articles by Dr. K.A. Nizami on Shah Waliullah and Indian Politics in the Eighteenth Century.

۲۔ شاہ عبدالعزیز : فتاوائے عزیزی۔ مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۱۱ھ، جلد ۱، ص ۱۷

۳۔ اس اصطلاح کو تفصیل سے اور مثالیں دے کر سمجھایا گیا ہے۔ سلطانِ مقلّد وہ ہے جسے ورثے میں حکومت کا ایسا نظام ملا ہو جو غیر قانونی ہے اور اس بات کا احساس ہونے کے باوجود وہ اس پر اس لیے قائم رہتا ہے کہ اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا کرنے کی ہمت نہیں ہوتی یا طاقت نہیں ہوتی۔

۴۔ شاہ اسمٰعیل شہید : منصبِ امامت مطبع فاروقی، دہلی۔ سال اشاعت دیا نہیں گیا۔

۵۔ غلام رسول مہر: سید احمد شہید، کتاب منزل، لاہور ۱۹۵۲ء، جلد ۱، ص ۲۷۷۔

۶۔ شاہ عبدالعزیز ایضاً، جلد ۱، ص ۱۱۴

۷۔ ایضاً، ص ۱۲، ۱۸، ۱۹۱

۸۔ امام حسین کے روضہ کی شبیہ جسے محرم میں نکالا جاتا ہے۔

۹۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی : سیرت سید احمد شہید، مکتبۂ اسلام لکھنؤ، ص ۱۸۴

۱۰۔ کچھ مثالوں کے لیے دیکھیے مولانا ابوالحسن ندوی، ایضاً، ص ۱۸۸، اس کتاب کا باب آئیس بھی۔

۱۱۔ شاہ عبدالعزیز، ایضاً، جلد ۱، ص ۱۲، ۱۸، ۱۹۰

۱۲۔ مقلّد کہتے ہیں کہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ فقہ کے چار مذاہب میں سے کسی ایک کا پیرو ہو۔ غیر مقلّد اسے تسلیم نہیں کرتے۔

13. Home Department, Judicial, No 202. Cl. dated Rajmahal, 15th Nov. 1870.

۱۴۔ مسلمان سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہتے ہیں۔ بحث یہ تھی کہ آمین دل ہی دل میں کہی جائے یا بالجہر یعنی بہ آواز بلند۔ حنفیوں کا کہنا ہے کہ بہ آواز بلند نہ کہا جائے جبکہ شافعی، اور غیر مقلدین کا کہنا ہے کہ آمین بالجہر ضروری ہے۔
رفع یدین کی بحث یہ ہے کہ نماز کی ابتدا ہی میں نہیں بلکہ دوران نماز ہاتھوں کو بلند کر کے کان تک لایا جائے یا نہیں۔ غیر مقلدین کا کہنا ہے کہ ہاتھوں کو ایک خاص مقام تک ہی اٹھانا چاہیے۔

۱۵۔ شاہ عبدالعزیز۔ ایضاً، ص ۱۹۵۔ مسلمان خدمتگاروں نے کئی سنسنی خیز قتل کیے جنھیں دفعتاً انگریز آقاؤں کی خدمت کرنے کے گناہ کا احساس ہوا۔

۱۶۔ مخالفانہ نقطہ نظر سے لیکن تفصیلی ذکر اس کا ڈبلو ڈبلو ہنٹر کی کتاب The Indian Musalmans میں ملتا ہے مطبوعہ کامریڈ پبلشرز کلکتہ، ۱۹۴۵ء، باب ۱

۱۷۔ مولانا عبدالحئی: مجموعۂ فتاوہ۔ شوکتِ اسلام پریس لکھنؤ، ۱۳۰۷ھ (۱۸۸۹ء) جلد II، ص ۱۷۰ و ۲۴۵، جلد III، ص ۹۸، ۱۸۷۰ء کے آس پاس کئی فتوے دیئے گئے کہ جہاد جائز نہیں ہے۔ دیکھیے ہنٹر ایضاً باب III

۱۸۔ تین جلدوں میں ناشر محمد عبدالغفار دہلی ۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء) جلد II ص ۱۲۸

۱۹۔ قاضی عبدالغفار: حیاتِ اجمل، انجمن ترقی اردو علی گڈھ ۱۹۵۰ء، ص ۲۲۱

20. India in 1920, Superintendent, Govt. Printing, Calcutta, 1921, PP 51-3.

۲۱۔ مولانا مودودی: اسلامی عبادات پر ایک تحقیقی نظر، مکتبہ جماعت اسلامی، دارالعلوم جمال پور، پٹھان کوٹ، ص ۱۹-۲۰

۲۲۔ مولانا مودودی: اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی۔ ص ۳۱۲۔ مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، لاہور۔

۲۳۔ اپنی تفہیم القرآن کے مقدمے میں اور اپنی کتاب پردہ (مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، رامپور) میں مولانا مودودی نے تاریخی طریقہ اختیار کیا ہے۔

اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جہاں جی چاہے تاریخ کو نظر انداز کر دو۔ یہ طریقہ جان بوجھ کر ہی استعمال کیا گیا ہوگا۔

۲۴۔ مولانا مودودی : اسلام کا سیاسی نظام ۔ مکتبہ جماعت اسلامی ہند رامپور۔ یو۔پی۔

۲۵۔ نصاب کی تفصیل مولانا عبدالحیٔ کے ایک مضمون پر مبنی ہے جو مولوی ابوالحسنات ندوی کی کتاب 'ہندستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں' مطبوعہ معارف پریس اعظم گڈھ میں شامل ہے۔

۲۶۔ مذہبی بحث۔

۲۷۔ اسی قسم کا ایک مجموعہ 'بہشتی زیور' ہے جسے مولانا اشرف علی تھانوی نے عورتوں کے لیے لکھا تھا۔ بعد میں مردوں کے لیے ایک حصّے کا اضافہ کیا گیا۔ ایک معنی میں یہ الحقوق والفرائض سے زیادہ جامع ہے کیونکہ اس میں ایک قاعدہ شامل ہے۔ کہانیوں کی شکل میں آسان سبق ہیں۔ خط لکھنے کے طریقے بتائے گئے ہیں، کھانا پکانے کے طریقے درج ہیں جو درمیانی طبقے کے گھروں میں پکتے ہیں۔ دوائیں اور انھیں تیار کرنے کے طریقے ہیں اور مہذب زندگی گزارنے کے لیے مفید مشورے ہیں۔ بہشتی زیور کی ابتدا ۱۹۰۲ء میں ہوئی اور تقریباً الحقوق والفرائض کے ساتھ ہی ساتھ شائع ہوئی، لیکن اسے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔

۲۸۔ مولانا نذیر احمد ایضاً، جلد I ، ص ۱۶

۲۹۔ ایضاً ، جلد II ، ص ۲۱۴ ۔ جلد III ، ص ۱۴۴

۳۰۔ ایضاً ، جلد II ، ص ۴۴۰

۳۱۔ ایضاً ، جلد II ، ص ۲-۳۸۱ ۔ انیسویں صدی میں پرانی اصطلاح عالم کی جگہ مولوی نے لے لی۔

۳۲۔ 'میں اپنے تمام مسلمان بھائیوں کو مشورہ دیتا ہوں کہ میری طرح سیدھے سادے بنیں' ایضاً ، جلد II ، ص ۲۱۷

۳۳۔ ایضاً ، جلد II ، ص ۱۲۸ و ۴۴۰

۴۳۰۔ یہ تحریر ایک حد تک تحریک کے کردار کے متعلق ڈاکٹر ذاکر حسین کی باتوں پر مبنی ہے جنھوں نے اس میں خود حصّہ لیا تھا، کچھ حد تک مولانا ابوالحسن علی کی کتاب 'مولانا الیاس اور ان کی تحریک' اور کچھ حد تک میرے اپنے ذاتی تجربے پر مبنی ہے۔ اس تحریک کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ خیالات عمل کے ذریعہ صورت اختیار کرتے ہیں۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ سنسنی خیز پبلسٹی کو دور رکھا جاتا ہے۔

باب انیس

مدبّرین اور ناظم

۱

حیدر علی

سترھویں صدی کی آخری دہائی میں سلطنت مغلیہ کا جسم اور اس کے اعضا کچھ شل سے ہونے لگے تھے۔ غالباً اس کی وجہ دکن میں اورنگ زیب کی بالکل ہی بے سود جنگیں تھیں۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کے انتقال کے بعد خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ اُس کا جانشین بہادر شاہ اپنے سخت گیر باپ کے سامنے ہی بوڑھا اور بے اثر ہو گیا تھا جو ہر چیز کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا تھا۔ پانچ برس سے کم مدّت تک اس نے حکومت کی اور اُس کے بعد تخت کے جو دعویدار تھے وہ جاہ طلب امراء کے ہاتھ کا کھلونا تھے۔ اعلیٰ افسروں کے درمیان جھگڑوں کی وجہ سے صورت حال اور بھی خراب ہو گئی جو ریاست کے وسائل پر قبضہ کرتے جا رہے تھے کہ اپنے آپ کو اور اپنے حمائتیوں کو زندہ رکھ سکیں۔ حکومت اقتدار کی رسہ کشی بن گئی۔ پالیسی ریشہ دوانیوں میں بدل گئی، مقصد غائب ہو گیا، سیاسی وقار ڈھے گیا۔ گھٹیا مفادات آپس میں دست و گریبان ہوئے اور اس طرح تخیل کی اُڑان کے پَر کتر لیے گئے اور ایمانداری ایک مضحکہ خیز چیز نظر آنے لگی۔ پھر ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ نے ہندستان پر حملہ کیا اور دہلی کو تاراج کر دیا۔ احمد شاہ ابدالی نے ۱۷۴۸ء میں دخل اندازی شروع کی۔ فوجی حد تک تو یہ مہمیں کامیاب رہیں لیکن اُن کی پشت پر کوئی سیاسی پالیسی کارفرما نہیں تھی اور اس طرح احمد شاہ بھی ایک بے معنی جھگڑے میں مزید ایک فریق بن گیا اور بس۔

شیواجی کی قیادت میں مراٹھے سلطنتِ مغلیہ کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے تھے۔

انھوں نے جنگ میں ایک نئی ٹکنیک کا آغاز کیا جس کے سامنے موجود سیاسی نظام کی فوجیں تقریباً بے کار ثابت ہوئیں۔ لیکن اس معاملے میں آہستہ آہستہ یہ بات واضح ہوتی گئی کہ یہ جنگیں بھی بذاتِ خود ایک مقصد بن گئیں، یہ کہ وہ جس سلطنت کو کمزور کرنے اور ختم کرنے کے درپے تھیں ان کی جگہ کوئی بہتر سلطنت قائم نہ ہوگی، کوئی مختلف نظام قائم نہ ہوگا۔ تاریخ گواہ ہے کہ مراٹھے ایک ایسا مدبر پیش کرنے میں ناکام رہے جس میں سارے ملک میں اپنا راج قائم کرنے کی صلاحیت ہوتی یا کم سے کم حوصلہ تو ہوتا، جو نظم و نسق کے نظام کو اپنا سکتا یا اس میں ردّ و بدل کر سکتا، جو پرانی سلطنت کے ملبے پر ایک نئی سلطنت تعمیر کر سکتا۔ شیواجی کی قیادت میں پہلا دور اپنے حق کے دعوے کا دور تھا۔ اس کے بعد سلطنتِ مغلیہ کے خلاف زندہ رہنے کے لیے زبردست جدوجہد کا دور شروع ہوا۔ اس کے بعد پیشواؤں کی قیادت میں توسیع کا دور آیا اور ۱۷۵۸ء میں مراٹھا فوجیں اٹک میں سندھ تک پہونچ گئیں۔ لیکن یہ ایک وسعت پذیر نظم و نسق کی قوتیں نہیں تھیں۔ یہ طاقت کی نمائندگی کرتی تھیں، ذمہ داری کی نہیں۔ مراٹھوں نے لڑائیاں لڑیں تو ان کے پیچھے استحکام اور امن کا کوئی اعلیٰ مقصد نہیں تھا۔ انھوں نے اپنے دشمنوں یا مخالفوں کے درمیان پھوٹ ڈالی یا اس پھوٹ کا فائدہ اٹھایا لیکن انھوں نے اپنے اتحادیوں اور حمائتیوں کے درمیان کسی اتحاد کی بنیاد تلاش نہیں کی۔ پانی پت کی فیصلہ کن جنگ (۱۷۶۱ء) میں ان کی طرف کوئی راجپوت یا جاٹ نہیں تھا اور شمالی ہندستان میں ان کی شکست سے کسی کو ذرا سا بھی صدمہ نہیں ہوا۔

لیکن پانی پت کی جنگ کے بعد بھی پالیسی پر کسی قسم کی نظرِ ثانی نہیں کی گئی۔ پیشوا اور مراٹھا سردار وقتاً فوقتاً جنگ کے طریقے پر قائم رہے۔ آہستہ آہستہ پونا میں مرکزی اقتدار کمزور پڑتا گیا، سردار زیادہ خود مختار ہوتے گئے، ایسی سلطنت کا آدرش اور زیادہ دور ہوتا چلا گیا جو امن قائم کرکے لوگوں کو فائدہ پہونچائے۔ اس کے بجائے مراٹھا فوجیں ایسی قوت بن گئیں جو استحکام کے خلاف کام کرنے لگیں۔ اس حقیر امن و سلامتی کے خلاف بھی جو چھوٹے بڑے حکمراں انفرادی طور پر اپنے پریشاں حال لوگوں کو دے پا رہے تھے یا دینے کے لیے تیار تھے۔ یورپی ملکوں کی

دخل اندازیوں کی مزاحمت کرنے کے امکانات پہلے ہی بہت کم تھے لیکن جب مراٹھا رہنماؤں نے ایسی پالیسی پر عمل شروع کیا جس کا کوئی اندازہ ہی نہیں لگایا جا سکتا تھا اور اپنے آپ کو طاقتور بنانے کے بجائے صرف دوسرے ہندستانی حکمرانوں کو کمزور کرنا ہی بہتر سمجھا تو یہ امکانات بالکل ہی ختم ہو گئے۔ اس میں شک کی کوئی گنجائش ہی نہیں کہ ۱۷۵۰ء اور ۱۷۷۲ء کے درمیان کسی وقت بھی مراٹھے میسور پر قبضہ کر سکتے تھے اور اس چھوٹی سی ریاست کو اپنی سلطنت کا جزو بنا سکتے تھے۔ اپنے علاقے میں اس اضافے کی وجہ سے ان کا براہ راست آمنا سامنا کورومنڈل اور مالابار کے ساحلوں کے ان علاقوں سے ہوتا جہاں یورپی قوموں نے پیر جما لیے تھے۔ دکن کی ساری آدم شکتی اور تمام وسائل مراٹھوں کے قبضے میں تھے اور اگر وہ اس تمام تر طاقت کے ساتھ کرناٹک میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کا مقابلہ کرتے تو صورتِ حال بالکل ہی مختلف ہوتی۔ مگر اُن کے رہنماؤں میں یہ سوچنے کی صلاحیت تک نہیں تھی کہ ہم یہ کام کر سکتے ہیں۔ ان کی پالیسی ریشہ دوانیوں اور غدّاری، چھوٹی چھوٹی کامیابیوں اور بے تکان زبردستی کی وصولی کے درمیان کہیں کھو گئی۔

یہ کہنا ضروری اس لیے تھا کہ شمالی ہندستان کے مسلمان حکمراں سیاسی اور اخلاقی طور پر پست ہو چکے تھے۔ حیدرآباد کے صوبیداروں کے پاس خاصا بڑا علاقہ تھا اور حقیقت میں وہ آزاد حکمراں تھے لیکن ۱۷۴۸ء میں نظام الملک کے انتقال کے بعد وہ بھی ریشہ دوانیوں کا شکار ہو چکا تھا۔ نظام علی خاں جو ۱۷۶۲ء میں تخت پر بیٹھا صرف اتنا جانتا تھا کہ اپنے کو کیسے بچایا جائے۔ اُس نے یہی کھیل کھیلا جس میں نہ کوئی حوصلہ مندی تھی نہ جرأت نہ اصول۔ مراٹھا قیادت کی ٹریجڈی یہ تھی کہ اس نے علاقے میں معمولی اضافے اور پیسے کے عوض بہادر اور جان دار مراٹھا لوگوں کے حقوق کو قربان کر دیا۔ یہ ٹریجڈی اس وقت اور بھی افسوسناک ہو جاتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس رویّے نے اُس عہد کے واحد باصلاحیت اور حوصلہ مند مدّبر کو عظمت حاصل کرنے کے امکانات سے محروم کر دیا۔

حیدر علی ۱۷۲۱ء یا ۱۷۲۲ء میں بودی کوٹ میں پیدا ہوا جو آج کی میسور ریاست

کے شمالی حصّے میں ہے۔ اس کے گھر والوں کی حالت کسی وقت بھی اچھی نہیں تھی اور اُس وقت اور بھی خراب ہو چکی تھی۔ حیدر علی کو ابتدائی عام تعلیم تک کا موقع نہیں ملا۔ لیکن اس کا یہ بھی مطلب نہیں ہے کہ اسے پڑھنے لکھنے کا کوئی بہت شوق تھا۔ اس کا بڑا بھائی میسور کی فوج میں افسر تھا اور لڑکپن اور جوانی میں حیدر علی کو گھوڑ سواری، شکار اور ایسی ہی جسمانی کسرتوں کا بہت شوق تھا۔ جنگ کا پہلا تجربہ اسے ۱۷۵۲ء میں حاصل ہوا جب میسور کی فوج میں ایک افسر کی حیثیت سے اس نے ترچنا پلی پر قبضہ کرنے کی مہم میں شرکت کی۔ چونکہ بہت بہادر اور انتہائی ذہین تھا اس لیے ایسی فوج میں اس کا عروج لازمی تھا جو دشمن کی نظر سے بچنے کے لیے رات میں دس ہزار مشعلیں لے کر چلی تھی۔ لیکن آدمی ہوشیار بھی تھا اس لیے اُس نے محسوس کر لیا کہ مجھے خود اپنے ذاتی وسائل بنانے ہوں گے۔ پہلی مہم ختم ہوئی تو خود اس کے پاس اتنا پیسہ اور اتنے ہتھیار ہو گئے تھے کہ اُسے ڈنڈی گل کا گورنر ہونے کا اہل سمجھا گیا۔

آج کے مقابلے میں اُس زمانے کی میسور ریاست خاصی بڑی تھی حالانکہ اس زمانے کی تمام ریاستوں کی طرح اُس کی سرحدیں بھی کچھ حقیقی تھیں کچھ فرضی۔ میسور کی حکومت مدّت سے دو بھائیوں دیوراج اور ننج راج کے ہاتھوں میں تھی۔ راجہ صرف دکھاوے کے لیے تھا۔ دیوراج کے سپرد مالیات اور ریاست کا نظم و نسق تھا اور ننج راج کے سپرد فوج اور بیرونی تعلقات۔ یہ بات سب پر عیاں تھی کہ ان دونوں نے راجہ کے اختیارات غصب کر لیے ہیں اور یہ بات بھی اتنی ہی عیاں تھی کہ اس بارے میں کچھ کیا نہیں جا سکتا تھا۔ لیکن اب دونوں بھائی بوڑھے ہو چکے تھے اور نظم و نسق اور پالیسی پر کنٹرول قائم نہیں رکھ پا رہے تھے۔ ۱۷۵۵ء کی ابتدا میں نظام کی فوج نے میسور پر حملہ کر دیا اور دیوراج کو مجبوراً کچھ علاقہ اور بہت بڑی رقم دینی پڑی۔ دو برس کے بعد مراٹھے ریاست میں گھس آئے اور اس بار پھر علاقہ بھی دینا پڑا اور نقد بھی۔ اب حکومت بالکل دیوالیہ ہو چکی تھی اور اس کی ساکھ اُٹھ چکی تھی۔ دونوں موقعوں پر حیدر علی نے پیسہ جمع کر کے ان لوگوں کو دینے میں مدد کی۔ جن ساہوکاروں نے اس کی ضمانت پر روپیہ دیا تھا اُن کا قرض واپس کرنے کے لیے اُس نے خاصی بڑی زمینیں اپنے نام لکھوالیں۔ اس طرح وہ ریاست میں سب سے

اہم آدمی بن گیا۔ اس نے جو مقام حاصل کیا تو اس میں دخل تھا خود اس کی اہلیت کا اور ان لوگوں کی نا اہلیت کا جو اقتدار کی کرسیوں پر قبضہ جمائے بیٹھے تھے۔ دیوراج اور ننج راج خود غاصب تھے اور راجہ آدمی سے زیادہ 'محل' تھا اس لیے میسور کی حکومت پر اسی شخص کا حق تھا جو سب سے باصلاحیت ہو۔ لوگوں پر حکومت کرنا حیدر علی کی پیدائشی صلاحیت تھی۔ اس لیے جب اس نے غاصبوں کو راستے سے ہٹا دیا تو گویا وہی لیا جو اس کا حق بنتا تھا۔ اس پر نہ احسان فراموشی کا جرم عائد کیا جا سکتا ہے نہ دھوکے یا تشدّد کا۔ لیکن اسے غلبہ حاصل کرنے میں مدد ملی محل کی ایک سازش سے۔ اور اس سازش کے سرغنہ کھانڈے راؤ نے ایک اور سازش کے ذریعہ جو قریب قریب کامیاب بھی ہو گئی اسے بھی برطرف کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ایک سال کے اندر ہی اندر وہ اپنی پوزیشن پھر سے بحال کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ افسر بننے اور دربار میں سازش کا سرغنہ بننے سے پہلے کھانڈے راؤ کئی برس تک حیدر علی کی ملازمت میں رہ چکا تھا۔ حیدر علی نے اس کی جان بخش دی لیکن باقی زندگی وہ ایک کٹہرے میں مقید رہا۔ اب سازشیں ختم ہو گئیں۔ راجہ کو اس کا مقام اور محل واپس مل گئے اور حیدر علی اس ریاست کا اصل حاکم بن گیا جسے وہ 'مملکتِ خداداد' کہتا تھا۔

'عجیب حیرت کی بات ہے کہ یہ حکمراں سوال کرتا ہے، جواب دیتا ہے، خط پڑھوا کر سنتا ہے، دوسرے خط کا جواب لکھواتا ہے، تھیٹر کا تماشہ دیکھتا ہے اور ایسا لگتا ہے کہ جس وقت تماشہ دیکھ رہا ہوتا ہے اسی وقت انتہائی اہم کاموں کا فیصلہ کرتا جاتا ہے، کسی حکمراں کے پاس رسائی اتنی آسان نہیں جتنی اس کے پاس... اس عنایت سے صرف فقیر خارج ہیں'[ۓ] اس بنیاد پر کہ طاقتور کا فرض یہ ہے کہ کمزور کے ساتھ انصاف کیا جائے حیدر علی اس نتیجے پر پہونچا تھا کہ سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ حکمراں اور اس کی رعایا کے درمیان رابطہ توڑ دیا جائے۔[ۓ] اس کی حکمرانی حقیقی تھی۔ سلطنت کے ہر گوشے میں اس کی موجودگی کو محسوس کیا جاتا تھا۔ وہ خود چوکس اور چوکنّا رہتا تھا اور ہر تفصیل میں دلچسپی رکھتا تھا۔ اس مقصد کے لیے اس نے جاسوسوں کا ایک نظام مقرر کر دیا تھا۔ یہ لوگ بے قاعدگی اور ناانصافی کے ہر واقعہ کی خبر اس تک پہونچایا کرتے تھے۔ کسی میں اتنی جرأت نہ تھی کہ اس کی

حکم عدولی کرے۔ اس کا عزم تھا کہ میں اپنے گلّے کا اچھا نگہبان بنوں گا۔ اپنی فوجوں کے فرانسیسی کمان دار کو اس نے ایک ہدایت نامہ بھیجا جس میں اس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگر میری عیسائی رعایا کے درمیان کچھ معاملات اٹھیں تو کیا کیا جائے۔ "تم بلاشبہ اس مقدمے سے واقف ہو گے جو بیوہ میگینز نے پادریوں کے خلاف درج کرایا ہے۔ چونکہ میری یہ خواہش ہے کہ ایک منصفانہ فیصلے سے اس معاملے کو ختم کیا جائے اس لیے میں نے تمھارے سپرد یہ کام کیا ہے کہ تم اسے اپنے ہاتھ میں لو۔" اس افسر کو شبہ تھا کہ میں اس کام کا اہل بھی ہوں کہ نہیں۔ لیکن حیدر علی نے کہا "تم خود عیسائی ہو اس لیے میری سلطنت میں کسی بھی منصف کے مقابلے میں تم یقیناً عیسائیوں کے قانون سے زیادہ بہتر طور پر واقف ہو گے۔ اور چونکہ میں چاہتا ہوں کہ ہر شخص کو خود اس کے قانون کے مطابق انصاف ملے اس لیے تم یہ فرض پورا کرنے سے پہلو تہی نہیں کر سکتے۔ لیکن میں تمھیں اس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ اگر ضروری ہو تو تم اپنے ساتھ اپنے مددگار کے طور پر کچھ ایسے افسروں کو منتخب کر سکتے ہو جو تمھاری قوم اور مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، جو خود تمھاری کوششوں میں تمھاری مدد کرنے کے اہل ہوں۔"

وصول تحصیل کرنے والے افسروں پر حیدر علی ہمیشہ شک کیا کرتا تھا اور جتنی رقم یہ لوگ شاید بے ایمانی سے کما سکتے تھے اس سے زیادہ ان سے وصول کر لیا کرتا تھا۔ اس کا ایک دیوان یعنی وزیر مال عزت سے زندہ رہا اور عزت سے مرا۔ ایک اس کے بعد بھی زندہ رہا۔ ایک کو عہدے سے برطرف کیا گیا اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی کیونکہ وہ نا اہل ثابت ہوا تھا اور ایک کو اتنی اذیتیں دی گئیں کہ مر گیا۔ لیکن بے ایمانی کو تو جڑ بنیاد سے اکھاڑ پھینکنا ضروری تھا چاہے اس کے لیے تشدّد ہی کیوں نہ اختیار کرنا پڑتا۔ ایمانداری کو فروغ دینے کے لیے حیدر علی کے دل میں ایک بے لوث خواہش رہی ہو گی لیکن اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اسے مسلسل جنگوں کا مالی بوجھ برداشت کرنا پڑ رہا تھا جن میں سے زیادہ تر خود اس کی شروع کی ہوئی نہیں تھیں۔ ان جنگوں میں تاوان کی شکل میں جو کچھ ملتا تھا اس سے زیادہ اخراجات اور نقصانوں میں چلا جاتا تھا۔ لیکن خود اپنی رعایا

سے وہ بے قاعدگی کی وصولی نہیں کرتا تھا۔ صرف ایک مرتبہ ۱۷۸۰ء میں اس نے ساہوکاروں پر زبردستی محصول لگایا تھا جسے ایک استثنیٰ کہنا چاہیے۔

کسی ہندستانی مسلمان کے متعلق یہ کہہ دینا کہ وہ مذہبی نہیں تھا خطرے سے خالی نہیں ہوتا۔ حیدر علی توہم پرست تھا اور نجومیوں سے مشورہ کرتا تھا۔ اس نے چند یوریپیوں کا ختنہ کروایا اور اپنی ملازمت میں انھیں لے لیا۔ اس نے زیادہ تر چتل دُرگ کے بیدروں اور مالابار کے نائروں کی عسکری نسلوں کے لڑکوں کو مذہب تبدیل کرا کے جنھیں چیلے کہا جاتا تھا پلٹنیں تیار کیں۔ اس کا مقصد نہ تو اپنے لیے کوئی مذہبی سرخروئی حاصل کرنا تھا اور نہ دوسروں کو سرخرو بنانا تھا اس کا صرف ایک مقصد تھا کہ لوگوں کو اپنی ذات اور اپنی ریاست کے ساتھ باندھ لیا جائے۔ حیدر علی میں کبھی کبھی بدلہ لینے کا جذبہ بڑی شدّت سے جاگ اٹھتا تھا۔ لیکن اس کی بنیاد مذہبی نہیں بلکہ ذاتی اور سیاسی ہوتی تھی۔ دسہرے کا تہوار اُس نے اپنے زمانے میں جاری رکھا۔ اس کے سکّوں پر ہندو دیوی دیوتاؤں کی تصویریں برقرار رہیں۔ مذہبی معاملات کی طرف اس کا رویّہ کیا تھا وہ مندرجہ ذیل دلچسپ واقعہ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ ایک بار ایک مشہور پیرزادے نے اُس سے شکایت کی کہ سرنگاپٹم کے کچھ ہندوؤں نے میرے مریدوں کے ساتھ مار پیٹ کی ہے۔ جنھوں نے خود ہندوؤں کے ایک جلوس پر حملہ کیا تھا۔ اور مطالبہ کیا کہ ایک مسلمان حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ آپ اس شکایت کا مداوا کریں۔ حیدر علی اُن سے مخاطب ہو کر بولا "آپ سے یہ کس نے کہا کہ یہ مسلم حکومت ہے؟" لیکن ایک بار جب اس پر بہت دباؤ پڑا تو اس نے ایک ایسی بات کہی کہ کوئی متقی اور پرہیزگار مسلمان بھی اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتا تھا۔

"مجھے اِس کی بالکل توقع نہیں تھی دشمنوں کے اتنے گروہ بن جائیں گے۔ ان کو اشتعال دلانا تو دُور رہا میں نے انھیں فوائد سے مالامال کر دیا لیکن اُن کی تعداد چاہے جتنی ہو میں مایوس نہیں ہوں۔ اللہ کی طاقت ہی تھی جس نے مجھے بلند کیا اور میرے پاس جو کچھ ہے سب اُس کی بدولت ہے۔ جب تک اس کی امداد میرے ساتھ ہے میں دشمن کو حقیر سمجھتا رہوں گا۔ اگر اُس نے میری پشت پناہی نہ کی

تو میں اُس کی رضا کے سامنے سر جھکا دوں گا۔[۴۹]

حیدر علی حوصلہ مند تھا اور بے پناہ توانائی کا مالک تھا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر اس کے دشمن نہ ہوتے تو وہ صرف پرامن کاموں ہی میں مصروف رہتا۔ اگر وہ فوج رکھتا تو ضرور سوچتا کہ اُسے بیکار رکھنے سے پیسہ ضائع ہو رہا ہے۔ 'سلطنت خداداد' جیسی ریاستیں صرف اپنے وسائل کے بل بوتے پر زندہ نہیں رہ سکتی تھیں۔ زندہ رہنے کے لیے توسیع پسندی تقریباً ایک ضروری شرط تھی۔ حیدر علی بہت حقیقت پسند انسان تھا اس لیے اس بات پر یقین رکھتا اس کے لیے مشکل ہی تھا کہ اپنے پڑوسیوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم رہ سکتے ہیں یا یہ کہ پرامن زندگی کے منصوبے بنانے سے اپنی حفاظت کی کوئی بنیاد تعمیر ہو سکتی ہے۔ چونکہ جنگ ناگزیر تھی اس لیے عقل مندی یہی تھی کہ تیار رہو، جب ضرورت ہو خود پیش قدمی کرو اور جب زیادہ طاقتور دشمن خاموش ہوں تو اس وقفے میں خود اپنے علاقے کو وسعت دو اور اپنی طاقت کو مستحکم کرو۔ ان حالات میں ایک فوجی سالار کی جو خصوصیات حیدر علی میں تھیں انھوں نے فیصلہ کن اہمیت اختیار کر لی۔ یہ خصوصیات اُس میں بدرجۂ اتم موجود تھیں۔ مشکل سے مشکل حالات میں بھی اُس کے اعصاب جواب نہیں دیتے تھے۔ اُسے اپنے اندازوں پر پورا اعتماد تھا اس لیے اُن حالات میں بھی پورے اطمینانِ قلب اور سکون کے ساتھ انتہائی سخت اقدام کیا کرتا تھا۔ مثال کے لیے ۱۷۶۶ء کو لیجیے۔ اِس سال مرہٹوں، نظام اور جنرل اسمتھ نے مل کر اس کے علاقوں پر حملے کیے لیکن حیدر علی نے اطمینان سے مقابلہ کیا۔ جنگ وجدل کے عصری طریقے، فوجی ڈسپلن، اسلحہ اور تنظیم کا اس نے حقیقت پسندی کے ساتھ جائزہ لیا۔ اُن حالات میں جس حد تک بھی ہو سکتا تھا اور اس کے بعد جو بھی وسائل تھے ان سب کو اس نے استعمال کر کے اپنی فوج کو یورپی فوجوں کی طرح کی تربیت دلوائی اور اسلحہ حاصل کیے اور اہل یورپ کو اُن شاخوں اور شعبوں میں افسروں اور سپاہیوں کی حیثیت سے ملازم رکھا جہاں تجربہ کار ہندستانی اسے نہیں مل سکتے تھے۔ اور حالات ایسے تھے کہ اسے تقریباً سب کے سب فرانسیسی لینے پڑے۔ اس نے ولندیزیوں سے سپاہیوں اور اسلحہ کے لیے گفت وشنید کی۔ ایک بحری بیڑہ تیار کرنے کی اس

نے پوری کوشش کی۔ اس کی فوجی مہموں پر نگاہ ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی حکمت عملی اور طریقۂ کار میں لوچ اور لچک تھی۔ آمنے سامنے مقابلوں میں وہ خود اپنی کمزوریوں کو پوشیدہ رکھنے اور دشمن کے طریقے کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے پر غور و فکر کرتا تھا۔ یہ کمزوریاں رفتار کی تیزی میں یا کمک اور رسد کی سپلائی میں ہوسکتی تھیں لیکن کچھ حقیقتیں تھیں جنھیں نہ تو چھپایا جاسکتا تھا نہ بدلا جاسکتا تھا۔ حیدر علی کو خود فوجی سائنس میں کوئی باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اس نے جو کچھ سیکھا تھا وہ میدانِ عمل میں۔ یہی بات اس کے سالاروں اور سپاہیوں پر بھی صادق آتی ہے۔ مل جل کر تمام قواعد اور ڈرل کے باوجود حیدر علی کی فوج اور اس کے افسران فائدوں سے محروم رہے جو یورپی فوجوں کو حاصل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کبھی فیصلہ کن فتح حاصل نہ کرسکا۔ لیکن وہ جو کچھ حاصل کرسکا وہ بھی حیرتناک ہے۔

اپنی سرحدوں سے باہر کے معاملات میں اس کی پہلی شمولیت جولائی ۱۷۶۰ء میں ہوئی جب انگریزوں اور فرانسیسیوں کے درمیان جنگ ہو رہی تھی۔ اس نے انگریزی فوج کو شکست دینے کے بعد رسد کے ساتھ ایک قافلہ پانڈیچری بھیجا۔ فرانسیسیوں کے ساتھ اس کے اشتراکِ عمل میں اس وقت رکاوٹ پیدا ہوئی جب کھانڈے راؤ نے سازش کی اور اسے مراٹھوں کی تائید حاصل ہوگئی اور اس نے انگریزوں سے مدد حاصل کرنے کی بھی کوشش کی۔ جب تک حیدر علی نے اس سازش کو نپٹایا تب تک انگریزوں اور فرانسیسیوں کی جنگ ختم ہوچکی تھی، فرانسیسی ہار چکے تھے۔ اب وہ صرف اتنا ہی کرسکتا تھا کہ ماہر فرانسیسی افسروں کو اپنے پاس اکٹھا کرے اور ان سے اپنی فوج کو تربیت دلوائے۔ اب اسے اپنی پوزیشن کا پوری طرح احساس ہوگیا تھا۔ اُسے علم تھا کہ انگریز پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور خاص طور پر مدراس کی حکومت شبہ کرتی رہے گی اور دشمنی پر کمربستہ رہے گی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ مدراس کی حکومت کی پالیسی پر ارکاٹ کے نواب محمد علی کا بہت اثر تھا۔ محمد علی اس کا کٹر دشمن تھا کیونکہ ارکاٹ کی گدّی کے لیے اس نے اس کے حریف کی تائید کی تھی۔ حیدر علی کو یہ بھی یقین تھا کہ نظام اُس کی مخالفت کرے گا۔ اسے معلوم

تھا کہ وہ نہ کبھی کھل کے سامنے آئے گا نہ کبھی تنہا سامنے آئے گا کیونکہ اس کے لیے
ہمت کی ضرورت تھی جو نظام میں تھی نہیں ۔ لیکن بغیر اشتعال کے وہ مخالفت برابر
کرتا رہے گا ، سب سے خوفناک حقیقت یہ تھی کہ مراٹھا اقتدار جنوب کی طرف بڑھتا چلا
آ رہا تھا ۔ اسے نہ تو خود مراٹھا قیادت کی فکر مندی روک سکتی تھی اور نہ خود حیدر علی
کے پُر امن ارادے یا ارادوں کا اعلان ۔ حیدر علی پر یہ بات روشن ہو چکی تھی کہ اگر
مجھے زندہ رہنا ہے تو لڑنا پڑے گا اور وہ لڑنے سے جھجکنے والا نہیں تھا ۔ حالات
نے اُس کی فتوحات کو فیصلہ کن نہیں ہونے دیا اور وہ ایسا شخص تھا نہیں جو شکست
کو قبول کر لے ۔ ۱۷۶۲ء میں تو اس کا کوئی دوست نہیں تھا لیکن ۱۷۸۰ء میں
یعنی جم کر لڑائیاں لڑنے کے بعد وہ ایسا منصوبہ تیار کرنے میں کامیاب ہو سکا کہ نظام
اور مراٹھوں کو اپنے ساتھ ملا کر انگریزوں پر حملہ کر سکے ۔ اس کے دونوں ساتھیوں نے
اسے دغا دی لیکن صورت حال میں ایسی زبردست تبدیلی پیدا کر دینا ہی بڑی کامیابی تھی ۔

جب ۱۷۶۱ء میں پانی پت میں مراٹھوں کو شکست ہوئی اور اس کے بعد عارضی
طور پر اُن کی طاقت میں جو زوال آیا تو حیدر علی نے اس موقع سے فائدہ اُٹھایا اور فوجی
اہمیت کے شہروں اور قلعوں پر قبضہ کر کے شمال کی طرف اپنی سلطنت کو وسعت
دی اور دریائے تنگ بھدرا کے پرے اپنی فوجی چوکیاں قائم کر دیں (۱۷۶۱ء تا
۱۷۶۴ء) ۔ ہندستان کا سارا علاقہ مراٹھا علاقہ تھا کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ہمیں
"چوتھ" وصول کرنے کا حق ہے یعنی آمدنی کا چوتھائی حصّہ ۔ اور اس معنی میں حیدر علی
نے اُن کے علاقے پر قبضہ کیا تھا ۔ لیکن اس کے پاس جتنا بھی علاقہ تھا اُس سے
بھی بہرحال چوتھ مانگا جاتا اور اس لیے اُس نے اب جو علاقے پر قبضہ کیا تو اسے
دفاعی اقدام ہی کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن اس کی دور اندیشی سے کوئی خاص فائدہ نہیں
ہوا ۔ اس کے مقابلے میں مراٹھے بہت طاقتور تھے ۔ لیکن مراٹھا پیشوا مادھو راؤ نے
اپنی کامیابیوں کے باوجود صلح کر لی (مارچ ۱۷۶۵ء) ۔ اس کے بعد اس نے نظام
کو لالچ دے کر تیار کر لیا کہ میرے ساتھ مل کر حیدر علی کے خلاف حملہ کر د ۔ نظام اس
امید پر تیار ہو گیا کہ لڑیں گے مراٹھے اور صلح کی شرطیں میں طے کروں گا ۔ مادھو راؤ
نے ۱۷۶۶ء کی ابتدا میں جنگ کا آغاز کیا ۔ میدانِ جنگ میں کامیابیوں کے بعد

وہ حیدر علی کو آسانی سے کچل سکتا تھا لیکن اُس کے بجائے اس نے حیدر علی سے صلح کر لی تاکہ نظام کو مداخلت کرنے سے روکا جا سکے (۱۷۶۷ء) پریشانیوں میں گرفتار ہو کر حیدر علی نے کوشش یہ کی تھی کہ بہ یک وقت نظام اور بمبئی اور مدراس میں انگریزوں کے ساتھ اتحاد کے لیے کوشش کی جائے۔ بمبئی کے ساتھ بات چیت ناکام ہو گئی اور مدراس کی حکومت نے بمبئی کی حکومت کو لکھا کہ امکان اس بات کا ہے کہ نظام کے ساتھ معاہدہ کر کے حیدر علی کو ختم کیا جائے۔

مراٹھوں کے ساتھ جنگ ختم ہوتے ہی حیدر علی مدراس کی طرف مڑا۔ یہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کا جو گورنر تھا اور جو کونسل تھی اُس کے خود اپنے کچھ خیالات تھے اور اپنی پالیسیاں تھیں جس سے بمبئی کے گورنر اور کونسل کو اور فورٹ ولیم (کلکتہ) کے گورنر اور کونسل کو ہمیشہ اتفاق نہیں ہوتا تھا۔ یہ تو ۱۷۷۳ء میں ریگولیٹنگ ایکٹ منظور ہونے کے بعد ایک گورنر جنرل مقرر کیا گیا اور تب ہی یکساں پالیسی کا سوال اُٹھا لیکن جب ہر مرکز یعنی بمبئی، مدراس اور کلکتہ قریب قریب آزادانہ طور پر عمل کرتے تھے تب بھی ان کا نقطۂ نظر مشترک ہوتا تھا۔ اصولاً وہ صرف ایک ہی حق کو تسلیم کرتے تھے ـــ برطانوی حق کو۔ یعنی اول تو یہ کہ اُن کی تجارتی بالادستی برقرار رہے۔ ہم جس عہد سے بحث کر رہے ہیں اس میں انھوں نے اس بالادستی کو علاقائی سیاسی بالادستی کے ذریعہ محفوظ کیا تھا اور اُسی کے ساتھ وہ اسے اپنا حق سمجھتے تھے کہ اپنے مفاد کے فروغ کے لیے قدم اٹھائیں۔ وہ اِسے ایک تسلیم شدہ حقیقت سمجھتے تھے کہ ہندستانی حکمرانوں کے سامنے اُن کی جو ذمہ داریاں ہیں اور ان کے ساتھ جو معاہدے اور اقرار ہیں وہ سب برطانوی مفاد کے تابع ہیں۔ جو لوگ صاحبِ اقتدار بنائے گئے تھے وہ کہتے تھے کہ ہم سے پہلے جو لوگ معاہدے کر گئے ہیں ہم اُن کے کسی طرح پابند نہیں ہیں۔

حیدر علی نے انگریزوں کے خلاف اپنی آخری جنگ سے پہلے مدراس کے گورنر کو لکھا: "پہلے مجھے یقین راسخ تھا کہ معاہدے اور سمجھوتے واجب التعمیل ہوتے ہیں لیکن جب بھی ایک نیا گورنر آتا ہے تو وہ کونسل کے معاہدے کی توثیق نہیں کرتا بلکہ اپنی من مانی کرتا ہے اور قائم شدہ دوستیوں میں طرح طرح کی ایجادیں

کرتا ہے... انتہائی مضبوط سمجھوتوں کے ذریعہ ہمارے درمیان یہ طے ہوا تھا کہ جب بھی کسی ضروری جنگ کے لیے مجھے امداد کی ضرورت ہوگی تو یہ امداد اس طرف سے فوراً بھیجی جائے گی اور یہ کہ اس طرف سے اعانت کا جب جب مطالبہ کیا جائے گا تو اعانت ادھر سے بھیجی جائے گی۔ چنانچہ اس سے قبل جب میں مخلف دشمنوں کے خلاف نبرد آزمائیوں میں مصروف تھا تو حالانکہ مجھے ذرہ برابر بھی ضرورت نہیں تھی لیکن اُن کی دوستی اور اتحاد کی مضبوطی کا امتحان لینے کی غرض سے میں نے اُن سے امداد کی خواہش کی مگر انھوں نے مختلف بہانے کیے اور بہت سے موقعوں پر تو اپنے سمجھوتوں کی کھلم کھلا خلاف ورزی کی۔ اس لیے کمپنی کے سرداروں کے ساتھ سمجھوتوں اور معاہدوں پر کیا بھروسہ کیا جاسکتا ہے؟[1]

اس بیان میں صاف گوئی ہے اور اس کی تردید ناممکن ہے۔ لیکن ان لوگوں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا تھا جو صرف اپنے مفاد کے بارے میں سوچتے تھے۔ اس سے کوئی ڈیڑھ سال پہلے حیدر علی بمبئی کے گورنر کو لکھ چکا تھا:

'ماہی میں فرانسیسی فیکٹری کے خلاف اپنے ارادوں کے بارے میں تم نے جو لکھا وہ میں نے دیکھا۔ میرے ملک میں انگریزوں کی، ولندیزیوں کی، پرتگالیوں کی، ڈنمارک والوں کی اور فرانسیسیوں کی فیکٹریاں ہیں اور ان کے علاوہ یہاں بہت سے تاجر ہیں جو میری رعایا سمجھے جاتے ہیں۔ اگر اُن کے خلاف کسی کا کچھ کرنے کا ارادہ ہے تو میں بلاشبہ ان تاجروں کی مدد کرنے کے لیے بہترین اور مصلحت آمیز طریقے اختیار کروں گا ــــ اگر تم اس سے اب تک باخبر نہیں ہو تو اپنی کونسل کے ممبروں کو آگاہ کردو۔'[2]

اس بیان میں بھی صاف گوئی تھی جس کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ جواب آیا: 'جیسا کہ آپ جانتے ہیں ماہی کئی برس سے فرانسیسیوں کی ملکیت میں ہے... وہ ہمارے دشمن ہیں۔ آپ ہمارے دوست ہیں اور آپ کو ہماری کامیابی پر خوش ہونا چاہیے'۔[3] اگر حیدر علی سمجھتا تھا کہ ماہی کا علاقہ اُس کی نگرانی میں ہے تو اُن لوگوں پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ انگریز اپنے حقوق اور مفاد کی بالادستی پر پوری طرح یقین رکھتے تھے۔ اُن کی سوچ اور اُن کی پالیسی اسی یقین کی مرہونِ منت تھی۔ مدراس

کی حکومت کو احساس تھا کہ چونکہ اُس نے ' باہمی امداد اور تائید کے سمجھوتے ' نہیں کیے اِس لیے حیدر علی کے لیے موقع ہے کہ ' مشکل اور پریشانی کے وقت ایسی امداد بیرونی قوموں سے حاصل کرے خاص طور پر فرانسیسیوں سے جو ہمیشہ سے اُسے اپنی صلاحیت بھر سپاہی اور سامان دیتے آئے ہیں ... لیکن اس وقت جبکہ ہندستان میں ہم اتنی زبردست بالادستی برقرار رکھے ہوئے ہیں تو ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حیدر کے مفادات اُسے ہمیشہ بتاتے رہیں گے کہ ہماری قوم سب سے مفید دوست ہے۔ اور اسی بنا پر ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ نئے سمجھوتے کرے گا۔' لیکن یہ بات ایک خاص صورتِ حال کے پیش نظر لکھی گئی تھی۔ انگریزوں نے اپنی بنیادی پالیسی تو گیارہ سال پہلے انگریزوں اور میسور کے درمیان پہلی جنگ کے پہلے دور ہی میں بنالی تھی۔

' ہر روز کا تجربہ ہمیں لارڈ کلائیو کے اس بیان کی صحت کا قائل کرتا جارہا ہے جو انھوں نے حیدر علی کے متعلق کہا تھا جب انھوں نے اپنے ۱۷ اکتوبر ۱۷۶۶ء کے خط میں ہم سے کہا تھا کہ جلد یا بدیر اُسے زیر کرنا ہوگا، اور ہم مراٹھوں اور حیدر علی کی طاقت کے متعلق ہز لارڈ شپ کی رائے سے پوری طرح متفق ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اُن میں سے کسی سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے یعنی مراٹھوں کی طاقت کا اصل راز ہے گھوڑا اور حیدر علی کی اصل طاقت ہے۔ پیدل فوج، توپ اور چھوٹے ہتھیار۔ ان میں سے ایک سے ہمیں تباہی، لوٹ مار اور آمدنی کے نقصان کے سوا اور کوئی خطرہ نہیں جبکہ دوسرے سے مکمل بیخ کنی کا خطرہ ہے ان فائدوں کے علاوہ حیدر علی کی دسترس میں بہت پیسہ ہے اور مالابار کی طرف سمندر کے ساحل پر اس کے پاس بہت بڑا علاقہ ہے۔ یہ سب چیزیں ہمارے پُرامن مستقبل کے لیے حیدر علی کو ایک خطرناک پڑوسی بنا دیتی ہیں اور ہم نہ چاہیں پھر بھی ہمیں مجبور کر دیتی ہیں کہ یا تو اُسے دوست کی حیثیت سے پابند کر دیں یا دشمن کی حیثیت سے اس کا تختہ اُلٹ دیں۔

' اپنی تمام پیش دستیوں کے باوجود پہلا راستہ اب تک ہمارے لیے ناقابلِ عمل رہا ہے...

'ہمیں خطرہ صرف اس کی جھگڑالو طبیعت اور جاہ طلب خیالات ہی سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے بھی ہے کہ کسی مناسب موقع پر یا آئندہ کسی جنگ کے موقع پر وہ فرانسیسیوں کا دست گیر ہو کر ان کے معاملات کو پھر سے قائم کردے گا اور اس ساحل پر ہمیں بالکل برباد کردے گا۔ انھیں دینے کے لیے اس کے پاس پیسہ ہے اور وہ لوگ جزیروں میں فوجیں رکھ سکتے اور جمع کر سکتے ہیں اور یہ خبر ملی ہے کہ اس نے یورپ میں فرانسیسی کمپنی کے نام یا فرانسیسی بادشاہ کے نام خط لکھ کر ایسی تجویزیں پیش بھی کی ہیں۔

'اس لیے اس کو زیر کرنے کی مہم سر کرنا ہمارا سب سے بڑا مقصد ہے کہ یہی وہ واحد طریقہ ہے جس کے ذریعہ ہم کرناٹک کو امن اور اپنے مقبوضات کو استحکام دے سکتے ہیں۔ اس لیے ہم اس کو جڑ بنیاد سے اُکھاڑ پھینکنے اور راجاؤں کے قدیم خاندان کے ہاتھ میں دوبارہ حکومت دینے کے لیے جتنی جلدی منصوبہ بنا سکیں اور جم کر اپنی مہمیں چلا سکیں اتنا ہی بہتر ہوگا۔'[۲۹]

انھیں حالات کے پس منظر میں حیدر علی کے حوصلوں اور اس کی پالیسیوں پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ ایک بیرونی ملک کی دخل اندازی کے خلاف قدم اُٹھانے کے لیے مراٹھوں کے ساتھ کسی قسم کے تعاون کا کوئی امکان نہیں تھا کیونکہ ۱۷۸۰ء تک میں جب کہ حیدر علی اپنے آپ کو جما چکا تھا اور مراٹھے اور نظام علی خاں اپنے اپنے مطلب سے انگریزوں کے خلاف لڑ رہے تھے تب بھی اتحاد ایک واہمہ ہی ثابت ہوا تھا۔ نظام علی خاں تو ایسا لگتا ہے کہ اس انتظار ہی میں تھا کہ انگریز اسے سمجھانے بجھانے کا مناسب طریقہ استعمال کریں تو وہ الگ ہو جائے۔ مراٹھا سرداروں میں اختلافات کی وجہ سے جو صورت حال پیدا ہو گئی تھی اس کی وجہ سے مراٹھا رہنما نانا فرنویس نے اتحاد و اشتراک کے لیے بہت زیادہ قیمت مانگی اور جب اس پر بھی معاہدہ ہو گیا تو اسے افسوس ہونے لگا کہ میں نے جلد بازی سے کام لیا۔ ۱۷۸۰ء میں انگریزوں کے خلاف جنگ میں مراٹھوں نے بہت نیم دلی اور غیر منظم طور پر حصّہ لیا اور جنگ شروع ہونے کے ایک سال بعد ہی صلح کی پیش کش کی جانے لگی۔ حیدر علی مرد بچّہ تھا۔ خوفزدہ ہو کر یا لالچ میں آکر وہ گیدڑ یا لومڑی نہیں بن سکتا تھا۔ اپنی جنگ اُس نے خود لڑی بغیر

کسی خاص امید کے اور بغیر زیادہ کامیابی کے۔ لیکن مردانگی اور عزم بالجزم کے ساتھ اس کی ڈپلومیٹک صلاحیت اس کی سپاہیانہ خوبیوں کی ممد و معاون تھی، ان پر حاوی کبھی نہیں ہوئی۔ ابھی جنگ ختم نہیں ہوئی تھی کہ دسمبر ۱۷۸۲ء میں اس کا انتقال ہوگیا۔ لیکن میسور کی فوجوں کی پوزیشن کسی طرح بھی خراب نہیں تھی۔ اور یہ حالت اس واقعہ کے چھ مہینے بعد کی تھی جب مراٹھا پیشوا یہ پیش کش کرنے میں مصروف تھا کہ ہم 'خود اپنی طرف سے اور اپنے اتحادیوں نواب نظام علی خاں، راگھوجی بھونسلے اور نواب حیدر علی خاں کی طرف سے سمجھوتہ کرنے کو تیار ہیں کہ وہ انگریزوں اور ان کے اتحادیوں کی طرف ہر معنی میں امن برقرار رکھیں گے۔' وہ بھی ایسے وقت جب کہ کرناٹک میں انگریزی فوجوں کے پیر حیدر علی کے خلاف اکھڑتے نظر آرہے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیدر علی اپنے لیے لڑ رہا تھا اور اپنی مملکت کے لیے لڑ رہا تھا لیکن ہم چاہے اُسے اس طرح پرکھیں کہ اس کے ذہن میں مقاصد کیا تھے یا اس طرح کہ اس نے طریقے کیا استعمال کیے اگر عزت اور آن کی ہمارے دل میں کوئی جگہ ہے تو ہم اس کی عزت اور اس کا احترام کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔

۲

۱۸۵۷ - ۵۸ء

میسور کی 'مملکتِ خداداد' وہ آخری جگہ تھی جہاں ایک آزاد مسلمان حکمراں خود اپنے اختیارات پر عمل کرسکتا اور اپنی پالیسی وضع کرسکتا تھا۔ اس کے بعد تدبر کا مطلب ہوا افراد کی سیاسی سمجھ بوجھ اور سیاسی عمل کے لیے عوام کو منظم کرنے کی آن کی صلاحیت حالات تبدیل ہوئے اس لیے نظم و نسق چلانے والے ناظم کو بھی ایک مختلف ماحول میں اپنا کام کرنا پڑا۔

ہم قدامت پسندوں کے سیاسی تصورات سے بحث کرچکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ ان کی معذوریاں کیا تھیں۔ سید احمد شہید نے جس تحریک کی ابتدا کی تھی وہ کئی

برس تک دبی دبی آگ کی شکل میں رہی اور اس دھماکے میں اس کا حصہ تھا جس نے غیر متوقع طور پر ۱۸۵۷ء کی بغاوت کی شکل اختیار کی۔ اس بنیادی مسئلے سے کبھی آنکھیں چار نہیں کی گئی تھیں کہ برطانوی حکومت کو کس طرح ہٹایا جائے گا اور اس لیے ہندستانی مسلمانوں اور ہندوؤں کے آئندہ کے تعلقات پر کبھی سوچا ہی نہیں گیا تھا۔ ۵۸۔۱۸۵۷ء کے واقعات کو چاہے جتنا اُچھالا جائے ہم کسی ایک شخص، ایک ہندو یا مسلمان کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس کے ذہن میں قومی آزادی کا کوئی تصور رہا ہو۔ جدوجہد یا تو اپنے حقوق کے لیے تھی جن میں سے اکثر کو سچ مچ قومی مفاد کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ یا جدوجہد کے پیچھے یہ شدید جذبہ تھا کہ بس اب برطانوی راج کو اور برداشت نہیں کر سکتے۔ لیکن اس دور کی دو شخصیتیں قابلِ توجہ ہیں۔ مولوی احمد اللہ شاہ اور بخت خاں۔ بدقسمتی سے ان دونوں کے متعلق ہمارے پاس معلومات بہت ہی کم ہیں۔ کچھ کا کہنا ہے کہ احمد اللہ شاہ جنوب سے آئے تھے، کچھ دوسرے کہتے ہیں کہ شمال مغرب سے آئے تھے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اُن کی تعلیم کہاں ہوئی اور زندگی کے ابتدائی سال انھوں نے کن حالات میں گزارے۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت سے کوئی دو برس پہلے وہ دفعتاً منظر پر اُبھرتے ہیں۔ وہ بڑے زبردست مقرر تھے جو بڑے سے بڑے مجمع کو اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ اُن کی آمد و رفت اتنی تیز رفتار اور اتنی خفیہ ہوتی تھی کہ اُن پر شبہ کرنے اور اُن کی مخالفت کرنے والی حکومت ان پر کوئی پابندی لگا ہی نہیں سکتی تھی۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ خفیہ تنظیمیں بنا رہے تھے، غالباً اس نیت سے کہ وقت آنے پر مناسب قدم اُٹھایا جا سکے۔ فروری یا اپریل ۱۸۵۷ء میں وہ فیض آباد میں نظر آتے ہیں۔ ان کی گرفتاری کا حکم تھا لیکن پولیس نے انھیں گرفتار کرنے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ یہ کام فوج کے سپرد کیا گیا کہ انھیں گرفتار کرلے۔ لیکن جیل کے ڈاکٹر نے ان کی بڑی خدمت کی اور ان کے کھانے پینے کی دیکھ بھال کی۔ باغیانہ سرگرمیوں کے الزام میں انھیں پھانسی کی سزا دی گئی لیکن اس سے پہلے کہ پھانسی دی جاتی فوجی بغاوت شروع ہوگئی اور سپاہیوں نے انھیں رہا کر دیا۔ اس کے بعد اُن کو مسلسل مایوسیوں کا شکار ہونا پڑا۔ لکھنو میں ریشہ دوانیوں کے جو جال پھیلے ہوئے تھے اُن میں انھیں پھانسا گیا۔ انگریزوں

کے خلاف لڑائیوں میں وہ ہمیشہ ناکام نہیں رہے لیکن پھر بھی کچھ حاصل نہ کر سکے۔ انگریز اُن کے کردار اُن کی بہادری اور اتنے کم سپاہیوں اور وسائل کے ساتھ بھی اتنا اچھا لڑنے کی صلاحیت کے قائل تھے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے انھیں زندہ یا مردہ لانے کے لیے انعام بھی مقرر کر دیا تھا۔ آخر پر وایاں یا پوایاں میں انھیں اپنی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا جہاں وہ راجہ سے گفت و شنید کے لیے گئے تھے۔

بخت خاں کے بارے میں بھی ہماری معلومات اتنی ہی کم ہیں جتنی احمد اللہ شاہ کے بارے میں اور جو بھی معلومات ہیں وہ اتنی متضاد ہیں کہ ایک میں کہا گیا ہے کہ وہ پستہ قد اور موٹا تھا تو دوسری میں کہا گیا ہے کہ وہ لمبا تڑنگا تھا اور سپاہیوں جیسا انداز تھا۔ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی فوج میں ایک معمولی افسر تھا اور فوجی سائنس اتنی سیکھ گیا تھا کہ پیشہ ورانہ مہارت کے ساتھ لڑائی کا بندوبست کر سکتا تھا۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت شروع ہونے کے کچھ ہی عرصے بعد اس نے شاہجہاں پور میں سپاہیوں کو اکٹھا کیا اور اُن کو لے کر بریلی اور پھر دہلی پہونچا۔ یہاں وہ سب سے بڑا سول افسر بھی بنا اور کمانڈر انچیف بھی۔ اسے بڑی مشکلوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن چند واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے رویّہ میں تدبّر تھا۔ جب دہلی پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا تو وہ فوج کی ایک چھوٹی سی ٹکڑی لے کر بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا کہ اس لڑائی کو جاری رکھا جائے۔ آخر میں اُس پر کیا گزری کوئی خبر نہیں۔

یہ نیا جذبہ صرف مولوی احمد اللہ شاہ اور بخت خاں ہی میں نہیں دوسرے لوگوں میں بھی نظر آتا ہے۔ دہلی میں انقلابیوں نے نظم و نسق کی کمیٹی کا جو آئین تیار کیا تھا اُس کا پورا متن ہم یہاں دے رہے ہیں کہ یہ پڑھنے کے قابل ہے:

' یہ ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ قواعد و ضوابط تیار کیے جائیں تاکہ فوجی اور شہری بندوبست سے بدانتظامی کو دور کیا جا سکے اور بے قاعدگیوں کو ختم کیا جا سکے اور یہ بات بہت ضروری ہے کہ ایک عدالت قائم کی جائے جو ان قواعد و ضوابط کے مطابق عمل کرا سکے اس لیے مندرجہ ذیل قواعد و ضوابط

نافذ کیے جاتے ہیں:

(۱) ایک عدالت قائم ہوگی جسے عدالت انتظامی امور کہا جائے گا یعنی فوجی اور شہری معاملات کے نظم ونسق کی کمیٹی۔

(۲) اس کمیٹی میں دس رکن ہوں گے۔ اس کا تناسب یہ ہوگا کہ چھ فوج کے اور چار شہر کے ہوں گے اور فوج میں سے دو پیدل پلٹنوں کے نمائندے ہوں گے دو گھوڑ سوار رسالوں کے اور دو توپ خانے کے۔

(۳) اِن دس آدمیوں میں سے ایک کو صدر منتخب کیا جائے گا یعنی کمیٹی کا چیرمین اور ایک نائب صدر ہوگا یعنی کمیٹی کا نائب چیرمین۔ صدر کا ووٹ دو کے برابر ہوگا اور جتنے سکریٹریوں کی ضرورت ہوگی ہر محکمے کے لیے مقرر کیے جائیں گے۔ عدالت کا اجلاس ... خاص کام ... پانچ گھنٹے۔

(۴) تقرر کے وقت یہ دس اراکین اِس بات کا عہد لیں گے کہ ہم ایمانداری اور دیانت سے عدالت کا کام انجام دیں گے، کسی قسم کی مروّت نہ کریں گے، پوری محنت اور غور وخوض کریں گے اور نظم ونسق کی معمولی سی معمولی تفصیل کو بھی نظر انداز نہ کریں گے اور عدالت میں نظم ونسق کے مسائل پر غور کرتے وقت نہ تو چھپے طور پر نہ کھلم کھلا، نہ تو زبردستی کسی طرح کی جانبداری سے کام لیں گے بلکہ اس کے برعکس اپنی تمام ترسعی اور کوشش اس بات پر صرف کریں گے کہ سلطنت کے معاملات کا انتظام اس طرح کریں کہ ریاست مضبوط ہو اور لوگوں کی بہبود اور خوش حالی یقینی ہو جائے اور یہ کہ ہم بالواسطہ یا بلا واسطہ عدالت کی کاروائی بغیر اس کی اور صاحب (عالم بہادر) کی اجازت کے کسی پہ ظاہر نہ کریں گے۔ جب تک وہ شائع نہ ہو جائیں۔

(۵) عدالت کے اراکین کا انتخاب اس طرح ہوگا کہ اکثریت کے ووٹوں سے دو دو آدمی فوج کے پیدل پلٹنوں سے اور گھوڑ سوار رسالوں سے اور توپ خانے سے لیے جائیں گے جو طویل مدّت تک ملازمت میں رہ چکے ہیں اور جو ہوشیار ہیں اور معاملات سے واقف ہیں اور قابل وعاقل ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص بہت ہوشیار اور ذہین ہے اور معاملہ فہم ہے اور عدالت کے معاملات کا فیصلہ کرنے کا اہل

ہے لیکن طویل مدّت تک ملازمت کی شرط پوری نہیں کرتا تو صرف یہ بات اس کے تقرر میں رکاوٹ نہیں بن سکتی۔ اور چار شہریوں کا تقرر بھی اسی طرح کیا جائے گا۔

(۶) ان دس آدمیوں کے تقرر کے بعد ان میں سے کوئی بھی شخص نظم ونسق کی عدالت کے کھلے اجلاس میں اپنی رائے کا اظہار کرتے وقت بے ایمانی یا ناقابل اعتماد کا مظاہرہ کرتا ہے یا کسی کی طرف جانبداری کا رجحان دکھاتا ہے تو اتفاقِ رائے سے اسے عدالت سے خارج کیا جا سکتا ہے اور اس کی جگہ دوسرے شخص کو اسی طرح منتخب کیا جائے گا جس کا بیان شق ۵ میں کیا گیا ہے۔

(۷) نظم ونسق کے تمام سوال جو پیدا ہوں گے وہ پہلے عدالت کے سامنے لائے جائیں گے اور کثرتِ رائے سے ان کے متعلق فیصلے کے بعد انھیں صاحب عالم بہادر کی عدالت میں منظوری کے لیے پیش کیا جائے گا اور صاحب عالم بہادر کی منظوری ملنے کے بعد عدالت ان فیصلوں کی اطلاع مناسب وقت پر اعلیٰ حضرت ظلِ الٰہی تک پہونچا دے گی۔ عدالت صاحبِ عالم بہادر کے زیرِ اقتدار ہے اور کوئی بھی انتظامی حکم خواہ اس کا تعلق فوجی امور سے ہو یا شہری امور سے اس وقت تک جاری نہیں ہوگا جب تک حضور صاحب عالم بہادر اس کی منظوری نہ دیدیں اور اس کے متعلق اعلیٰ حضرت کی رائے نہ لے لی جائے۔ اور اگر صاحب عالم بہادر اتفاق نہ کریں تو عدالت میں دوبارہ اس پر غور کرنے کے بعد اسے حضور پرنور کے ذریعہ اعلیٰ حضرت ظلِ الٰہی کی خدمت میں موجودہ اختلافِ رائے کے ساتھ پیش کیا جائے گا اور اعلیٰ حضرت کا فیصلہ قطعی ہوگا۔

(۸) کمیٹی کے اراکین کے سوا کوئی دوسرا شخص عدالت کے اجلاس میں نہ شریک ہو سکتا ہے نہ حصہ لے سکتا ہے لیکن صاحب عالم بہادر اور اعلیٰ حضرت ظلِ الٰہی کو اپنی موجودگی سے شرف بخشنے کا اختیار حاصل ہے۔ اور اگر عدالت کے مقررہ اراکین میں سے کوئی بھی رکن کسی مضبوط اور قابلِ قبول وجہ سے عدالت کے اجلاس میں شرکت نہ کر سکے تو عدالت کے باقی ماندہ اراکین کی کثرت آرا ہی کو پوری عدالت کی رائے باور کیا جائے گا۔

(۹) اگر عدالت کا کوئی رکن عدالت کے سامنے کوئی تجویز پیش کرنا چاہتا ہے تو اُسے سب سے پہلے ایک اور رکن کی رضامندی حاصل کرنی ہوگی۔ اور تجویز عدالت کے سامنے تجویز کنندہ اور اس سے اتفاق کرنے والے رکن کی طرف سے پیش کی جائے گی۔

(۱۰) شق ۹ کے مطابق اگر کوئی تجویز عدالت کے سامنے لائی جاتی ہے تو پہلے اس کے متعلق تجویز کنندہ تقریر کرے گا اور جب تک وہ تقریر ختم نہ کرلے تب تک کوئی بیچ میں نہ ٹوکے گا۔ اگر عدالت میں کسی کو اعتراض ہے تو وہ عدالت میں وضاحت کرے گا اور وہ جب تک (وضاحت) ختم نہ کرلے تب تک کوئی بیچ میں نہ ٹوکے گا۔ اگر کوئی تیسرا شخص تجویز کے خلاف بولتا ہے اور کسی بھی قسم کی ترمیم یا تبدیلی پیش کرتا ہے اور عدالت کے باقی اراکین خاموش رہتے ہیں تو عدالت کے ہر رکن کو الگ الگ تحریری طور پر اپنا ووٹ دینا ہوگا اور نتیجہ شق ۸ عملی اکثریت کے ووٹ کے مطابق کیا جائے گا اور منظوری کے بعد ہر محکمے کے سکریٹری کو اس کی اطلاع دے دی جائے گی۔

(۱۱) شق ۲ کے مطابق فوج کے محکموں سے جو لوگ منتخب ہوں گے وہی اس محکمے کی تنظیم اور نظم ونسق کے ذمہ دار ہوں گے۔ چار آدمیوں پر مشتمل ایک کمیٹی ہوگی جو ان کی نگرانی اور ہدایت میں کام کرے گی جن کا تقرر شق ۴ کے مطابق ہوگا اور ان ہی لوگوں میں جتنے سکریٹریوں کی ضرورت ہوگی مقرر کیے جائیں گے۔ یہ کمیٹی جو بھی فیصلے کثرت آراء سے کرے گی یہی لوگ اس فیصلے کو اس افسر کے سامنے پیش کریں گے جو کمیٹی (کے کام) کی نگرانی اور ہدایت کا کام انجام دے گا اور عدالت شق ۷ کے مطابق فیصلہ کرے گی۔ اس طریقے پر فوج اور شہر کے ہر محکمے میں عمل درآمد کیا جائے گا۔

(۱۲) جو قواعد و ضوابط یہاں پیش کیے گئے ہیں ان میں جب بھی مناسب اور ضروری معلوم ہو تبدیلی یا ترمیم کرنے کا اختیار عدالت کو کثرت آراء کے ذریعہ حاصل ہے[۹۱]

حالات ایسے تھے کہ یہ جو عدالت یا کمیٹی مقرر کی گئی یہ کبھی کام نہ کرسکی

لیکن ماڈرن ہندستان کی تاریخ میں یہ پہلا واقعہ ہے جب ایک جمہوری آئینی طریقہ کار پیش کیا گیا۔ بخت خاں اور اس کے ساتھی جنھوں نے ایک قبل از وقت اور غیر منصوبہ بند فوجی بغاوت کا کنٹرول اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش کی، اپنے اندر عادل اور جمہوری حکمراں اور ناظم ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے اور یہ واقعی ایک ٹریجڈی تھی کہ بدچلن اور نااہل شہزادوں نے اور بزدلوں اور غدّاروں نے اُن کے اس نصب العین کو خاک میں ملا دیا۔

۳

فیض علی خاں

۱۸۵۸ء کے بعد اہم اشخاص کون تھے اور اہم سوالات کیا تھے اس پر بحث کرنے سے پہلے توازن برقرار رکھنے کی ضرورت کے پیش مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک ایسے نظم و نسق کے ماہر ناظم کا ذکر کریں جسے تقریباً بھلا دیا گیا ہے جس نے صاحب نظر ہونے اور عملی صلاحیت رکھنے کا ثبوت پیش کر دیا تھا۔ فیض علی خاں (پیدائش ۲۶ر اگست ۱۸۲۱ء) بلند شہر ضلع کے ایک زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنی جاگیر کا انتظام اس حسن و خوبی سے کیا کہ اُن کی شہرت دُور دُور تک پہونچ گئی اور ۱۸۵۳ء میں جے پور کے مہاراجہ نے انھیں پولیس کے محکمے میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ وہاں انھوں نے اصلاح کی اسکیموں پر جس تیز رفتاری سے عمل کیا وہ ان کے اعلیٰ افسر نائب ریاست کو پسند نہیں آیا اس لیے انھوں نے استعفیٰ دے دیا۔ لیکن مہاراجہ کو ایک ایماندار اور اہل ناظم کی اس شدّت سے ضرورت تھی کہ انھوں نے انھیں چھوڑنے سے انکار کر دیا اور ان کا تبادلہ دوسرے محکمے میں کر دیا۔ یہاں بھی انھوں نے اپنے کام سے دھاک جمادی اور ایک سال کے اندر ہی اندر مہاراجہ نے انھیں نواب کا خطاب دیا اور اپنی فوج کا افسر خزانہ بنا دیا۔
سپاہیوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ دو سال سے انھیں تنخواہ نہیں ملی تھی۔

اُن کے افسر بالکل نا اہل تھے جو اپنے عہدوں پر صرف کنبہ پروری اور ذاتی اثرات کی وجہ سے بنے ہوئے تھے۔ گھوڑوں کی حالت بھی سپاہیوں سے بہتر نہ تھی۔ جو لوگ اصطبلوں کے نگراں تھے انھیں نقد تنخواہ کے بجائے زمینیں دے دی گئی تھیں جن کی ساری آمدنی کو وہ اپنی تنخواہ کہہ کر دبا لیتے تھے۔ توقع یہ کی جاتی تھی کہ انھیں زمینوں سے گھوڑوں کے لیے دانے گھاس کا انتظام بھی ہوگا۔ ہر سال آٹھ نو مہینے کے اندر ہی اندر ان بے زبان جانوروں پر الزام لگا دیا جاتا تھا کہ سارا چارہ یہ ختم کر گئے ہیں اور چونکہ ریاست کا خزانہ عام طور پر خالی ہوتا تھا اس لیے بھاری سود پر مسلسل قرض لیا جاتا تھا۔ بہت سے طریقوں میں سے یہ ایک طریقہ تھا جس طرح ساہوکاروں کا ریاست کی آمدنی پر کنٹرول بڑھ گیا تھا۔ فیض علی خاں نے زمینیں دینے کا طریقہ یک لخت ختم کر دیا۔ نقد کی شکل میں تنخواہیں دینا شروع کیں، نا اہل لوگوں کو برخواست کر کے سپاہیوں کی تعداد کم کی اور گھوڑوں کے لیے راشن مقرر کر دیا۔ وہ خود سپاہی نہیں تھے لیکن انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے فوجی نظم و نسق کا مطالعہ کیا اور ایسا نظام قائم کیا جو اسی سے ملتا جلتا تھا اور اتنا ہی کارکردبھی تھا۔

اُن کے اقدامات سے بہت سے لوگ ناراض ہوئے ہوں گے تمام جمے ہوئے مفادات کو یہ اقدام ایک چیلنج محسوس ہوئے ہوں گے۔ اُن پر تنقید تو بند نہیں ہوئی لیکن اُن کی کامیابیوں کی وجہ سے انھیں مہاراجہ کی پوری پوری تائید حاصل ہوگئی اور ۱۸۶۳ء میں جب وزیر اعظم کا انتقال ہوگیا تو اس کی جگہ فیض علی خاں کا تقرر عمل میں آیا۔ اب مہاراجہ کے تحت وہ سب سے با اختیار آدمی تھے اس لیے دور رس اقدامات کر سکتے تھے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ جب تک ریاست دیوالیہ ہے وہ کچھ کر نہ پائیں گے۔ چنانچہ انھوں نے سب سے پہلے مالیات کی طرف توجہ دی۔ حیرت ناک طور پر مختصر سی مدّت میں انھوں نے ریاست کو سود خوروں کے شکنجے سے آزاد کر لیا اور قرض ادا کرنے کے بعد بھی ایک رقم محفوظ کر لی۔ ریاست اپنی تمام ذمہ داریاں ایک ساتھ تو پوری نہیں کر سکتی تھی لیکن سرکاری ملازموں نے اطمینان کا سانس لیا کہ اب انھیں باقاعدگی سے ہر ماہ مہینے میں تنخواہیں ملنے لگی تھیں۔

نظم ونسق کو بہتر کرنے کی غرض سے فیض علی خاں نے سولہ حصّوں میں تقسیم ریاست
کی روایتی حلقہ بندی کو ختم کیا جن کے رقبوں میں زبردست فرق تھا۔ اس کے
بجائے تقریباً برابر برابر کی دس نظامتیں قائم کیں۔ ہر نظامت کے افسر کے سپرد وہاں
کا سول، فوج داری اور مالی نظم ونسق تھا۔ ہر نظامت کو دو یا تین تحصیلوں میں تقسیم
کیا گیا اور محاصل کی وصولی کے لیے تحصیل دار مقرر کیے گئے۔ امن وامان قائم
کرنے کے لیے پولیس تھانے قائم کیے گئے۔ ریاست کے اندر چنگی کو ختم کردیا گیا
جس کی وجہ سے تجارت کو فروغ ہوا۔

یہ تو ہو نہیں سکتا تھا کہ خواب خرگوش میں مبتلا ایک فیوڈل ریاست کو ماڈرن
کہا جائے اور اس کی سخت مخالفت نہ ہو۔ مہاراجہ کو ایک ایک کرکے ہتھیار
ڈالنے پڑے۔ ۱۸۶۷ء میں اس نے ایک رائل کونسل تشکیل دی جس میں
ریاست کے مختلف حصّوں سے آٹھ لوگوں کو نامزد کیا اور فیض علی خاں کو بورڈ
کا رکن اوّل مقرر کیا گیا۔ وہ قریب قریب آزادی کے ساتھ نظم ونسق کے اپنے
فرائض بجالاتے رہے۔ تب ان کے مخالفوں نے مہاراجہ کو مجبور کیا کہ ایک بورڈ
آف کنٹرول قائم کرے۔ فیض علی خاں نے محسوس کرلیا کہ اب میں اپنے کام
میں آزاد نہیں رہوں گا۔ چنانچہ انھوں نے استعفیٰ دے دیا۔

ریاست جے پور صدیوں سے مغلوں کے براہ راست سیاسی اور تہذیبی
اثر میں رہی تھی اور فیض علی خاں کے زمانے میں بھی یہاں کی سرکاری زبان
فارسی تھی۔ پھر بھی یہ ایک یادگار واقعہ ہے کہ ایک مسلمان افسر نے جسے باہر کے
اثرات کی کوئی تائید حاصل نہیں تھی اتنا اختیار اور احترام حاصل کرلیا اور ایسی
اصلاحیں کیں کہ پیر جماتے ہوئے مفادات نے جو زنجیریں پہنا رکھی تھیں انھیں
توڑ دیا۔ جے پور میں فیض علی خاں نے جو مقام حاصل کرلیا تھا اس کی وجہ سے
وہ مسلمان دستکار پناہ ڈھونڈھنے کے لیے جے پور پہونچنے لگے جو ۱۸۵۸ء
میں دہلی میں انگریزوں کی انتقامی کارروائیوں سے بچ کر بھاگ نکلے تھے۔
اس طرح انھوں نے پیتل کے سامان، چوڑیوں، رنگریزی، چھپائی اور جوتے
بنانے کی صنعتوں میں جے پور کو ایک بلند مقام بخش دیا۔

ریاست جے پور کی ملازمت سے استعفیٰ کے کچھ ہی عرصے بعد فیض علی خاں
کو اُس تحقیقاتی کمیشن کا ممبر بنایا گیا جو ریاست بڑودہ کے معاملات کی چھان
بین کرنے اور مناسب اصلاحی سفارشیں کرنے کے لیے مقرر کیا گیا تھا لیکن ابھی
کمیشن اپنا کام مکمل بھی نہیں کر پایا تھا کہ ۱۸۷۴ء میں برطانوی حکومت نے اُن
سے ریاست کوٹہ کی وزارت عظمیٰ قبول کرنے کے لیے کہا۔

یہاں کی حالت جے پور سے بھی بدتر تھی۔ اور برطانوی حکومت نے مناسب سمجھا کہ اپنے منتخب کیے
ہوئے وزیر اعظم کو ایسا درجہ اور اتنے اختیارات دے دیئے جائیں کہ جو خود مہاراجہ کے برابر ہوں۔ کوٹہ میں نہ
سڑکیں تھیں نہ پل، دفاتر اور ریاست کی دوسری عمارتیں تک کچی تھیں۔ نہ اسکول تھے نہ علاج کا کوئی انتظام اور ریاست
کی آمدنی کا دو تہائی حصہ قرض کا اصل اور سود چکانے پر خرچ ہو جاتا تھا۔
مہاراجہ کو خیرات دینے اور مذہبی بھینٹ چڑھانے کا بہت شوق تھا۔ چونکہ
حکومت کے کسی بھی محکمے کو یقین نہیں تھا کہ تنخواہوں اور ضروری اخراجات کے لیے
رقم ملے گی اس لیے ان محکموں کے افسروں نے یہ طریقہ بنا لیا تھا کہ جو بھی آمدنی ہو اسے
خزانے میں داخل کرنے کے بجائے اپنے پاس ہی رکھ لیا جائے۔ کچھ نے تو یہاں
تک کیا کہ اس طرح جو آمدنی ہوتی تھی اور جسے کھاتوں میں نہیں چڑھایا جاتا تھا
اُسے ریاست کو قرض کے طور پر دے دیتے تھے۔ اس افراتفری کو ختم کرنے اور کچھ
باقاعدگی لانے کے لیے سخت اقدام ہی کی ضرورت تھی۔

فیض علی خاں نے پہلا حکم یہ جاری کیا کہ جس افسر کو جو بھی رقم وصول ہو
وہ فوراً اُسے خزانے میں داخل کر دے۔ خود مہاراجہ کے اخراجات پر پابندیاں
عائد کی گئیں اور اس کے خرچ کے لیے ایک رقم مقرر کر دی گئی۔ بجٹ کے ان اقدامات
اور قاعدوں پر سختی سے عمل درآمد کے ذریعہ فیض علی خاں ریاست کو دیوالیہ پن
سے نکال لائے۔ اسی کے ساتھ انھوں نے ترقیاتی اسکیمیں بھی شروع کیں۔ جے پور
کی طرح یہاں بھی برابر کے اضلاع قائم کیے اور ہر ضلع کے افسر کو وہاں کے سول،
فوجداری اور مالی انتظامات سپرد کیے۔ فیض علی خاں کی خواہش تھی کہ ہر گاؤں کے
اعداد و شمار جمع کیے جائیں جن سے معلوم ہو کہ وہاں کتنے مرد، عورتیں اور بچے ہیں، کتنی
مسجدیں اور مندر ہیں، کتنے کوئیں اور تالاب ہیں، کتنے کچے اور کتنے پکے مکان ہیں۔

یہ ایک عاقلانہ قدم تھا لیکن اپنے وقت سے بہت پہلے اٹھایا گیا۔ فیض علی خاں سڑکیں، پل اور عمارتیں بنوانے میں کامیاب ہوئے۔ انھوں نے دو اسکول قائم کیے، ایک لڑکوں کے لیے دوسرا لڑکیوں کے لیے۔ انھوں نے عدالت کا نظام درست کیا اور اس کے لیے ایک الگ محکمہ قائم کیا۔ سب سے اوپر ہائی کورٹ قائم کیا۔ یہ سارے کام انھوں نے دو برس کے اندر کر ڈالے جب وہ وزیر اعظم تھے۔ مہاراجہ نے برطانوی حکومت سے ایک اچھے ناظم کی درخواست کی تھی نہ کہ ایسے شخص کی جو اپنے خیالات اور اپنی کامیابیوں کے ذریعہ ریاست پر مکمل طور پر چھا جائے۔ برطانوی حکومت بھی نہیں چاہتی تھی کہ کوئی ہندستانی ناظم اتنا زیادہ کامیاب ہو۔ اس لیے اس نے ۱۸۷۶ء میں انھیں واپس بلانے کی تجویز قبول کر لی۔ انھیں سر کا خطاب دیا گیا اور لا کونسل کے وہ پہلے ہندستانی ممبر مقرر ہوئے۔[۱۱]

۴

قومی تحریک

۵۸-۱۸۵۷ء کی تحریک کو کچلنے کے بعد جب انگریزوں نے کھلم کھلا اعلان کر دیا کہ ہم مسلمان آبادی کے ان تمام عناصر کو ختم کر دینے کا فیصلہ کر چکے ہیں جو مخالفت کی بنیاد بن سکتے ہیں تو پھر سے پیروں پر کھڑے ہونے کی اس کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی کہ انگریزی راج کو تسلیم کر لیا جائے۔ سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے ایک طرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مسلمان روایتاً اور عادتاً غیر وفادار نہیں ہیں اور دوسری طرف مسلمانوں کو سمجھانے کی کوشش کی کہ صحیح راستہ یہی ہے کہ برطانوی حکومت کو تسلیم کر لو اور اس کے ساتھ تعاون کرکے اور اس کی ملازمتیں حاصل کرکے اپنے کو بحال کرو۔ یہ ایک حقیقت پسندانہ رویہ تھا اور آہستہ آہستہ ایسا ہوا کہ جس صوبے میں انگریزوں کی مخالفت سب سے زیادہ شدید طور پر ہوئی تھی وہاں کے مسلمانوں نے سر سید کی بتائی ہوئی پالیسی پر عمل شروع کر دیا۔ لیکن جب نیشنل کانگریس کی تشکیل عمل میں آئی اور اس

کا اثر مسلمانوں میں بھی پھیلنے لگا تو یہ فیصلہ کرنا ضروری ہو گیا کہ کیا مسلمان کانگریس کی پالیسی پر عمل کر کے برطانوی حکومت پر تنقید کریں اور حکومت میں ملازمت کے زیادہ مواقع کا مطالبہ کریں یا سرسید کی پالیسی پر عمل کر کے انگریزوں کے ساتھ دوستی بڑھائیں اور اِس طرح اپنی پوزیشن مضبوط کریں۔ بالآخر سرسید نے پورے طور پر کانگریس کی مخالفت کی اور برطانوی حکومت ایسے اقدامات کی فکر میں مشغول ہو گئی جن کے ذریعہ اپنی بڑھتی ہوئی مخالفت کو کمزور کیا جا سکے۔ ایسا ایک قدم تھا بنگال کا بٹوارہ۔ انتظامی اعتبار سے شاید یہ ضروری تھا کیونکہ صوبہ بہت بڑا تھا اور جو نیا صوبہ بنا اُس کی آبادی کو اس سے فائدہ پہونچتا کیونکہ اب تک اسے نظر انداز کیا جاتا رہا تھا۔ لیکن اس کو اس روشنی میں بھی دیکھا جا سکتا تھا کہ ہندوؤں کو کمزور کرنے اور مسلمانوں کو موقع فراہم کرنے کے لیے بنگال کو تقسیم کیا جا رہا ہے۔ ہندوؤں نے اس کی جو مخالفت کی تو اس میں یہ دونوں پہلو نمایاں تھے یعنی انگریزوں کے خلاف نفرت کہ انھوں نے تقسیم کی اسکیم بنائی اور اس کو عملی جامہ پہنایا اور اتنی ہی نفرت مسلمانوں کے خلاف کہ انھوں نے اس فیصلے کی تائید کی۔[۱۴] جب بنگال کی تقسیم سے پیدا ہونے والا احتجاج زور پکڑنے لگا تو برطانوی راج نے مناسب سمجھا کہ وائسرائے مسلمانوں کے ایک نمائندہ وفد سے ملاقات کرے جو اپنی ملّت کی طرف سے مطالبے پیش کرے۔ ایسا ہی ہوا اور ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے اجلاس ہر سال ہوتے رہے اور ہر سال وہ اپنی وفاداری کے جذبے کا اعلان کرتی رہی۔ اس طرح فضا تیار ہو گئی کہ قانون اور انصاف کا نام لے کر ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کے خلاف استعمال کیا جائے۔

برطانوی حکومت کی طرف مسلمانوں کے روّیہ میں تبدیلی پیدا ہوئی لیکن اس کے اسباب خود ہندستان کے اندر کے حالات اتنے نہیں تھے جتنے ہندستان کے باہر کے حالات۔ ۱۸۷۷ء کی روسی ترکی جنگ اور ۱۸۹۷ء کی یونان ترکی جنگ کی وجہ سے مسلمانوں کے جذبات پہلے ہی مشتعل تھے۔ جب اکتوبر ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے ٹریپولی پر چڑھائی کی اور ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۳ء میں بلقان کی جنگیں شروع

ہوئیں تو سارے عالمِ اسلام میں جذبات بھڑک اُٹھے۔ اس کے بعد ۱۹۱۴ء کی پہلی جنگِ عظیم شروع ہوئی جس میں ترکی نے وسطی طاقتوں کا ساتھ دیا۔ اتحادین کو دشمن کی حیثیت سے ترکی کے خلاف فوجی طاقت اور ڈپلومیسی دونوں کو استعمال کرنا پڑا جس کا مطلب تھا عربوں کو ترکوں کے خلاف بھڑکانا۔ ۱۹۱۶ء کے شروع میں انگریزوں اور شریفِ مکّہ حسین کے درمیان ایک معاہدہ ہوا جس کی وجہ سے جون میں عربوں نے بغاوت کر دی اور انگریزی فوجوں نے فلسطین اور شام (سیریا) پر قبضہ کر لیا۔ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں ترکی نے جنگ بند کرنے کے معاہدے کے لیے کہا۔ اس معاہدے پر ۳۰ر اکتوبر کو مدراس میں دستخط ہوئے اور اسی سال دسمبر میں قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا گیا۔ جنگ کے دوران اور معاہدوں کے ذریعہ اٹلی سے جو وعدے کیے گئے تھے ان کو حاصل کرنے کے لیے اٹلی نے ۲۹ر اپریل ۱۹۱۹ء کو اپنی فوجیں عدلیہ میں اُتار دیں اور ۱۵ر مئی کو یونان نے اپنی فوجیں اسمرنا میں اُتار دیں یعنی فاتح ملک ترکی کو آپس میں بانٹ لینا چاہتے تھے۔ اس کوشش کی مخالفت کو منظم کیا مصطفےٰ کمال پاشا نے اور انقرہ میں ایک قوم پرور حکومت قائم ہو گئی۔ شروع میں ترکوں کو بہت ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا اور جون ۱۹۲۰ء میں جو معاہدہ سیورہوا اس نے تو گویا اعلان ہی کر دیا کہ ترکی کا نام و نشان ختم۔ اب زندگی اور موت کی لڑائی تھی۔ ترکوں نے یونانیوں کی پیش قدمی کو روکا اور بالآخر یونانی فوجوں کو سمندر تک بھگانے میں کامیاب ہو گئے۔ اس طرح انھوں نے ۱۹۲۲ء میں اسمرنا پر قبضہ کر لیا۔ ڈیڑھ مہینے بعد مصطفےٰ کمال نے سلطنت کے خاتمے کا اعلان کیا۔ ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ترکی کے ریپبلک ہونے کا اعلان ہوا، اور ۳ر مارچ ۱۹۲۴ء کو خلافت ختم کر دی گئی۔ اسی سال ابن سعود نے حجاز پر قبضہ کر لیا۔

یہ سارے واقعات ہندستان سے باہر ہوئے لیکن انھوں نے ہندستانی مسلمانوں میں ہیجان برپا کر دیا۔ یہ واقعات اُن کی سیاسی قیادت کے لیے ایک چیلنج تھے۔ ٹری پلی پر اٹلی کے بے سبب حملے نے سب ہی لوگوں میں غم و غصّے کی لہر دوڑا دی تھی اور اس موضوع پر خاصا دھماکہ خیز لٹریچر بڑی مقدار میں سامنے آیا۔ اس

طرح مسلمانوں میں بین الاقوامی صورت حال کا احساس پیدا ہوا لیکن قومی مسائل
کا حل اُن سے نہیں نکلتا تھا کیونکہ انگریز غیر جانبدار تھے۔ ایک سال کے اندر
ہی جب جنگِ بلقان شروع ہوئی تو ہندستان میں ایک طبی مشن تیار کیا گیا
اور اسے ترکی روانہ کیا گیا۔ اس سے ایک کامیابی کا احساس پیدا ہوا۔ اس کی
سیاسی اہمیت شاید اس بات سے گھٹ گئی کہ حکومت نے اس مشن کی تنظیم
اور اسے بھیجے جانے پر پسندیدگی کا اظہار کیا اور اس طرح شکریہ کی مستحق ٹھہری۔
لیکن جب کانپور کی ایک مسجد کے صحن کی دیوار کا ایک کونا گرا دیا گیا اور پرامن
شہریوں کے ایک مجمع پر پولیس نے وہاں گولی چلادی تو مسلمان حکومت کے
خلاف ہوگئے جسے آخر میں ایک سمجھوتے کے ذریعہ انھیں خاموش کرنا پڑا۔ جب
۱۹۱۴ء میں جنگِ عظیم شروع ہوئی ہے تو مسلمان یا تو جنگ میں مدد دینے کے لیے
آمادہ تھے یا بالکل الگ تھے لیکن جب ترکی جنگ میں شامل ہوگیا تو اس کی
وجہ سے وہ شش و پنج میں پڑ گئے۔ مولانا محمد علی کو ایک مضمون چوائس آف
دی ٹرکس (ترکوں کا حق انتخاب) لکھنے پر گرفتار کر لیا گیا اور مولانا ابوالکلام
آزاد کو رانچی میں نظر بند کردیا گیا۔ یہ بات مستقبل کے لیے خوش آئند تھی کہ مسلم لیگ
اور کانگرس ایک دوسرے کے قریب آنے لگیں۔ دونوں کے درمیان ایک معاہدہ
ہوا کہ آئندہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے آئینی حقوق کیا ہوں گے۔ ۱۹۱۶ء میں
دونوں کے اجلاس لکھنؤ میں بیک وقت منعقد ہوئے جن میں اس سمجھوتے کی
توثیق کردی گئی۔ برطانوی حکومت نے مصلحت کے پیش نظر یا نیک نیتی سے یا شاید
دونوں وجوہ سے جنگ کے زمانے میں ہندستان کی آئندہ پوزیشن کے متعلق کچھ وعدے
کر لیے تھے اور اب ہندستانی قیادت رائے عامّہ کو اس مقصد کے لیے ہموار
کر رہی تھی کہ ان وعدوں کو پورا کیا جائے۔ عربوں کی بغاوت کے بعد ہندستانی
مسلمانوں کو کوئی امید نہیں رہ گئی تھی کہ ترکی جنگ سے صحیح سلامت نکل آئے گا۔
انھیں اس کے مستقبل کی طرف سے بہت فکر تھی۔ سوال یہ تھا کہ وہ کیا کریں؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ اتحّادیوں نے ترکی سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے
کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ترکی سلطنت پہلے ہی بہت کمزور ہو چکی تھی اس لیے اسے قبل از

جنگ حالت میں پھر سے واپس پہونچا دینا ناممکن تھا۔ مسلمانوں کو یہ توقع رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ برطانیہ کی حکومت کو جنگ میں فتح کے ذریعہ جو فوائد حاصل ہوئے ہیں انھیں وہ اپنی ہندستانی مسلم رعایا کو خوش کرنے کی خاطر چھوڑ دے گی۔ لیکن اپنے ہم وطنوں کے ساتھ مل کر وہ اس کے لیے دباؤ تو ڈال ہی سکتے تھے۔ لیکن انھیں یہ بھی یاد رکھنا تھا کہ اس اتحاد کو مشترکہ مفاد کی ٹھوس بنیاد ملنی ضروری تھی۔ انھیں یاد رکھنا تھا کہ ہندو انگریزوں کی مخالفت تو کریں گے لیکن ترکی یا عرب کے ساتھ اُن کا کسی قسم کا جذباتی لگاؤ نہیں ہے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ عربوں اور ترکوں نے جو فیصلے کیے تھے اُن پر وہ کسی طرح بھی اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ جنگ کے بعد جب ۱۹۱۹ء کے وسط میں خلافت کانفرنس کی تشکیل عمل میں آئی اور نومبر میں اس کا عام اجلاس دہلی میں منعقد ہوا تو ہندستانی مسلم قیادت نے بڑی سمجھداری سے اس کا صدر مہاتما گاندھی کو بنا دیا۔ رولٹ ایکٹ کے خلاف جدوجہد میں مسلمانوں نے پورے خلوص سے اور موثر طور پر حصہ لیا تھا اور عدم تعاون کی تحریک میں دل و جان سے شامل ہو کر دونوں ملتوں نے اتحاد کے رشتے مضبوط کیے تھے۔ اس سوال پر دماغ سوزی کرنا لاحاصل ہے کہ اگر فروری ۱۹۲۲ء میں عدم تعاون کی تحریک ملتوی نہ کر دی جاتی تو ہندوؤں اور مسلمانوں کا یہ اتحاد کتنی مدت تک قائم رہتا۔ جن مسلمانوں نے قومی جدوجہد میں شرکت کی اُن کے خلوص پر حرف زنی کرنا بھی صداقت کو منہ چڑھانا اور غیر شریفانہ فعل ہو گا۔ لیکن ہندستانی مسلمان اپنی سوچ میں مذہبی اور سیاسی عناصر کے درمیان کوئی تمیز نہ کر پائے اور نہ کسی بھی موقع پر اپنے مذہبی جذبات کا اظہار کیے بغیر رہ سکے۔ کبھی یا تو موقع محل دیکھے بغیر انھوں نے خود یہ سوال اٹھا دیا یا کبھی دوسروں کے بچھائے ہوئے جال میں پھنس گئے۔ دسمبر ۱۹۱۷ء میں مسلم لیگ کا جو اجلاس منعقد ہوا تھا اس میں یہ سوال زیرِ بحث آیا تھا کہ ہندستانی مسلمان پہلے مسلمان ہے یا پہلے ہندستانی۔ مفروضہ یہ تھا کہ اسلام سیاست اور مذہب میں فرق کرنے کی اجازت نہیں دیتا اور سمجھا جاتا تھا کہ مسلمان سیاسی معاملات سے اس وقت تک دور رہیں گے جب تک اُن پر یہ نہ ثابت کر دیا جائے اسلام کا

تقاضہ ہے کہ وہ ان معاملات کی طرف پوری توجہ دیں۔ سیاسی پالیسی کے لیے مذہبی سند پیش کرنے کے لیے علماء کو سیاسی زندگی میں لے آیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں جب کانگرس نے وہ قرارداد منظور کی جس کی وجہ سے عدم تعاون کی تحریک شروع ہوئی تو اس کی پشت پناہی کے لیے جمعیتہ العلماء ہند سے فتوہ حاصل کیا گیا۔ جولائی ۱۹۲۱ء میں مولانا محمد علی نے تجویز پیش کی اور کل ہند خلافت کانفرنس نے قرارداد منظور کی کہ 'موجودہ زمانے میں مسلمان کے لیے مذہباً یہ ناجائز ہے کہ برطانوی فوج میں برقرار رہے، فوج میں بھرتی ہو یا دوسروں کو فوج میں بھرتی ہونے کے لیے آمادہ کرے۔ اور عام طور پر تمام مسلمانوں کا اور خاص طور پر علماء کا فریضہ ہے کہ فوج میں شامل ہر مسلمان کے گھر تک یہ دینی احکام پہونچا دیں، کانفرنس نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ اگر انگریز ترکی پر حملہ کرتے ہیں تو ہندستان کے مسلمان ہندستان کی آزادی کا اعلان کر دیں گے اور کانگرس کے اگلے اجلاس میں ہندستانی ریپبلک کا پرچم لہرا دیں گے۔[۲۱]

عدم تعاون کی تحریک واپس لی گئی تو ان سب کو اس سے زبردست صدمہ پہونچا جو اس میں شریک تھے۔ مسلمانوں کے لیے خاص طور پر یہ بات بہت تباہ کن ثابت ہوئی۔ انھوں نے مذہبی بنیاد پر غیر مشروط فیصلے کیے تھے اور ان کی طرف سے رہنماؤں نے تحریک کی واپسی کے جو اعلان کیے ان میں کوئی مذہبی وجوہ نہیں تھے۔ جب کانگرس اور خلافت کمیٹی نے بے دلی کے ساتھ کونسلوں کے بائیکاٹ کے سوال پر بحث کی (جنھیں حکومتِ ہند کے ۱۹۱۹ء کے ایکٹ کے تحت قائم کیا گیا تھا) تو جمعیتہ العلماء ہند نے اعلان کیا کہ ۱۹۲۰ء میں اس نے جو فتوہ جاری کیا تھا وہ اس پر قائم ہے۔ ایک پریشان کن پیچیدگی یہ پیدا ہوئی کہ ہندستانی مسلمان یہ سمجھے بیٹھے تھے کہ جو مذہبی جوش و خروش اُن میں ہے وہی عربوں اور ترکوں میں بھی ہوگا اور اس لیے اُن سے کہا جا سکتا ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کے مطالبات نہ سہی اُن کی خواہش کے مطابق اپنی پالیسی تشکیل دیں۔ یہ بالکل غیر حقیقت پسندانہ رویہ تھا اور بعد کے حالات نے ثابت بھی کر دیا کہ یہ حقیقت سے کتنا دور تھا۔ شریف حسین کی قیادت میں عربوں نے ۱۹۱۶ء میں ترکوں کے خلاف

بغاوت کی تھی۔ ترکوں نے ۱۹۲۴ء میں خلافت کو ختم کیا۔ اس نے صرف خلافت کمیٹی کی کمر توڑ دی بلکہ خلافت کو بچانے کی ساری تحریک ہی مضحکہ خیز معلوم ہونے لگی۔ مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی خلافت کمیٹی کے ساتھ رہے۔ انھیں اب تک امید تھی کہ ترکی اور حجاز میں وہ اپنی بات منوا سکیں گے۔ دوسرے رہنماؤں مثلاً حکیم اجمل خاں اور مولانا آزاد نے بھی مذہبی زبان میں باتیں کی تھیں لیکن ان کے یہاں انکسار اور عقل کا عنصر تھا۔ اب انھوں نے اسی مذہبی لگن کے ساتھ خالص سیاسی اور سماجی کام شروع کر دئے لیکن ہندو اور مسلمان جس موڑ میں تھے اس میں ان کے درمیان اتحاد برقرار رکھنا انسانی طاقت سے باہر معلوم ہوتا تھا۔

یہاں ہمارے زیر بحث ہندستان کی سیاسی تاریخ نہیں ہے بلکہ ہندستانی مسلم تدبر ہے اور یہ کہ حالات کا جو چیلنج تھا اس سے یہ تدبر کس طرح عہدہ برآ ہوا۔ اس کا مطلب لازمی طور پر یہ ہے کہ ہم حکم لگائیں۔ مؤرخ کا کام یہ نہیں ہے کہ اشخاص یا پالیسیوں کے خلاف مقدمہ تیار کرے حالانکہ کچھ حالات میں شاید یہی طریقہ سب سے آسان بھی معلوم ہو اور اطمینان بخش بھی۔ جو بھی یہ سمجھتا ہے کہ ہندستان کا بٹوارہ غلط قدم تھا وہ اگر چاہے تو اس کا سارا الزام تمام ہندستانی مسلمانوں پر رکھ سکتا ہے یا ان لوگوں پر جنھوں نے مسلم لیگ کی حمایت کی اور مکمل طور پر مسلم لیگ کے ساتھ تھے یا عام طور پر ہندوؤں پر اور خاص طور پر انڈین نیشنل کانگرس پر الزام رکھ سکتا ہے کہ انھوں نے دوراندیشی اور دنیاوی سمجھ بوجھ سے کام نہیں لیا اور یہ محسوس نہ کیا کہ ہندستانی مسلمانوں کے ساتھ افہام و تفہیم میں ناکامی سے خود ان میں مایوسی پیدا ہوگی اور وہ ایسے فیصلے کرنے پر مجبور ہو جائیں گے جو مجموعی حیثیت سے سارے ہندستان کے لوگوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوں گے۔ دوسری طرف وہ لوگ جو یہ سمجھتے ہیں کہ بٹوارہ ہی سب سے منصفانہ حل تھا وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ ہندوؤں نے کسی اور حل کو ناممکن بنا دیا تھا بلکہ جس علاقے کو مسلمان اپنا کہہ سکتے ہیں اور جہاں حکومت کر سکتے ہیں وہ ان کا مذہبی، تہذیبی اور سیاسی پیدائشی حق تھا۔ ان میں سے ہر ایک نقطۂ نظر کی پشت پر ایک پسِ منظر ہے اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ اتنی

بڑی تعداد میں لوگ تھے کہ اُن پر غور کرنا اور ان کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہاں ساری تفصیل میں جانا ہمارے لیے ممکن نہیں۔ ہم اپنے آپ کو صرف اس بحث تک محدود رکھیں گے کہ یہ مسئلہ ہندوستانی مسلم تدبر کے لیے ایک چیلنج تھا اور پھر ہم ان مجوزہ حلوں کو بھی پرکھیں گے جو پیش کیے گئے۔

عدم تعاون کی تحریک فروری ۱۹۲۲ء میں واپس لی گئی۔ اس سے کتنی بدظنی پھیلی اور انتشار پیدا ہوا اس کا اندازہ فسادات کی اس تعداد سے ہو سکتا ہے جو ملک کے مختلف حصّوں میں پھوٹ پڑے — ۱۹۲۳ء میں گیارہ، ۱۹۲۴ء میں آٹھ، ۱۹۲۵ء میں سولہ، ۱۹۲۶ء میں پینتیس — پھر خود کانگرس دو حصّوں میں بٹ گئی، سوراجی اور تبدیلی کے مخالف نوچینجرز اور ہندوستانی مسلمان بھی بہت سے کمزور گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ لیکن یہ بات بھی واضح تھی کہ ہندوستانی قوم پروری ایسی قوت تھی جو مضبوط تر ہوتی جا رہی تھی اور برطانوی حکومت فیصلہ کر چکی تھی کہ ایسی تبدیلیاں لائی جائیں جو ڈومینین اسٹیٹس کی طرف لے جائیں۔ برطانوی دولت مشترکہ کے اندر یا باہر رہ کر ہندوستان کی آزادی کا بھی اتنا ہی امکان تھا لیکن اِن دونوں میں سے کسی بھی مقصد کا حصول اس پر منحصر تھا کہ ہندوستانی قوم پروری کس حد تک دباؤ ڈال کر فیصلے کروا سکتی ہے۔ نیشنل کانگرس سب سے بڑی سیاسی تنظیم تھی جس کے پاس ایک موثر اور بااثر قیادت تھی۔ اسے یہ بھی احساس تھا کہ اقلیتوں کو مطمئن کرنا بھی ضروری ہے لیکن اس کا کہنا تھا کہ یہ تبھی ہو سکے گا جب پہلے ہندوستان کے لوگ آزاد ہو جائیں کیونکہ اقلیتوں میں اور اکثریتی فرقے دونوں میں ایسے عناصر موجود ہیں جو برطانوی حکومت سے مدد لے کر نہ بھی سہی تو اس کی موجودگی سے فائدہ ضرور اٹھائیں گے اور کسی بھی ایسے حل کو قبول نہ ہونے دیں گے جس کے ذریعہ ان کے سارے مطالبات تسلیم نہ کیے گئے ہوں چاہے وہ مطالبات کتنے ہی غیر واجب کیوں نہ ہوں۔ چونکہ ہماری بحث صرف ہندوستانی مسلمانوں سے ہے اس لیے آیئے دیکھیں کہ اس صورت حال کے متعلق ہندوستانی مسلمان سیاستدانوں اور مدبروں کا مخصوص ردِّ عمل کیا تھا۔

ایک دور ایسا تھا جب اسٹیج پر مولانا محمد علی چھائے ہوئے تھے۔ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء میں وہ مہاتما گاندھی کے اتنے قریب تھے جتنے کوئی دوسیاسی رہنما کسی وقت بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ۱۹۲۳ء میں وہ جیل سے باہر آئے اور ملک کی صورتِ حال کا مطالعہ کیا تو انھیں مجبوراً مہاتما گاندھی کا ساتھ چھوڑنا پڑا۔ انھوں نے ہندوؤں کی جارحیت اور (ڈا) کاپن کے خلاف مسلمانوں کے غم وغصّے کی نمائندگی شروع کر دی۔ ۱۹۲۹ء کے شروع میں آل انڈیا مسلم کانفرنس نے نہرو رپورٹ پر ایک بڑی مدلّل قرارداد منظور کی۔ اس رپورٹ نے یہ سفارش کی تھی کہ ہندستان کی حکومت مرکزیت پر مبنی ہو (یونیٹری) حکومتِ ہند کے ۱۹۰۹ء کے ایکٹ نے جداگانہ انتخاب کا جو طریقہ شروع کیا تھا اور جسے ۱۹۱۹ء کے ایکٹ میں برقرار رکھا گیا تھا اسے ختم کر دیا جائے۔ قانون ساز مجالس میں اقلیتوں کے لیے نشستیں محفوظ ہوں لیکن صرف آبادی میں اُن کے تناسب ہی کے حساب سے۔ اور یہ کہ تین نئے صوبے تشکیل دیئے جائیں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ کانفرنس نے مطالبہ کیا کہ حکومت کا کردار وفاقی ہو اور ۱۹۱۹ء کے ایکٹ نے جداگانہ انتخاب اور نشستوں کی جو تعداد مقرر کی تھی اسے برقرار رکھا جائے۔ لیکن مولانا محمد علی نے نہرو رپورٹ کو یہ معنی پہنائے کہ یہ ایک ہندو حکومت قائم کرنے کی کوشش ہے۔ اسی بنیاد پر انھوں نے اُس کی سخت تنقید کی۔ واقعہ یہ ہے کہ خود کانگرس کے اندر اس رپورٹ کی مخالفت ہو رہی تھی۔ ۱۹۲۸ء کے ختم ہونے تک رپورٹ بھی طاقِ نسیاں کی نذر ہوگئی۔ ۱۹۲۹ء ـ ۳۰ کے اجلاس میں مکمل آزادی کا مطالبہ قبول کر لیا گیا۔ برطانوی حکومت پر براہِ راست عمل کے ذریعہ دباؤ ڈالنے کی غرض سے مہاتما گاندھی نے مارچ ۱۹۳۰ء میں نمک ستیہ گرہ شروع کی۔ یہ اس بات کا فیصلہ تھا کہ سب سے پہلی شرط ہے آزادی کا حصول۔ دوسرے مسائل آزادی کے بعد ہی حل ہو سکیں گے۔ چنانچہ سوال یہ اٹھا کہ کیا مستقبل میں اپنے مقام اور حقوق کی ضمانت حاصل کیے بغیر مسلمان سول نافرمانی کی تحریک میں حصّہ لیں۔ اس میں کتنوں نے حصّہ لیا اور کتنوں نے حصّہ نہیں لیا اس پر اختلاف ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں شرکت خاصی تعداد میں ہوئی اپریل

۱۹۳۰ء میں بمبئی میں جو آل انڈیا مسلم کانفرنس ہوئی اس میں مولانا محمد علی نے اعلان کیا کہ مسلمان برطانوی غلبہ نہیں چاہتے لیکن وہ ہندو غلبہ بھی نہیں چاہتے اور وہ مسٹر گاندھی کی تحریک میں شریک نہیں ہو سکتے کیونکہ اس تحریک کا مقصد ہندستان کے لیے آزادی حاصل کرنا نہیں بلکہ ہندستان کے سات کروڑ مسلمانوں کو ہندو مہاسبھا کا غلام بنانا ہے۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد یہی محسوس کرتی تھی اور اس لیے انھوں نے مولانا محمد علی کی خوب خوب تعریف کی کہ انھوں نے اِن جذبات کو پوری وضاحت اور شدومد کے ساتھ پیش کر دیا تھا لیکن انصاف کا تقاضہ یہ کہنے پر بھی مجبور کرتا ہے کہ دوسری طرف ایسے رجعت پرست ہندو بھی تھے جو قومی احیا کا مطلب ہی یہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو دبایا جائے۔

قومی تحریک ابھی آزادی کی منزل سے بہت دور تھی لیکن یہ بات واضح تھی کہ اس کا اثر بڑھ رہا ہے۔ گول میز کانفرنس کے تین اجلاسوں کے بعد ہندستان کا ایک نیا آئین تیار کیا گیا جس نے بالآخر گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کی شکل اختیار کی۔ ۱۹۳۷ء کے شروع میں اس ایکٹ کے تحت الیکشن ہوئے اور زیادہ تر صوبوں میں کانگرس برسرِ اقتدار آ گئی۔

اس نئی صورتِ حال میں جلد ہی محمد علی جناح آگے آئے جو اس وقت مسلم لیگ کے صدر تھے۔ وہ ایک بزرگ سیاست داں تھے جو سول نافرمانی کی تحریک سے الگ رہے تھے لیکن جو ۱۹۱۶ء کے معاہدے کے ایک اہم ستون تھے۔ تب سے وہ ایک صحت مند ترقی پسند نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے تھے۔ جب ۱۹۳۵ء میں جوائنٹ کمیٹی کی رپورٹ زیرِ غور تھی تو اس کے سامنے انھوں نے شہادت دیتے ہوئے کہا تھا کہ عزتِ نفس کا تقاضہ یہی ہے کہ مذہبی فرقوں کی نمائندگی کے سوال کو خود ہندستانی حل کر لیں۔ انھوں نے کانگرس سے نئی تجویزوں کا مطالبہ کیا۔ لیگ نے جو منشور جاری کیا اس میں عوام کی ضرورتوں کا اتنا ہی احساس جھلکتا تھا جتنا کانگرس میں اور یوپی میں تو لیگ اور کانگرس کے درمیان الیکشن کے لیے مسلم امیدوار کھڑے کرنے پر سمجھوتہ بھی ہو گیا۔ لیکن الیکشن میں اس غیر متوقع کامیابی کے بعد کانگرس کی قیادت سمجھنے لگی کہ دوسری پارٹیوں اور

تنظیموں کے ساتھ تعاون کی پالیسی غیر ضروری ہے۔ جن لوگوں نے کانگریس کے لیے کام کیا تھا یا جن کا صرف اس سے تعلق تھا وہ محسوس کرنے لگے کہ اب وہ اس ملک اور اس کی حکومت کے آقا ہو گئے ہیں۔ کانگریس نے جن اصلاحات کا وعدہ کیا تھا اُن پر عمل درآمد کرانے کی ذمہ داری کے علاوہ کانگریس وزارتوں نے ان لوگوں کا دباؤ بھی محسوس کرنا شروع کیا جن کے پاس کچھ خیالات اور منصوبے تھے۔ سرکاری ملازموں پر مقامی کانگریسی لیڈروں کا دباؤ پڑنے لگا جو یہ سمجھنے لگے تھے ہم اپنی من مانی کرنے کے لیے آزاد ہیں۔ نودولتیوں کی بددماغی تو ایک طرف عام انسان بھی اپنی حد سے زیادہ خود اعتمادی کی نمائش کرنے لگا تھا۔ اقلیتوں کے متعلق نئی تجویزوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔ دوسرے مسائل زیادہ اہم سمجھے جاتے تھے۔ وہ ہندستانی مسلمان جن کو اصل فکر اپنی ملت کے بہبود کی تھی اُن کے سامنے تین راستے تھے۔ وہ ان سرگرمیوں میں شریک ہو سکتے تھے جن میں کانگریس حکومتیں مصروف تھیں اور مختلف سطحوں پر کانگریس کی پالیسی کو ڈھال سکتے تھے۔ یعنی دوسرے لفظوں میں پیداوار میں حصہ لے کر حاصل ہونے والی سیاسی آمدنی میں حصہ وصول کر سکتے تھے۔ دوسرا راستہ یہ تھا اپنے موقع کا انتظار کرو۔ اور آخری یہ کہ اکثریت کے ادعا کے جواب میں خود اپنے دعوے پیش کرو۔ جن لوگوں کو قوم پرور مسلمان کہا جاتا ہے انھوں نے پہلا راستہ اختیار کیا۔ مسٹر جناح کی قیادت میں مسلم لیگ نے تیسرا راستہ اختیار کیا۔

ہر ملت کو اپنے ادعا کا حق حاصل ہے خاص طور پر ایک اقلیتی ملت کو جسے لازمی طور پر خطرہ لاحق رہتا ہے کہ سیاسی اور تہذیبی طور پر اکثریت اُس پر چھا جائے گی۔ اس صورتِ حال میں نہ صرف اس کی سیاسی اور تہذیبی حیثیت بلکہ ملت جن روحانی اخلاقی اور سماجی اقدار کو اپنی شخصیت کا حصہ سمجھتی ہے اُن کے ذریعہ اس کا کردار اور صلاحیتیں بھی متاثر ہوتی ہیں اور اور اس طرح یہ ادعائے ذات ایک تخلیقی عمل بن جاتا ہے۔ ۱۹۳۷ء سے مسلم لیگ نے تمام تر توجہ اس پر مرکوز کر دی کہ عام طور پر ہندوؤں اور خاص

طور پر کانگرس حکومتوں کی بدنیتی اور غیر منصفانہ حرکتوں کو کھوج کھوج کر نکالا
جائے اور ان کا پرچار کیا جائے۔ مسلم لیگ نے جو بھی الزام لگائے اگر ان
سب کو سچ سمجھ لیا جائے تب بھی یہ سوال اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ مسلم ملت
نے جو رویہ اختیار کیا وہ کیا اس کے سچے مفاد میں تھا مسلم لیگ نے اپنی پالیسی
کا جواز یہ پیش کیا کہ اپنی حیثیت برقرار رکھنے کے لیے یہی ایک صورت تھی۔
اس پالیسی نے جلدی ہی اس نظریہ کی شکل اختیار کر لی کہ ہندستانی مسلمان
ایک الگ قوم ہیں اور ۱۹۴۰ء میں پاکستان کی قرارداد اس مطالبے کا پہلا
اشارہ تھا کہ ملک کو تقسیم کر دینا چاہیے کہ مسلمان قوم کے پاس اپنا ایک علاقہ
ہو جہاں وہ ایک آزاد ریاست قائم کر سکے۔ مارچ ۱۹۴۱ء میں مسٹر جناح
نے جنھوں نے دو قوموں کا نظریہ پیش کیا تھا، اعلان کیا کہ تصور پاکستان نہ مایوسی
کی پیداوار ہے نہ مول تول کا طریقہ بلکہ یہ ایک سنجیدہ مطالبہ ہے۔ ملک کو
تقسیم کرنے کی اسکیمیں بننا شروع ہو گئیں جس سے دو قومی نظریہ کو ضروریات
پوری ہو سکیں لیکن مسلم لیگ نے کسی اسکیم سرکاری طور پر تسلیم نہیں کیا۔ دو
قومی نظریہ کی لازمی کڑی تھی کہ لیگ یہ تسلیم کرانے پر اصرار کرے کہ مسلمانوں کی
وہی واحد نمائندہ جماعت ہے۔ ۱۹۴۵ء میں شملہ کانفرنس اسی سوال پر
ناکام ہو گئی کیونکہ مسٹر جناح کانگرس کے اس حق کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے
کہ عارضی حکومت میں اس کی نمائندگی کوئی مسلمان کر سکتا ہے۔ ۱۹۴۰ء کے
بعد برطانوی عارضی حکومت نے جو بھی اعلان کیے اور تجویزیں پیش کیں ان سب پر
مسٹر جناح نے لیگ کے مطالبۂ پاکستان کی روشنی ہی میں نظر ڈالی اور کانگرس
کے نمائندوں کے ساتھ اپنی تمام گفتگو میں وہ اسی بات پر اصرار کرتے رہے کہ
پہلے پاکستان کے متعلق مسلمانوں کے حق کو تسلیم کیا جائے۔ جب ہندستانی مسلمانوں
کو ایک الگ قوم قرار دے دیا گیا تو مسلم اکثریتی علاقوں کے متعلق آئینی تجاویز
بے معنی ہو کر رہ گئیں کیونکہ جب مسلمانوں نے ہندو اکثریت کے راج میں رہنے
سے انکار کر دیا تو اس سے یہی نتیجہ نکلتا تھا کہ ہندو بھی ایسا ہی کر سکتے تھے اگر
مسٹر جناح خلوص نیت سے مسلمانوں کو ایک الگ قوم ماننے اور ان کے لیے ایک

الگ علاقے کا مطالبہ کر رہے تھے تو ظاہر ہے کہ ان پر لازمی طور پر یہ اخلاقی فرض عائد ہوتا تھا کہ پاکستان کی سرحدوں کا تعین کرتے۔ انھیں یہ بھی محسوس کر لینا چاہیے تھا کہ آبادیوں کا تبادلہ ناگزیر ہوگا۔ لیکن ہوا یہ کہ ہندستانی مسلم "قوم" کو ایک کمیشن کے سپرد کر دیا گیا کہ وہ جس طرح مناسب سمجھے اُس کو تقسیم کر دے۔ رہ گیا آبادیوں کا تبادلہ تو وہ انتہائی وحشت ناک حالات میں عمل میں آیا۔ اور ہندستانی مسلمانوں کا مسئلہ پھر بھی حل نہ ہوا۔ ہندستان میں اب وہ زیادہ اقلیت بن رہ گئے۔ تعداد کم نہیں ہوئی لیکن اب پاکستان کی الگ ریاست بن چکی تھی تو ظاہر ہے ان کی وفاداری مشکوک اور مشتبہ ہو گئی اور ان کا مستقبل غیر یقینی اندھیرے میں گم ہو گیا۔

۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۷ء تک کا ماحول ایسا نہیں تھا جس میں سیاسی اصولوں کی شکل میں اخلاقی اقدار کا ادعا ممکن ہوتا۔ لیکن مسلم مفاد کے تصور کو جس طرح مسلم لیگ نے پیش کیا اس کے برعکس قوم پرور مسلمانوں کی پالیسی تھی جو ہندستان میں غیر مسلم اکثریت کے ساتھ بقائے باہمی اور تعاون پر مثبت طور پر یقین رکھتے تھے۔ گو بظاہر ایسا لگتا تھا کہ وہ مسلمانوں کے فوری فائدے کو نظر انداز کر رہے ہیں اور ہندو اکثریت کے راج میں اپنے مستقبل کے متعلق مایوس کن خیالات میں بالکل شریک نہیں ہیں لیکن ان کے رویّہ نے حوصلے بھی پیدا کیے اور چیلنج بھی۔ اس رویّہ نے مسلمانوں کو اِس بات پر پھر غور کرنے پر مجبور کیا کہ ایک ملّت کی حیثیت سے ان کا تہذیبی اور سیاسی فرض کیا ہے۔ اس نے کہا کہ ضرورت ہے زندگی کے ایک نئے فلسفے کی، ایسی شخصیتوں کی جو فرقہ پرستی کی نہیں ایمان کی نمائندگی کریں، جو تعداد کی نہیں اقدار کی، ہجوم کی نہیں اثر پذیری کی نمائندگی کریں۔ ایک سیاسی پارٹی کی حیثیت سے قوم پرور مسلمان لیگ کے خلاف کامیاب نہیں ہوئے لیکن حالات نے دو ایسی شخصیتوں کو میدان میں اُتارا کہ مسلم کلچر میں جو بھی خوبیاں ہیں وہ ان کے مخصوص نمائندے تھے اور سیاست دانی اور تدبر میں بھی اس کے بہترین نمائندے تھے۔ یہ تھے مولانا ابوالکلام آزاد اور رفیع احمد قدوائی۔

۵

مذہبی فکر کو مولانا آزاد نے کیا کچھ دیا اس پر آئندہ باب میں بحث کریں گے
اور ان مذہبی عقائد پر زیادہ تفصیل سے نظر ڈالیں گے جو ان کی تمام تر سیاسی
سرگرمی میں جاری و ساری رہے۔ اپنی کتاب انڈیا ونس فریڈم میں انھوں نے
اپنے خیالات اور اپنی تمام تر زندگی کو ایک سیکولر رنگ دیا ہے۔ اور اس بات
سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خالص سیاسی مسائل کے متعلق سوچتے اور ان پر
بحث کرتے ہوئے انھوں نے تمام غیر متعلق مذہبی سوالوں کو ایک لخت الگ رکھا۔
یہ بے تعلقی اس لیے ممکن ہو سکی کہ اپنے مذہبی عقیدے پر وہ ایمان داری اور مضبوطی
سے قائم تھے۔ کچھ دنوں تک ان کا رجحان بنگال کے انقلابیوں کی طرف رہا تھا۔
کئی برس تک انھوں نے اپنا زور قلم پان اسلامیت کی حمایت میں صرف کیا۔ جب
مہاتما گاندھی کی قیادت میں خلافت اور عدم تعاون کی تحریکیں آپس میں مل گئیں
تو مولانا آزاد نے محسوس کیا کہ ہندستانیوں اور باہر کی دنیا کے درمیان کسی بھی قسم
کے موثر تعاون کے لیے سب سے اہم اوّلین شرط ہندستان کی آزادی ہے۔ خلافت
ختم ہو گئی تو بہتوں کے لیے مایوسی کا پیغام لائی اور وہ اپنا توازن کھو بیٹھے۔ مولانا آزاد
کے کوئی پیرو نہیں تھے لیکن یہ تسلیم کیا جا چکا تھا کہ وہ ایک ایسی شخصیت کے
مالک ہیں جسے سیاسی دروں بینی اور اخلاقی جرات ودیعت ہوئی ہے اور وہ
اس مرتبے پر پہونچ چکے ہیں کہ ان سے مشورہ کرنا اور ان کا احترام کرنا لازمی
ہے۔ یہاں ہم ان کی حیات کی تفصیلات میں نہیں جا سکتے اور نہ ہی اس بات
بات کی مثالیں دے سکتے ہیں کہ ان کے خیالات نے کس طرح کانگریس کی پالیسی کو
متاثر کیا۔ لیکن جس طرح یہ جانتے ہوئے بھی کہ مہاتما گاندھی بھی سگریٹ نوشی وغیرہ
کے سخت خلاف ہیں وہ ان کی موجودگی میں بڑی آزادی سے اور مسلسل سگریٹ
پیتے تھے۔ اس طرح انھوں نے اس بات کا بھی صاف صاف اعلان کر دیا کہ عدم تشدّد
میرے لیے ایک مسلک نہیں صرف پالیسی ہے[12]۔ مہاتما گاندھی کے لیے عدم تشدّد نہ
صرف ایک مسلک تھا بلکہ حق کا یہی لب لباب تھا لیکن اس اختلاف کے باوجود

مولانا آزاد کی پوزیشن پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ ۱۹۳۰ء کے بعد سے جب مسلم لیگ اور کانگرس کے درمیان اختلافات زیادہ واضح اور شدید ہوتے گئے تو بہت سے قوم پرور مسلمان رہنماؤں کے پائے استقامت میں لغزش آنے لگی اور اور اس خوف سے وہ سمجھوتہ بازی کرنے لگے کہ اگر مسلمان نے ہمارا ساتھ چھوڑ دیا تو ہماری جڑیں کٹ جائیں گی اور ہماری اہمیت ختم ہوجائے گی لیکن مولانا آزاد میں تنہا کھڑے رہنے کی قوت تھی۔ جس یقین اور جرات مندی نے انھیں اس قابل بنایا تھا وہ ایسی ہے کہ انھیں دنیا کے بڑے آدمیوں میں بلند مقام کا حق دار بناتی ہے۔ اپنی زندگی میں انھوں نے اس شاندار روایت کو برقرار رکھا کر حق کے لیے ہر طرح کی تکلیف اٹھاؤ۔ یہ بات ان کی کتاب تذکرہ سے واضح ہو جاتی ہے حالانکہ 'انڈیا ونس فریڈم' میں انھوں نے ان لچرپوچ باتوں' اُن گالیوں اور اُن توہین آمیزیوں کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لکھا ہے جو اُن کے مسلم مخالفین نے اُن کے ساتھ روا رکھی تھیں۔ یہ نتیجہ نکالنا بھی سراسر غلط ہوگا کہ چونکہ مسلمانوں نے اُن کو مسترد کر دیا تھا اس لیے کانگرس نے انھیں عزت بخشی۔ اپنی ساری سیاسی زندگی میں مولانا آزاد کانگرس میں رہے اور اُسی کے ساتھ رہے لیکن ایک پارٹی کی حیثیت سے کانگرس کے ساتھ اتفاق کرنے کو انھوں نے کبھی اپنا اخلاقی فریضہ تصور نہیں کیا۔ خاص طور پر آزادی کے بعد کے زمانے میں وہ ایک ایسی شخصیت بن چکے تھے جن کی رائے کی غیر جانبداری اور کردار کی صداقت پر مکمل طور پر یقین کیا جاتا تھا۔ وہ اتنے خلوت گزیں تھے کہ افراد ان کے لیے بے معنی تھے۔ اتنے دانش رو تھے کہ سیاسی خوشہ چینی انھیں پسند نہ آتی تھی اور عالی دماغ تھے کہ کبھی گروہ بازی، جنبہ داری یا مخالفت کے بارے میں سوچ ہی نہیں سکتے تھے۔ وہ ایسے مدبر تھے جو ایک سیاست داں کے عام کاموں کو کبھی قبول ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اور اصولوں میں اتنے غرق تھے کہ کبھی ایک کارکردناظم بن ہی نہیں سکتے تھے۔ وہ جیسے تھے اور جو بھی تھے بس اسی صورت میں آپ انھیں قبول کر سکتے تھے۔ وہ اپنی شخصیت کے سوا اور کوئی پروانۂ راہداری نہ رکھتے تھے۔

رفیع احمد قدوائی تن آسان امیروں کے کلچر کی پیداوار تھے حالانکہ وہ خود نہ کبھی بے کار بیٹھے نہ امیر تھے۔ وہ بارہ بنکی کے ایک معمولی حیثیت کے زمیندار خاندان میں پیدا ہوئے اور ایسی فضاء میں پرورش پائی جہاں خیالات کو وہی درجہ حاصل تھا جو عنفوانِ شباب میں لڑکیوں کو حاصل ہوتا ہے یعنی سب کے سامنے آؤ تو گفتگو میں انکسار اور رکھ رکھاؤ کا جامہ پہن کر آؤ۔ اور اگر کسی نے خوش سلیقی سے جھڑک دیا۔ چیں بہ جبیں ہو کر غصّے کا اظہار کر دیا تو خاموش ہو جاؤ۔ دوسری طرف شرارت کے مادّے کو ذہانت کی علامت سمجھا جاتا تھا اور اس میں بڑی معاشرتی کشش تھی۔ پڑھاکو قسم کے لڑکے ہونے یا شرارت سے دور رہنے والے لڑکے ہوئے تو بس اُن کو نشانہ بنالیا جاتا تھا لوگوں کے دلوں میں گھر کرنے اور عزت و احترام حاصل کرنے کے لیے ایک نوجوان کو کن چیزوں کی ضرورت تھی؟ منہ ایسا بنالو کہ جیسے کچھ کہا ہی نہیں، لوگوں کو ہنسانے اور تاؤ دلانے کی اہلیت ہو۔ فقرے بازی، طنز اور پھبتی کے ذریعہ دوسروں کو شرمندہ کردو کہ بغلیں جھانکنے لگیں۔ رفیع احمد قدوائی میں یہ تمام کلچر صلاحیتیں موجود تھیں۔ انھوں نے اپنے خیالات اور صحیح جذبات کو پردے میں چھپائے رکھا کہ یہی ہندستانی مسلم آداب وتمیز کا تقاضہ تھا۔ ان کے ذاتی تعلقات میں وہ ہمہ گیر تھی جس کے ذریعہ تہذیب زبردست صلاحیتوں کا اظہار کرتی ہے، عدم تعاون کی تحریک میں گویا انھوں نے تربیت حاصل کی گورنر نے اُن کے ضلع کے متعلق کہا کہ یوپی میں سب سے پریشان کن ضلع یہی ہے جب ۱۹۲۲ء میں جواہر لال کے والد جیل سے چھوٹ کر آئے تو رفیع صاحب ان کے پرائیویٹ سکریٹری بن گئے۔ یہ بالکل مختلف قسم کی تربیت تھی۔ اس طرح انھوں نے ایسے ذاتی تعلقات قائم کیے جنھوں نے اُن کی سیاسی زندگی کو استوار کیا۔ ۱۹۲۶ء میں وہ مرکزی قانون ساز اسمبلی کے لیے منتخب ہوئے اور ایک پارلیمانی کی حیثیت سے بہت قیمتی تجربات حاصل کیے۔ اسی زمانے میں سماجی عدل کے متعلق اُن کے آدرشوں نے عملی شکل اختیار کی۔ لیکن پارٹی اور اسمبلی کے لیے ان کی قدر و قیمت اُن کی معاشرتی خوبیوں میں مضمر تھی۔ تقریر بہت کم کرتے تھے۔

لیکن، انھیں ہمیشہ ممبروں کے گروپ کے ساتھ دوستانہ گفتگو کرتے دیکھا جا سکتا تھا جو انھیں ہمیشہ گھیرے رہتے تھے۔ وہ بہت بذلہ سنج تھے اور ہمیشہ کوئی نہ کوئی مذاق کی بات کیا کرتے تھے۔ جو لوگ تقریر کرتے وقت غلط انگریزی بولتے تھے یا غلط محاورہ استعمال کر جاتے تھے اُن کا وہ خوب مذاق اڑاتے تھے۔ شفیع داؤدی خاص طور پر اُن کا ہدف رہتے تھے۔[25] اسمبلی ہال میں رفیع اس طرح نظر آتے تھے کہ ابھی ایک کے پاس پہونچے، پھر دوسرے کے پاس، مسکرا رہے ہیں، مذاق کر رہے ہیں۔ کسی کے ساتھ ہاتھ ملایا تو کسی کو گلے لگایا یا تو کسی کے کاندھے پر ہاتھ رکھا وغیرہ وغیرہ۔ نامزد ممبر[26] تک اُن کے مشورے پر عمل کرتے تھے جس کی وجہ سے وزیرِ داخلہ اور وزیرِ مالیات بہت پریشان رہتے[27]، جب وہ عوام کے درمیان کام کرتے تھے تب بھی اُن کے انداز میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ ۱۹۳۰ء میں اور پھر ۱۹۳۲ء میں انھوں نے تنظیمی صلاحیتوں کا اور خاص طور پر اس بات کا حیرت ناک مظاہرہ کیا کہ لوگوں کے ساتھ کس طرح پیش آنا چاہیے۔ پبلک میں وہ بہت کم بولتے تھے بلکہ براہ راست ذاتی تعلقات اور معاملات فہمی پر تقریباً پوری طرح بھروسہ کرتے تھے۔ وہ لوگوں کے مزاج اور ذاتی ضرورتوں سے اس حد تک واقف تھے کہ انھیں تقریر بازی کے مصنوعی طریقے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔ اُن کے احکام اس لیے مانے جاتے تھے کہ وہ اُن کے احکام تھے۔ ان کی تجویزیں اس لیے قبول کی جاتی تھیں کہ وہ اُن کی تجویزیں تھیں۔ وہ اپنی تنظیمی صلاحیتوں کو اس لیے آسانی سے بروئے کار لے آتے تھے کہ وہ وفاداری اور احترام کا جذبہ بیدار کر سکتے۔ ذاتی امداد دینے کی اُن کی خواہش کی کوئی حد و انتہا نہیں تھی اور ان کی خاموش اور کبھی نہ ختم ہونے والی سخاوت ضرب المثل بن گئی تھی۔ بہت غصہ ہوئے تو بہت افسوس سے کہا 'یہ کیا ہے؟' اور پھر خاموش۔ اُن کے بدترین سیاسی دشمن بھی جانتے تھے کہ وقت اور ضرورت پڑنے پر وہ ایک دوست کی حیثیت سے ان کے پاس جا سکتے ہیں اور وہ پورے یقین سے کہہ سکتے تھے کہ جائیں گے تو مسکراہٹ کے ساتھ اُن کا خیر مقدم ہوگا۔

ان تمام خوبیوں کے ساتھ ساتھ رفیع احمد قدوائی کو پیش قدمی کرنے، کام کرنے اور لوگوں سے کام لینے کا غیر معمولی ہنر آتا تھا۔ اتر پردیش میں جب وہ مالیات اور جیلوں کے وزیر تھے تو انھوں نے زمینداری کے خاتمے کا بل پیش کیا تا کہ حکومت اور کاشتکار کے درمیان جو کاسہ لیس عناصر تھے انھیں ختم کیا جا سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک عادلانہ قدم تھا لیکن اس کا یہ بھی مطلب تھا کہ خود ان کا خاندان اور ان جیسے دوسرے ہزاروں خاندان تباہ ہو جائیں جن کی آمدنی کا واحد ذریعہ یہی رقم تھی جو وہ بچولیوں کی حیثیت سے وصول کرتے تھے۔ اتر پردیش میں ان کی جیلوں کی اصلاحوں نے سارے ملک کی رہنمائی کی اور شاید پہلی بار ہندستان میں قیدیوں کے ساتھ انسانی برتاؤ کیا جانے لگا۔ مرکزی حکومت میں جب وہ مواصلات کے وزیر تھے تو انھوں نے رات کی ائیر میل سروس شروع کی۔ اس طرح مزید اسٹامپ کے بغیر ہندستان کے اہم شہروں کے درمیان ہوائی جہازوں سے خط آنے جانے لگے۔ وہ اطلاع کے بغیر ڈاک خانوں اور ٹیلی فون اکسچینج پہونچ جاتے اور اس طرح انھوں نے مرکزی نگرانی کے نئے معیار قائم کیے۔ انھوں نے اگر لوگوں سے کارکردگی کے ساتھ اور لگن کے ساتھ کام کروایا تو دوسری طرف اس شعبے میں ہفتے میں ایک دن کی چھٹی کا بھی طریقہ رائج کیا۔ ان میں کوئی ایسی صلاحیت تھی کہ اپنے اقدامات کے نتائج کو پہلے سے محسوس کر لیتے تھے۔ جب پبلک کی طرف سے ٹیلی فون کا مطالبہ اٹھا اور مسلسل بڑھتا ہی گیا تو انھوں نے 'اپنا ٹیلی فون' کی اسکیم شروع کردی کہ دو ہزار روپیہ دے کر ٹیلی فون حاصل کر لو جس کے عوض میں کرایہ بھی کم پڑے گا اور ایک کال کی قیمت بھی کم ہوگی۔ اس کے ابتدائی اخراجات بہت زیادہ معلوم ہو رہے تھے لیکن جو لوگ ٹیلی فون کا مطالبہ کر رہے تھے ان کی بھاری اکثریت اس کا خرچ برداشت کرنے کے لیے تیار تھی۔ چنانچہ رفیع احمد قدوائی نے ٹیلی فون فیکٹری کا سنگ بنیاد رکھ کر اپنے ساتھیوں اور پلاننگ کمیشن کو حیرت میں ڈال دیا۔ جب وزیر غذا بنے تو نظریہ سازوں اور اعداد و شمار کے ماہروں کی مخالفت کے باوجود انھوں نے اجناس پر سے کنٹرول

ختم کرکے ملک کو ایک خطرناک صورت حال سے نکال لیا۔ وہ جو بھی قدم
اُٹھاتے تھے بہت تیز رفتاری سے اور گھسے پٹے راستے سے الگ ہٹ کر
لیکن ایک بار بھی ایسا نہیں ہوا کہ انھوں نے قدم اٹھایا ہو اور اس سے
نظم ونسق کا نظام بہتر نہ ہوا ہو اور نتائج بہتر نہ برآمد ہوئے ہوں۔

قدوائی صاحب نے کوئی ایسے ریکارڈ نہیں چھوڑے جن کے ذریعہ اُن کے
بعد کی نسلیں انھیں جان سکیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ وہ کس چیز پر یقین رکھتے
تھے اور کس چیز پر یقین نہیں رکھتے تھے اور ان میں وہ زبردست خوداعتمادی
کہاں سے آئی تھی جو اُن کی ساری پبلک زندگی کا طرۂ امتیاز رہی۔ دوسری
طرف یہ بھی ہے کہ انفرادی طور پر دیکھیں یا مجموعی طور پر اُن کی ان خصوصیات میں
کوئی چیز بالکل اسلامی تھی حالانکہ اگر ان سے یہ کہا جاتا تو شاید خفا ہو جاتے۔
سچّے کلچر کی یہ بھی ایک نشانی ہے کہ وہ خالص انسانیت کا روپ دھار لیتا ہے۔

1 N.K. Sinha, Haider Ali, A. Mukherji & Co., Calcutta, 2nd Edition, 1949, P 10

2. A Facsimile, Reprint of the History of Hyder Shah, alias Hyder Khan Bahadur and his son, Tippoo Sultan, by M.M.D.L.T. 'Bangabashi' office, Calcutta. 1908, P 17

3. Ibid, P 20

4. Ibid, PP 99-100.

۵ کسی پیر کا بیٹا۔

6. N.K. Sinha, op. cit, PP 254-5.

7 M.M.D.L.T., op. cit, P 126.

8. National Archives of India, Foreign Secret Dept., July 17, 1870, No 11

9 Ibid, No 3, March 23, 1779.

10. Ibid. No 6, May 8, 1780.

11. Ibid, No. 7, August 10, 1778.

12. National Archives of India, Select Committee, Vol. XIII, Fort William. Sept. 21, 1867.

۱۳،۱۴۔ اوریجنل مخطوط یہاں صاف پڑھا نہیں جاتا۔

۱۵۔ اوریجنل یہاں پڑھا نہیں جاتا لیکن سیکشن ۷ سے مقابلہ کرنے پر پتہ چلتا

ہے کہ کورٹ ولی عہد صاحب عالم بہادر کی ماتحتی میں تھا۔

۱۶۔ صاحب عالم ولی عہد

۱۷۔ یہاں اوریجنل پڑھا نہیں جاتا۔

18. Mutiny Papers, National Archives of India, Bundle 57, No. 539-4.

۱۹۔ یہ ذکر 'مرقع فیض' پر مبنی ہے جس کی ایک نقل مصنف کو آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں ملی۔ اس کے علاوہ متھرا لال شرما کی کتاب 'کوٹہ راج کا اتہاس'، کوٹہ پرنٹنگ پریس کوٹہ سمیت ۱۹۹۶ (۱۹۳۹ء) جلد II، ص ۶۵۵-۷۰ سے بھی استفادہ کیا گیا۔

20. Abul Kalam Azad, India Wins Freedom, Orient Longmans, Calcutta, 1959, PP 4-5.

21. Ram Gopal, The Indian Muslims, Asia Publishing House, 1959, PP 148-9.

۲۲۔ نہرو رپورٹ کا نام اس کے چیرمین اور روح رواں پنڈت موتی لال نہرو کے نام پر پڑا۔ آئین سازی کی ہندستانیوں کی یہ پہلی کوشش تھی۔ ۱۹۲۸ء کے پورے سال اس رپورٹ پر بحث مباحثہ ہوتا رہا اور کانگریس ورکنگ کمیٹی نے 'عام طور پر' اسے قبول کر لیا تھا لیکن باقاعدہ طور پر کانگریس نے اسے منظور نہیں کیا تھا۔ اس نے جو یہ سفارش کی تھی کہ ہندستان کو ڈومینین کا درجہ دیا جائے۔ اس کی بائیں بازو کے قوم پروروں نے سخت مخالفت کی جن کی قیادت جواہر لال نہرو کر رہے تھے جن کا مطالبہ تھا کہ اپنی منزل مکمل آزادی مقرر کی جائے۔

23. R. Coupland, The Constitutional Problems in India, O.U.P., 1944, Part-I, P 111.

24. Azad, op. cit, P 34.

25. P.N. Chopra, Rafi Ahmad Qidwai, S.L. Agarwala, Agra, 1960, P 24.

رشفیع داودی بہار کے ایک ممبر تھے جن کی انگریزی بہت کمزور تھی۔)

۲۶۔ حکومت کچھ ممبروں کو نامزد کرتی تھی اور امید کی جاتی تھی کہ ووٹ دیتے وقت یہ لوگ وفادار رہیں گے۔

۲۷۔ 27. Ibid, P 24.

۲۸۔ ایک بار ان کی سوتیلی ماں نے جن سے وہ بے پناہ محبت کرتے تھے اور بے انتہا عزت کرتے تھے مذاق میں کہا 'رفیع اب ہم لوگوں کا کیا ہوگا؟ تمہارے اس ایکٹ کی وجہ سے سارا کنبہ بھوکا مر جائے گا' رفیع نے مسکرا کر جواب دیا 'اماں، فکر نہ کیجیے میں درانتی لے کر گھاس چھیلوں گا، آپ بازار میں جاکر اسے بیچ آیئے گا۔ گھر کا کام چل جائے گا' چوپڑا، ص ۶۲

باب بیس

مذہبی فکر

برطانوی راج کے قیام کے متعلق قدامت پسندوں کا اوّلین ردِّ عمل
شاہ عبدالعزیز کے فتاویٰ میں جھلکتا ہے۔ مخالفت کی تحریک کا فلسفہ سب سے
پہلے شاہ اسمٰعیل شہید کی صراطِ مستقیم میں نظر آتا ہے جو کہنے کو ان کے شیخ
سید احمد شہید کے معجز نما اقوال کی شرح ہے۔ ہم ان دونوں طاقتور شخصیتوں کی
سرگرمیوں سے بحث کر چکے ہیں کہ انھوں نے ایک اصلاحی تحریک کی کس طرح
قیادت کی جو بعد میں جہاد پر جا کر ختم ہوئی۔ ان کی اس کتاب سے واضح ہو جاتا
ہے کہ انھوں نے اپنی تحریک کی بنیاد صرف ان دینیاتی دلائل پر نہیں رکھی تھی کہ
کیا صحیح ہے اور کیا غلط ہے۔ شریعت میں کیا جائز اور کیا ناجائز ہے۔ یہ دونوں
تصوّف کی طرف مائل تھے جن کے پیشِ نظر کچھ اور قدریں بھی تھیں۔

شاہ اسمٰعیل شہید کا اعتقاد تھا کہ کشف اور شہود وہ کیفیتیں ہیں کہ مقرّرہ
تزکیۂ نفس کے ذریعہ کافر اور بدعتی بھی اُن سے گزر سکتے ہیں جس طرح مومن اور
سنّت پر کاربند لوگ گزرتے ہیں۔ صوفیوں کے بھیس میں بہت سے ملحد ہیں جو
لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں اور بہت سے لوگ رافضی اثرات کی وجہ سے بدعتی ہو گئے
ہیں۔ سچّے مومن کی پہچان یہ ہے کہ وہ شریعت پر قائم رہنے کا ولولہ رکھتا ہو اور
اُس کے اعلیٰ ترین مقاصد کو اپنی زندگی کی بنیاد بناتا ہو اسی لیے ایسا لگتا ہے کہ
سا پسندیہ تھی کہ حبِّ ایمانی پیدا کیا جائے یا 'طریقۂ نبوی' حالانکہ وہ خاص طور
پر اعلان کرتے ہیں کہ کوئی سند ایسی نہیں موجود ہے جس کی بنا پر کوئی یہ
کہہ سکے کہ یہ 'طریقہ' حبِ عشقی یا 'طریقۂ ولی' سے افضل ہے۔[۱] 'طریقۂ ولی'
کے متعلق ان کا جو اعتدال پسند رویّہ تھا اُس نے انھیں تقریباً تضادات میں

اُلجھا دیا کیونکہ وہ کہتے تھے کہ اس کی خوبیوں کو کم نہیں کرنا چاہیے حالانکہ اس کے بنیادی اصولوں میں تھا کہ کسی قانون پر قائم مت رہو اور اس کی ایک نشانی تھی علم کو اور عبادت کے ظاہری اعمال کو نظر انداز کرنا اور شریعت کے ظاہری اور پوشیدہ پہلوؤں کے درمیان رشتوں کو نہ سمجھ پانا، وہ عشق سے حاصل ہونے والے 'ثمرات' کا خوب ذکر کرتے ہیں اور اس سیاق و سباق میں نہ سہی لیکن ایک رُباعی نقل کرتے ہیں جو اس طریقۂ زندگی کی نفی کرتی نظر آتی ہے جسے خود انھوں نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ فارسی رُباعی کا ترجمہ کچھ اس طرح ہے:

'جن آنکھوں نے تجھے دیکھا ہے' ان پر مجھے فخر ہے۔ جو پیر مجھے تجھ تک لے گئے ہیں اُن کی عزت کرتا ہوں۔ میں اپنے ان ہاتھوں کو ہزار ہا بوسہ دیتا ہوں جنھوں نے تیرے دامن کو پکڑ کر مجھے خود اپنی طرف کھینچا؛

لیکن حبِّ ایمانی کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ اسمٰعیل کچھ نئی بات کہتے ہیں حبِّ ایمانی کی ایک علامت یہ ہے کہ انسان اپنی ذات کے حصول پر 'متعدی' قدروں کو ترجیح دے، یعنی نماز اور دوسری قسم کی 'غیر متعدی' عبادت پر اصلاحی سرگرمیوں، سیاسی اور معاشرتی تنظیموں، عوام کی خدمت اور تعلیم کو ترجیح دے۔ جو محوِ خواب ہیں انھیں بیدار کرنا ضروری ہے جو لاعلمی کو ایک بہانہ بناتے ہیں انھیں حقیقت سے روشناس کرانا ضروری ہے، جو انکار کرنے اور مخالفت کرنے پر بہ ضد ہیں انھیں تلوار اور نیزے کے دلائل کے ذریعہ شکست دینا ضروری ہے۔ یہ خلیفۃ اللہ ہونے کی اعلیٰ منزل ہے۔ اس طرح ہمارے سامنے 'عمل صالح' کی ایک واضح تعریف آتی ہے یعنی اعلیٰ ترین شہری فریضہ ہی اعلیٰ ترین دینی فریضہ ہے۔ شاہ اسمٰعیل جانتے تھے کہ اس فریضے پر ثابت قدمی سے عمل کرنے میں انھیں بہت سے ذاتی مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ان مصائب کو حبِّ ایمانی کا لازمی نتیجہ ہی سمجھنا چاہیے۔ لیکن بدقسمتی سے ایک تو ان کی فطرت جنگجو تھی اور دوسرے رسول اللہ کے زمانے کے بعد ان کے سامنے کوئی ایسے نظائر بھی نہیں تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے ایسے حالات میں

تلوار کے دلائل کا سہارا لیا جب کامیابی کی کوئی امید ہی نہیں تھی۔
سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل دونوں اصول کے معاملے میں کوئی سمجھوتہ نہیں کرسکتے تھے اور جہاد کو انھوں نے جو شکل دی اس کی سیاسی فہم کی کوئی بھی تعریف نہیں کرسکتا۔ اُن کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ شمال مغربی سرحد میں جس قسم کی لڑائی چل رہی تھی اس سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں ہے بلکہ کسی طرح سے اُس سے مسلم ملّت کو نقصان پہونچے گا۔ مسلمانوں کے سامنے دوسرے نقطہ ہائے نظر پیش کرنے ضروری تھے۔ جون پور کے مولوی کرامت علی (وفات ۱۸۷۳ء) کی تصانیف اِن کوششوں کی بہترین مثال ہیں جنھوں نے چاہا کہ اصلاحی رجحانات کو انتہاپسند ہونے سے روکا جائے تاکہ وہ اپنے مقاصد کے خود ہی دشمن نہ بن جائیں۔ مولوی کرامت علی بہت زود نویس مصنّف تھے جو اس بات کی تبلیغ کرتے تھے کہ مشرقی بنگال کے مسلمانوں نے ہندوؤں سے جو رسوم اور توہمات لے لیے ہیں انھیں ترک کریں۔ مولانا کی عمر کا زیادہ حصّہ اسی علاقے میں گزرا تھا۔ وہ انتہاپسندوں کے جنون کا بھی مقابلہ کرتے تھے جو ہر اس شخص کو مشرک اور کافر کہہ دیتے تھے جو ان سے اتفاق نہیں کرتا تھا اور جو کہتے تھے کہ اِن مشرکوں اور کافروں کی مسلمانوں کی طرح تجہیز و تکفین بھی نہیں ہونی چاہیے۔ فرائضی کہتے تھے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازیں ادا نہیں کرنی چاہیے کیونکہ یہ نمازیں باجماعت ہوتی ہیں اور دارالحرب میں نماز باجماعت ناجائز ہے۔ مولوی کرامت علی نے اس نقطۂ نظر کے خلاف دلائل پیش کیے۔ شاید یہ تو نہیں جاسکتا کہ وہ رواداری کے حق میں تھے لیکن کم سے کم یہ تو ہے کہ انھوں نے درمیانی راستہ منتخب کیا اور مسلمانوں کو غیر رواداری اور جنونی کیفیت سے نکالنے کی کوشش کی جو ملّت کے اتحاد اور یگانگت کو تباہ و برباد کر رہی تھیں۔ وہ کم سے کم اتنے اعتدال پسند تو تھے کہ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ اسلامی دینیاتی کتب میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے ان کے علاوہ بھی کچھ مسائل اور موضوع ایسے ہیں جن پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے جب سر چارلس ٹرے ویلین نے اعلان کیا کہ جو شخص یورپ کے نشاتِ ثانیہ پر یونانیوں اور عربوں کے اثرات پر ہندستانی میں سب سے اچھا مضمون لکھے گا اُسے

انعام دیا جائے گا تو مولوی کرامت علی نے اس مقابلے میں حصّہ لیا۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اپنی دلچسپیوں میں وسعت پیدا کرنے کے خواہاں تھے۔ ان کا یہ نظریہ تھا کہ ہر صدی میں ایک معلّم پیدا ہوتا ہے کہ احیاءِ دین کرے۔ لیکن بدقسمتی سے وہ اِس نظریہ کو تاریخی ارتقاء و ترقی کا تصوّر نہ بنا سکے۔

ایک متوازن اور امن پسند رجحان کے باوجود مولوی کرامت علی اُس مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے کہ عصری زندگی کو روایتی چوکھٹے میں بند کرنا ضروری ہے۔ سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے زندگی کو ہر پہلو سے دیکھا تھا اور اُس کے مطالبات سے پوری طرح واقف تھے۔ اسی لیے اس نقطۂ نگاہ سے پوری طرح متفق نہیں ہو سکتے تھے۔ اُن کے زمانے میں یا خود ہمارے زمانے میں جسے مذہبی یا دینی تعلیم تسلیم کیا جاتا ہے وہ اُنھیں حاصل نہیں ہوئی تھی جسے عام طور پر مذہبی زندگی تصوّر کیا جاتا تھا وہ اسی پر کاربند نہیں تھے۔ لڑکپن میں انھوں نے فارسی اور عربی پڑھی لیکن بہت زیادہ توجّہ کے ساتھ نہیں اور نہ ہی وہ مذہبی قسم کے لوگوں کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے تھے لیکن بعد میں انھوں نے خود اپنے اوپر جو فریضے عاید کیے انھیں پورا کرنے کے لیے انھوں نے مستند معلّموں کے سامنے زانوے ادب تہہ کیا۔ انھیں ریاضی اور علمِ ہیئت میں دلچسپی تھی۔ انھوں نے علمِ طب کا بھی مطالعہ کیا اور کچھ عرصہ تک حکمت بھی کی۔ انھوں نے دہلی کی یادگار عمارتوں کا حیرت ناک طور پر ایک مکمل اور صحیح سروے کیا اور ابوالفضل کی آئینِ اکبری کا ایک ایڈیشن شائع کیا۔ اس کتاب کے جتنے بھی متن موجود تھے ان سب کا مقابلہ کر کے انھوں نے یہ نیا متن تیار کیا اور اس میں بہت سے مفید نقشے شامل کیے۔ صرف یہی دو تصانیف انھیں دنیا کے عالموں میں ایک بلند مقام دلانے کے لیے کافی تھیں۔ سر سید جو بھی کام کرتے تھے پوری جانفشانی اور تندہی سے کرتے تھے اور جو علمی کام انھوں نے سرانجام دیئے ان کے منصوبے انھوں نے بڑی تفصیل سے تیار کیے تھے۔ انجیل پر تفسیر لکھ کر وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اس میں اور قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے عبرانی

سیکھی، ایک چھاپہ خانہ قائم کیا جس میں عبرانی، انگریزی اور اردو کے ٹائپ تھے اور اپنی اردو تفسیر کو انگریزی میں ترجمہ کرانے کے لیے ایک انگریز کو رکھا۔ بدقسمتی سے وہ اس کام کا صرف ایک حصّہ ہی مکمل کر سکے لیکن صرف اتنے ہی کام میں انھوں نے جو محنت کی وہ بے حد و بے حساب تھی۔

نوجوانی کا کچھ زمانہ سرسید نے اُن چیزوں میں گزارا جنھیں لہو و لعب کہا جاتا ہے۔ بڑے بھائی کے انتقال کے بعد وہ کچھ مدّت کے لیے بڑے مذہبی اور پرہیزگار ہو گئے۔ لیکن جب ملازمت تلاش کرنی پڑی تو انھوں نے مغل دربار میں ایک اعلیٰ عہدے کی ملازمت کے مقابلے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت صدرامین کی ماتحتی میں عدالت کی ایک معمولی سی ملازمت کو ترجیح دی۔ بعد میں انھوں نے منصفی کا امتحان پاس کیا اور پھر منصب اور اعزاز میں برابر ترقی کرتے رہے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے دہلی اور صوبہ متحدہ کے مسلمانوں کے لیے تباہی و بربادی لائے اور یہی سرسید کی زندگی میں ایک نیا موڑ بھی لائے۔ انھوں نے رہنمائی اور ہدایت کی زبردست خواہش محسوس کی۔ اپنے ذہن کی ہمہ گیری، اپنے کردار کی صلاحیت اور اپنی اخلاقی مضبوطی کی بدولت وہ اس کام کے لیے انتہائی موزوں آدمی تھے۔

کہا جا سکتا ہے کہ ہم نے خود مذہبی مفکّر کی جو تعریف مقرر کی ہے سرسید اسلام کے متعلق اپنے خیالات کی وجہ سے اس زمرے میں شامل نہیں کیے جا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انتہائی حسّاس اور پرخلوص مسلمان تھے اور انگلستان کا دور دراز کا سفر صرف اس وجہ سے کیا کہ انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم میں جا کر وہ ماخذ تلاش کریں جن کے ذریعہ رسول اللہ پر سر ولیم میور کے لگائے ہوئے الزامات کی تردید کر سکیں۔ اُن کے زمانے میں ایسی بات سوچی بھی نہیں جا سکتی تھی اور بعد کی نسل کے مسلمانوں میں ایک بھی شخص ایسا نظر نہیں آتا جو عالمانہ دنیا میں اسلام کے وقار کو برقرار رکھنے کے لیے اس شدّت سے فکرمند ہو۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ سرسید ایک سیکولر ذہن رکھتے تھے بلکہ ایسا ذہن جو عقلِ سلیم رکھتا تھا۔ بنیادی طور پر وہ سیکولر اقدار کے حصول کے لیے کوشاں تھے۔

وہ ہندستان میں مسلمانوں کو ایک باعزت مقام پر دیکھنا چاہتے تھے اور وہ
ایمانداری سے اور بجا طور پر محسوس کرتے تھے کہ اسلام کے متعلق روایتی نقطۂ نظر
ترقی کی راہ میں دراصل ایک رکاوٹ ہے 'ترقی' مذہبی تصور نہیں ہے نہ اُسے
معیار بنانا ایک غیر منطقی فعل ہوتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روایتی تصوّر یہی تھا
کہ دنیوی اقتدار اور مقام اُن نوازشوں میں سے ہیں جو اسلام کو عطا ہوئے۔
ترقی کے متعلق سرسید نے بہت غور و فکر نہیں کیا تھا۔ اُن کے لیے تو وہ واضح اور
بیّن تضاد کافی تھا جو انگریزوں اور ہندستانی مسلمانوں کے درمیان تھا۔ اور وہ
اسے اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی جائے
کہ دیکھو تم نے دنیا اور اللہ کی نظروں میں اپنے آپ کو کتنا گرا لیا ہے۔

'مذہب اسلام کی شان نہایت ارفع ہے اور دنیوی جاہ و مکنت دولت و
عزت کے حاصل سے اور اس میں ترقی کرنے سے اس میں کچھ خلل نہیں آتا جو
علماء... نصیحت کرتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے اور علوم جدیدہ میں ترقی کرنے سے
مسلمانوں کے ایمان میں خلل آتا ہے اُن کو یاد رکھنا چاہیے کہ "الایمان لایزید
لاینقص" اور ان کو سوچنا چاہیے اور نہایت راستبازی سے کہنا چاہیے کہ اسلام
میں دنیوی عزت حاصل کرنے میں کوئی تناقص نہیں ہے۔[25]

لیکن دنیوی فلاح و بہبود کی یہ فکر بھی مذہب کو دنیوی فوائد حاصل کرنے
کا صرف ایک ذریعہ بنا سکتی اور اس کی روحانیت کو چھین سکتی ہے۔[26] لیکن سرسید
کی فہم اور ان کے خلوص نے انھیں اس بات کا اہل بنا دیا کہ چند ایسے سوالات
اٹھائیں جنھیں مذہبی مفکرین نسلاً بعد نسلاً نہیں بلکہ صدیوں سے نظر انداز کرتے آئے تھے
اور اُن کی اس خاموشی نے روحانی زندگی کو سخت صدمہ پہونچایا تھا۔

'متاخرین اہلِ سنّت و جماعت کے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم
ہوگیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا۔ مگر اب تک اُن کو اس میں شبہ ہے کہ نعوذ
باللہ منہا مثل خاتم النبیین کے خاتم المجتہدین کون ہے، کسی نے زید کو اور
کسی نے عمرو کو بتلایا ہے...

'مگر ہم کو بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر علماء کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانے

میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے اور کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوتا...

"اِس غلطیٔ اعتقاد نے ہم مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا ہے۔ اس لیے ہم کو چاہیے کہ ہم اس خیال کو چھوڑ دیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی۔ غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔ پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مُردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو اُن کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوتے تھے کیونکر پوچھیں گے۔ پس ہمارے لیے بھی مجتہد العصر و لزماں کا ہونا ضروری ہے۔"[55]

سر سید نے خود اپنے بارے میں کوئی دعویٰ نہیں کیا لیکن انھوں نے ایسے خیالات پیش کیے جنھوں نے انھیں واقعی مجتہد کا درجہ عطا کر دیا۔ انھوں نے کہا کہ اسلامی عقائد کو دو طریقوں سے اساس کی حیثیت حاصل ہے۔ کچھ بہت واضح طور پر قرآن اور مستند احادیث کے عین مطابق ہیں۔ دوسرے عقائد جو قوانین فطرت کے ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی ہو سکتے انھیں بھی اساس سمجھنا چاہیے کیونکہ منطقی طور پر یہ پہلی قسم کے عقائد سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے ممد و مددگار رہیں۔ عملاً دونوں کو یکساں استناد حاصل ہے اور دونوں پر یقین واجب ہے۔ مثلاً نماز کے متعلق بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ خضوع و خشوع کے ساتھ خدا کی طرف رجوع ہو جاؤ۔ اس سے متعلق جو عقاید ہیں جیسے وضو، رکوع، سجدہ وغیرہ وہ اِس عقیدے کی مدد کرتے اور اسے قائم کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار یا معذور ہو تو اِن چیزوں کو ترک کر سکتا ہے لیکن اپنے آپ کو اللہ کی طرف رجوع کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ لیکن جب تک واقعی ایسی مانع وجہیں نہ ہوں دونوں پر عمل کرنا لازم ہے۔[56] یہ واقعی ذرا شدّ و مدّ کا اجتہاد تھا، لیکن یہ بھی اتنا اشتعال انگیز نہ ہوتا اگر 'نیچر' کو ایک اصول نہ بنا دیا گیا ہوتا لیکن سر سید کے موقف کا یہ منطقی نتیجہ تھا اور سر سید نے بڑی دلیری سے صاف صاف کہا کہ اگر عقاید اور فقہ قرآن اور مستند حدیثوں پر مبنی نہ ہوں تو دونوں میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ اگر اجتہاد کی اجازت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اجماع

اور قیاس کی پابندی واجب نہیں اور تقلید کو کسی صورت میں لازم قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۲۶]

سرسید نے نیچر کے اصول کو ذات وصفات الٰہی پر بھی منطبق کیا اور کہا کہ قرآن اور حدیثوں میں ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے انھیں لغوی معنی میں نہیں بلکہ استعارے اور کنائے کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ یہی بات اُن بیانوں پر منطبق ہوتی ہے جو روزِ حشر، جنت اور دوزخ کے متعلق ہیں۔ سرسید کا کہنا تھا کہ فرشتے نیچر کی قوتوں کی تجسیم ہیں، اجنا سے مراد صحراؤں اور پہاڑوں کے وحشی قبائل ہیں۔ شیطان بذاتہٖ کوئی شخصیت نہیں ہے بلکہ انسان کے سفلی جذبات کی تجسیم ہے۔ بات ذرا حد سے تجاوز کر گئی تھی کیونکہ زمانہ وہ تھا جب فرشتوں اور اجنّا پر یقین خدا پر یقین کا لازمی جزو قرار دیا جاتا تھا جب اِس دنیا کو صرف ایک علامت سمجھا جاتا تھا جو صرف ایک اَن دیکھی اور مافوق الفطرت حقیقت کی ایک شاہد تھی اور بس لیکن سرسید نے جو دوسرے مسائل اٹھائے اُن کے مقابلے میں ان کی یہ دلیلیں کم تکلیف دہ معلوم ہوتی تھیں۔ انھوں نے پورے زور شور سے دلائل پیش کرکے یہ ثابت کیا کہ غلامی اللہ کی فطرت اور مرضی کے خلاف ہے کیونکہ قرآن میں یہ واضح حکم موجود ہے کہ جنگی قیدیوں کو یا تو رہا کر دینا چاہیے یا فدیہ لے کر چھوڑ دینا چاہیے۔ انھوں نے بتایا کہ میں پہلا انسان نہیں ہوں جس نے ایسے خیالات پیش کیے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں مستند کتابوں سے ثبوت پیش کیے۔[۲۷] ان کے زمانے کے عالموں کو اِس انکشاف نے حیرت میں ڈال دیا کہ قرآن کے اتنے واضح حکم کو نظرانداز کر دیا گیا تھا اور غلامی کے متعلق ایسا ضابطہ قانون تیار کر لیا گیا تھا جس کا مقصد صرف یہ معلوم ہوتا تھا کہ دینوی مفاد پر خدا کے حکم کو قربان کر دیا جائے۔ لیکن جس وقت سرسید یہ لکھ رہے تھے اُس وقت غلامی ایک ادارے کی حیثیت سے ختم ہو چکی تھی اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیاں قصۂ پارینہ بن چکی تھیں۔ ہاں سرسید کے یہ خیالات وقت کے تقاضوں کے عین مطابق تھے کہ ایک سے زیادہ شادی صرف اسی صورت میں جائز ہے جب شوہر کو پورا یقین ہو کہ وہ بیویوں کے ساتھ برابری کا انصاف کر سکے گا۔[۲۸] یہ کہ سود خوری کی ممانعت ہے لیکن حکومت

کے پرامیسری نوٹ یا قرض پر جو سود ملتا ہے وہ ناجائز نہیں ہے، یہ کہ غیر مسلموں کی طرح کپڑے پہننا اور ان کی طرح کھانا کھانا ناجائز نہیں ہے، یہ کہ حُبِ ایمانی کے ساتھ ساتھ حُبِ انسانی بھی ہو سکتی ہے۔[10]

اس جنگ آزمائی میں سرسید اکیلے نہیں تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی باتوں سے لوگ چونک پڑتے تھے لیکن ان کے رفقاء اور حامیوں نے ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ حالانکہ یہ بھی صحیح ہے کہ مشکل ہی سے کوئی ہوگا جو مکمل طور پر ان سے اتفاق کرتا ہو۔ اخیر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اپنی تمام تر توجہ اور وقت اس اسکول کی طرف مبذول کردیں جسے ۱۸۷۵ء میں انھوں نے علی گڑھ میں قائم کیا تھا جو جلد ہی ایک کالج کی صورت اختیار کر گیا۔ اسکول اور کالج میں دینیات کا جو نصاب تھا اس سے ایسا لگتا تھا کہ گویا انھوں نے ایک سودا کر لیا تھا اور ملت سے کہہ رہے تھے کہ میرے اسکول اور کالج کو قبول کرو جہاں نئی، تعلیم دی جا رہی ہے اور میں یہ شرط تسلیم کرتا ہوں کہ اس تعلیم میں اسلام کے متعلق نئے تصورات کو شامل نہیں کیا جائے گا۔ اگر حقیقتاً ایسا نہیں بھی ہوا تو اعلیٰ قدروں کو ادنیٰ قدروں کے حق میں ترک کر دیا گیا، چند سوا یکڑ اجاڑ زمین اور بغیر شخصیت کی چند عمارتوں کے عوض دینی اور اخلاقی غور و فکر اور تحقیق کی لاانتہا وسعتوں کو قربان کر دیا گیا؛ چند سو مسلمان خاندانوں کے بیٹوں کو حکومت کی ملازمت میں ادنیٰ گریڈ دلانے کے عوض میں پوری ملت کی معاشرتی اور معاشی زندگی کی از سر نو تعمیر کے کام کو قربان کر دیا گیا۔[11] سرسید کی سرمئی ذمہ داریاں آن پڑی تھیں۔ مذہبی مسائل پر غور و فکر کرنے کا ان کے پاس اب وقت کہاں تھا۔

عمل صالح کے تصور کو ٹھوس شکل دینے میں سرسید اپنے سے پہلے کے مذہبی مفکرین سے بہت آگے نکل گئے تھے۔[12] یہ تو ظاہر سی بات ہے کہ وہ اس دنیا میں کامیابیوں کے متعلق سوچ رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاقیات پر ان کی باتیں نہ تو سچے دینداروں کو متاثر کر سکیں اور نہ ان کو جو اس روایتی خیال پر قائم تھے کہ مسلمان کا فرض یہ ہے کہ ان اصولوں کو رہنما بنائے جن سے اسے مغفرت حاصل ہو سکے۔ ذاتی مفاد کو ایک اخلاقی دلیل کے طور پر کبھی پیش نہیں کیا

سکتا۔ لیکن اگر ایک طرف سرسید قائل نہیں کر سکے تو دوسری طرف ان کے نقاد اور مخالف اخلاقی اور روحانی بانجھ پن کا شکار تھے اور ہدایت کے لیے کوئی راستہ پیش کرنے سے قاصر تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو ضرورت اِس بات کی تھی کہ ایک صالح زندگی بسر کرنے کے لیے ان دو میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کریں: (۱) قرآن اور احادیث کا کھلے دماغ اور آزادانہ طور پر مطالعہ کرکے یہ معلوم کریں کہ صالح زندگی کے لیے کیا چیزیں ضروری ہیں اور (۲) ان کا وجدان سرشت اور روحانی دروں بینی جس زندگی کو صالح بتائے اس پر عمل کریں اور قرآن اور احادیث کو اپنی قوت اور روشنی کا سرچشمہ تصور کریں۔ یہ دونوں راستے ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں اور نہ اِن میں تناقص ہے۔ ایک صحت مند سرشت، وجدان اور روحانی دروں بینی کے بغیر قرآن اور حدیث کے مطالعہ سے صرف اُسی قسم کے علماء پیدا ہو سکتے ہیں جن کی مسلسل اور بجا طور پر مذمت کی جاتی رہی ہے اور صالح زندگی لامحالہ تقلید کی شکل اختیار کرلے گی جس کی وجہ سے لوگ عصری تہذیبی اور سیاسی تحریکوں سے الگ ہو جائیں گے اور ان مسائل کو سمجھنے کی تمام کوششیں رائگاں جائیں گی جو اخلاقی اور روحانی قوت کو بروئے کار لانے کا مطالبہ کر رہی ہیں۔ اولاً ایک اچھے مسلمان کا فرض ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ عملِ صالح کیا ہے۔ اس کے بعد اپنے کام کے ذریعہ اپنے آپ کو دریافت کرے، اُن سماجی اور سیاسی ذمہ داریوں کو قبول کرے جن کے بغیر وہ مردِ صالح نہیں بن سکتا۔ سرسید کے بعد دو مفکّر یعنی علاّمہ اقبال اور مولانا آزاد ایسے آئے جنھیں اُن کے مقابلے میں زیادہ موقع تھا کہ عملِ صالح کی تشریح کرتے اور مذہبی زندگی کو ایک نئی اہمیت عطا کرتے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ ان میں سے ایک یہ کام کر نہیں سکا اور دوسرے نے یہ کام کیا تو وہ تنِ تنہا رہ گیا۔

ڈاکٹر محمد اقبال (۱۸۷۶ء تا ۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کے ہندستانی مسلمانوں میں انتہائی برگزیدہ اور محترم مقام رکھتے ہیں۔ بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی کچھ نظموں کی اشاعت ہندستانی مسلمانوں کی تاریخ میں ایک اہم واقعہ تھی اور اُس روایت کی تکمیل تھی جس نے شاعری کو مذہبی فکر کے اظہار کا ایک

پسندیدہ ذریعہ بنا دیا تھا۔ اپنی ملت کے لیے ڈاکٹر اقبال کے دل میں بڑا درد تھا، بڑی محبت تھی۔ اسلام میں ان کا یقین محکم اور اسلامی روایت کے لیے گہری عقیدت تھی۔ اُن کی شاعری کی کشش مہتم بالشان تھی۔ اس پر اگر تنقید کی جائے یا صرف معروضی تبصرہ بھی کیا جائے تو بقول ڈاکٹر ذاکر حسین ایسا لگتا ہے جیسے ننھے ننھے کُند دانتوں سے ان کی عظمت کو کُترنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ لیکن یہاں ہم ان کی شاعری سے بحث نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان مذہبی، فلسفیانہ اور سماجی تصورات سے بحث کرنا چاہتے ہیں جن کو وہ خود بہت اہمیت دیتے تھے اور جو ہندستانی مسلمانوں کی مذہبی فکر کو اُن کی دین ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُن کی شاعری اور ان کے فلسفے کے درمیان کوئی حدِ فاصل کھینچی جا سکتی ہے۔ اگر باریک نقاب کو ہٹا کر دیکھیے تو مفکر اقبال میں آپ کو اکثر و بیشتر شاعر اقبال کا چہرہ نظر آ جائے گا لیکن پھر بھی اُن کے تخلیقی عمل کے دونوں پہلوؤں یعنی ان کی شاعری اور اُن کے فلسفیانہ خیالات کو ایک دوسرے میں گڈمڈ کر دینے سے ہم غلط نتیجوں پر پہونچیں گے۔

انھوں نے عنفوانِ شباب ہی میں شاعری شروع کر دی تھی۔ نئے مسائل میں تجربے کر رہے تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ ملت کی موجودہ حالت پر غور کر رہے تھے۔ اپنی بات سمجھانے اور اسے قابل قبول بنانے کے لیے انھوں نے روایتی ناصح کا انداز اختیار کیا۔ لیکن ان کی ابتدائی نظموں سے ان کا یہ عقیدہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کا فرض ہے کہ ہندستان کی دوسری ملتوں کے ساتھ تعاون کر کے اپنی باز آبادکاری کریں قوم کے ایک صحت مند اور باعمل حصّہ بنیں اور اپنے ملک کی خدمت کریں۔ لیکن یورپ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد اُن کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ وہ انتہائی حسّاس انسان تھے، طبیعت فلسفے کی طرف مائل تھی اور غالباً یہی وجہ تھی کہ انھیں موقع پرستی اور مبہم توقعات سے بڑی جھنجھلاہٹ ہوتی تھی جن پر عام طور پر سیاسی پالیسیاں مبنی ہوتی ہیں۔ اُن کی طبیعت قطعیت کا تقاضہ کرتی تھی۔ انھیں اپنے زمانے کے فلسفیانہ، سماجی اور سیاسی مسائل کا حل اسلام میں نظر آیا۔ اُن کی فکر اور

سوچ کو سمجھنے کے لیے ان مسائل کا ذکر ضروری ہے۔

پہلا مسئلہ تو یہ تھا کہ روحانی اور اخلاقی قدروں کی طرف سے بے توجہی برتی جا رہی تھی یا یورپ کی طرح ایسے حالات پیدا ہو رہے تھے کہ ان قدروں کو ثانوی مقام دے دیا جائے یا سرے سے انھیں بے مصرف قرار دیدیا جائے۔ دوسرا مسئلہ قوم پروری کا تھا اور ڈاکٹر اقبال سمجھتے رہے کہ قوم پروری کا ناگزیر نتیجہ ہوگا صرف اپنے مفاد کے لیے منظم طور پر کام کرنا، جارحیت اور جنگ۔ تیسرا مسئلہ تھا ملحدانہ سوشلزم کا۔ سماجی اور معاشی عدل کے متعلق اُس کا ایک تصوّر تھا جس کے لیے لازم تھا کہ موجودہ نظام کو توڑا جائے اور صرف مساوات اور عدل کے انسانی جذبے پر ایک نئے نظام کی تعمیر کی جائے۔ یہ تمام مسائل مطالبہ کر رہے تھے کہ قدروں کی پھر سے چھان پھٹک ضروری ہے۔ ڈاکٹر اقبال سمجھتے تھے کہ اِن مسائل پر صحیح نہج سے غور کرنا اور ان کا حل تلاش کرنا نہ صرف قومی یا انسانی اہمیت رکھتا ہے بلکہ آفاقی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ سوال یہ تھا کہ یا تو زندگی کی ایک اعلیٰ تر شکل تخلیق کی جائے یا موت کو دعوت دی جائے۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام کو صحیح طور پر سمجھنے سے اِن تمام سوالوں کے جواب مل سکیں گے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے تصوّرِ اسلام کی اتنی شدّومدّ اور لگن کے ساتھ تبلیغ کی کہ ایک شاعرانہ تصوّر کو زندگی کی ٹھوس شکل دے دی۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں علاّمہ اقبال شاعر بھی تھے اور مفکّر بھی مشکل ہی سے ان کی کوئی نظم ایسی ہوگی جو ان کے فکری یقین یا ان کے فلسفیانہ تصوّرات کے کسی پہلو کی ترجمانی نہ کرتی ہو۔ اپنی دو تصانیف 'مثنوی اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی' اور (اسلامی فکر کی تشکیل جدید) میں انھوں نے اپنے نظریات کو باقاعدگی سے پیش کیا ہے۔ ان دونوں پر غور کرنے سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہندستانی مسلمانوں کی مذہبی فکر کو انھوں نے کیا دیا۔

مسلمانوں میں انسانی شخصیت اور مردِ کامل شاعری کا، اہلِ باطن کا اور فلسفے کا ہمیشہ موضوع رہے ہیں۔ اپنی اس مثنوی میں علاّمہ اقبال نے گویا کہ خودی

کا ایک مربوط تصور پیش کیا ہے۔ اس میں جمالِ الٰہی کے لیے صوفی کا جذبِ دروں بھی ہے، برگساں کا جوشِ حیات کے نمو کا تصور بھی ہے نٹشے کے فلسفے میں اعادۂ ذات کی تلاش بھی ہے اور شریعتِ اسلام بھی۔ خودی کا راز کیا ہے: آزادی کے لیے انسان کی سعی، اپنے اندر وہ تڑپ پیدا کرنا جو اس کی طاقت کا سرچشمہ ہے اور پھر اس طاقت کو اعلیٰ ترین مقصد کی خدمت کے لیے وقف کر دینا 'یکتائی' کی طرف اپنے سفر میں انسانی خودی کو تین مراحل سے گزرنا ہوتا ہے۔ اطاعتِ قانون، ضبطِ نفس جو خود شناسی یا خودی کی اعلیٰ ترین شکل ہے اور نیابتِ الٰہی بے خودی کے مراحل ہیں جو خودی کا جزو بھی ہیں اور منتہا بھی۔

خودی کے اس تصور میں آفاقیت کا ایک عنصر بھی ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ طاقت کے لیے جو علامتیں استعمال کی گئی ہیں وہ ہیں شیر اور شاہین۔ ادعائے ذات کے لیے تلوار کے ذکر سے امن، انکساری اور محبت کا تصور ماند پڑ جاتا ہے بالآخر خودی اور نوعِ انسانی مسلمان اور ملّتِ اسلامیہ ہو جاتے ہیں اور شخصیت کے حصول کے لیے واحد طریقہ یہ رہ جاتا ہے کہ توحید پر اور رسالت پر پورا ایمان ہو اور نماز، روزہ، زکات اور حج کے فرائض ادا کیے جائیں۔ ممکن ہے مسلمان اس سے انکار نہ کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ دین کی تبلیغ کو اپنا فریضۂ اوّلین تصور کرے۔ اس راستے میں رکاوٹوں کے متعلق 'دشمن' کا تصور ہے وہ ممکن ہے اسے آگے بڑھنے پر مہمیز کرے۔[۱۱] لیکن اس مثنوی نے ملّت کے ساتھ اپنی جو مکمل پہچان قائم کی اور اجتہاد سے دُور رہنے کی جو تلقین کی — یعنی عصری زندگی میں جس کے معنی ہوئے سماجی تنظیم اور ذہنی تنگ دودہ اس سے بچ کر رہنا — اور یہ تلقین کہ عقیدے اور قانون کے جو بدیہی معنی ہیں اُن کے علاوہ کوئی معنی تلاش مت کرو کیونکہ اللہ خود وہ جوہری ہے جس نے شریعت کا ہیرا تراشا ہے۔ اور پھر یہ اعلان کہ مسلمان قومیت اور ملک کی بیڑیوں سے آزاد ہے۔ ان سب نے مثنوی کی تعلیمات کو یہی شکل دے دی کہ اسلامی تاریخ اور فکر کی جس طرح قصیدہ خوانی ہوتی رہی ہے وہی صحیح ہے۔ چنانچہ اگر کوئی مسلمان خودی اور بے خودی کے نظریوں کو اپنی روزانہ کی زندگی میں برتنا چاہے تو

اُس کی ہدایت کے لیے اُس کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا کہ شریعت میں جو عقل و خوبی موجود ہے اس کو مکمل طور پر دریافت کرنے کی کوشش کرو۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ دنیوی حزم و احتیاط اور عقل انسان کے دل کو بند کر دیتے ہیں اس لیے وہ عشق پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کی فکر میں یہ بات عقل دشمن ہو جاتی ہے چنانچہ جب وہ مسلمان کو مشورہ دیتے ہیں کہ نیچر کا مطالعہ کرو اور اس پر قدرت حاصل کرو تو ایسا لگتا ہے کہ وہ عصرِ حاضر کی ضرورتوں کو بادلِ ناخواستہ کچھ رعایتیں دے رہے ہیں۔

اُن کی انگریزی کتاب 'اسلامی فکر کی تشکیلِ نو' ماڈرن فلسفے اور سائنس کے نقطۂ نظر سے اسلامی عقائد کی توضیح ہے۔ ڈاکٹر اقبال کہتے ہیں کہ مذہب کی جڑیں ایک ایسے تجربے میں پیوست ہیں جو ایک عالمِ احساس ہے جس کا ایک پہلو وجدان ہے۔ اس تجربے کو دوسرے تک پہونچانا ممکن نہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ ہے اپنا فیصلہ احکم۔ یہ فیصلہ صحیح ہے یا نہیں اس کا تعین عقلی اور تجربی آزمائشوں کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ یہی آزمائشیں ایک جامع فلسفیانہ انتقاد کو تشکیل دیتی ہیں اور اقبال کو اس نتیجے پر پہونچاتی ہیں کہ آخری حقیقت ایک تخلیقی زندگی ہے جس کی ہدایت عقل کرتی ہے' یہ ایسا رقیق مادہ نہیں جس کی کوئی شکل نہ ہو بلکہ اتحاد کا تنظیمی اصول ہے۔ اس کے بعد وہ خدا کے تصوّر اور عبادت کے معنی سے بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ علم کی تمام تر جستجو بنیادی طور پر عبادت کی ایک شکل ہے۔ مذہب اور تخلیقی عمل کا یہ تصوّر وہ سیاق و سباق بناتا ہے جس میں وہ کائنات میں انسان کا مقام اور اس کا فرض متعیّن کرتے ہیں۔ قرآن سے یہ بات واضح ہے کہ انسان خدا کا برگزیدہ بندہ ہے اور زمین پر وہی اس کا نائب اور خلیفہ ہے۔ ایسی شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرہ مول لے کے قبول کیا ہے۔ یہ شخصیت کوئی شے نہیں ایک ایسا عمل ہے جب روح انسانی مرضئ الٰہی سے اذنِ سفر حاصل کرتی ہے۔ اب یہ انسان پر منحصر ہے کہ معنئ کائنات میں شامل ہو کر موت کو شکست دے دے۔ لیکن وہ ایسا کسی حق کے طور پر نہیں بلکہ ذاتی سعی کے ذریعہ ہی کر سکتا ہے۔[۱۶]

اسلامی کلچر کی روح کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں نبوّت پایۂ تکمیل تک پہونچ گئی اور اِس طرح اُس نے اُسے ختم کر دیا۔ اسلام کی پیدائش استقرائی تعقل کی پیدائش ہے اور علم کے لیے اسلامی کلچر اپنی نظر یں محدود اور ٹھوس پر جماتا ہے، اسلامی فکر کے تمام خطوط کائنات کے ایک حرکی تصوّر کی طرف لے جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ماڈرن دنیا میں جو کلاسیکل کے رد کا جذبہ ہے وہ اسلامی فکر کی اس خصوصیت کی دین ہے۔ ایک معاشرتی تحریک کی حیثیت سے اسلام کا مقصد یہ تھا کہ نوعِ انسانی کی مشترکہ ابتدا کے تصوّر کو روز آنہ کی زندگی کا ایک جیتا جاگتا عنصر بنا دیا جائے اور اس طرح اسے مکمل بارآوری کی طرف لے جایا جائے۔

ڈاکٹر اقبال کہتے ہیں کہ ثبات اور تغیّر کے زمروں میں تطبیق پیدا کرنا اسلامی معاشرے کا فرض ہے۔ اپنی اجتماعی زندگی کو منضبط کرنے کے لیے اُس کے پاس کوئی ابدی اور دائمی اصول ہونے ضروری ہیں کیونکہ ابدی اصول ہی ایسی دنیا میں پیر ٹکانے کی جگہ بنا سکتے ہیں جو مسلسل تغیّر پذیر ہو۔ لیکن اگر یہ سمجھا جانے لگے کہ ان ابدی اصولوں سے تغیّر خارج ہے ــ قرآن کے مطابق یہ خدا کی بہت بڑی 'نشانیوں' میں سے ہے ــ تو پھر زندگی کو غیر حرکی بنانے کی کوشش ہوتی ہے جبکہ اس کی فطرت ہی حرکی ہے۔ اسی لیے اسلام نے حرکت کا ایک اصول اپنے اندر شامل کیا ہے جسے اجتہاد کہتے ہیں یعنی فیصلہ کرنے کی صلاحیت۔ ڈاکٹر اقبال اجتہاد کے درجوں سے بحث کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جب مسلم فقہ اپنے ارتقا کی ایک خاص منزل پر پہونچ گیا تو یہ فیصلہ کیوں کیا گیا کہ اب اجتہاد سے کام نہیں لیا جائے گا۔ جب مسلمانوں کی موجودہ نسل مطالبہ کرتی ہے کہ قانون کے اساسی اصولوں کی از سرِ نو توضیح کی ضرورت ہے تو اقبال اسے جائز مطالبہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالمِ اسلام کو تمام تر جرأت مندی کے ساتھ تعمیرِ نو کا کام کرنا چاہیے۔ اب تک اسلام کا مقصد صرف جزوی طور پر ظاہر ہو سکا ہے کیونکہ ابتدائی مسلمان قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے ابھی ابھی آزاد ہوئے تھے اور اس لیے وہ اس تصوّر کی اہمیت کو پوری طرح سمجھ ہی نہیں پائے کہ اب کوئی مزید وحی

انسان کو حکم کا پابند نہ کرے گی اس لیے مسلمانوں کو روئے زمین پر روحانی اعتبار سے سب سے زیادہ مردانِ آزاد ہونا چاہیے۔'' ہے کہ مسلمانوں کو اپنی اس پوزیشن کا احساس ہونا چاہیے، اعلیٰ ترین اصولوں کی روشنی میں اپنی معاشرتی زندگی کی تعمیر نو کرنی چاہیے اور جزوی طور پر اسلام کے مقصد کا جو اظہار ہوا ہے اس کی بنیاد پر وہ روحانی جمہوریت قائم کرنی چاہیے جو اسلام کا مقصد ہے۔

'اسلامی فکر کی تعمیر نو' پڑھنے کے بعد پہلا ردِّ عمل تو یہ ہوتا ہے کہ اس میں بہت وسیع وعریض زمین کو گھیرے میں لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ڈاکٹر اقبال کی دلچسپیاں متنوّع تھیں اور ان کا مبلغ علم وسیع تھا لیکن ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ دکھانا چاہتے تھے کہ علم، خاص طور پر سائنسی علم کی ترقی کی وجہ سے جو خیالات پیدا ہوئے ہیں اُن کے لیے میرے پاس جواب موجود ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ اسلام کی طرف سے بے اعتنائی برتنے والے مسلمان دانشوروں پر وہ یہ بھی ثابت کرنا چاہتے تھے کہ قرآن کی روشن دماغ تفسیر یہ بتا دے گی کہ وہ ہمارے عہد کے تمام بنیادی مسائل کو سمجھتا، اور ان کا جواب رکھتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ خیالات کی ایک زنبیل ہو گئی ہے جس میں تمام ماخذ سے یہ خیالات لیے گئے ہیں، ماہر طبیعیات کی تصانیف سے، مغرب کے فلسفیوں، شاعروں اور ماضی کے مسلم علماء کی کتابوں سے۔ اس سب کا صاف مقصد یہ دکھانا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ قریب قریب صحیح کہہ رہے تھے کیونکہ اس کی توثیق قرآن سے ہوتی ہے یا یہ کہ فلاں شخص غلطی پر ہے کیونکہ قرآن سے اس کی توثیق نہیں ہوتی۔ تصنیف میں کبھی کبھی قرآن کے اقتباسات کا کوئی محل و مقام نظر نہیں آتا اور کبھی ایسا لگتا ہے کہ جو معنی اُن میں نہیں ہیں وہ ان میں ٹھونسے جا رہے ہیں۔[۶۶] اپنی بات پیش کرنے کا طریقہ ایسا رکھا گیا ہے کہ جو قاری مغربی فکر کا زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اس کے لیے دلائل کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے اور وہ لوگ جنھوں نے اس مسائل پر خود غور کیا اور ان کا مطالعہ کیا ہے ان کے لیے دلائل تشفی بخش نہیں ہیں۔ اور آخری بات یہ کہ اسلام کے آدرشوں کے مطابق اپنی زندگی کی تعمیر نو کرو لیکن اس دعوت کے بعد جھجھکتے جھجھکتے یہ اعتراف بھی کیا گیا ہے کہ کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی قسم کی تبدیلی

کی جانی چاہیے لیکن یہاں جرات سے زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔ ہماری حیرت
اُس وقت اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سماجی عدل اور حصولِ
ذات کے آدرشوں کے متعلق ڈاکٹر اقبال کے خیالات کیا تھے اور انھوں نے ان
کا کس طرح اظہار کیا ہے۔

انھوں نے کچھ خیالات کی مسلسل اور باقاعدگی سے تبلیغ تو کی لیکن خود ان
کی فکر کی کسی خاص نہج کے ساتھ اُن کی شخصیت کو وابستہ کر دینا سراسر ناانصافی ہوگی۔
سچائیوں اور حقائق کی طرف سے انھوں نے آنکھیں کبھی بند نہیں کیں حالانکہ یہ
بھی صحیح ہے کہ اُن کے ردّ عمل نے انھیں تضادات میں پھنسا دیا۔ اپنی نظم 'خدا کا فرمان'
میں انھوں نے آواز اٹھائی تھی کہ اس موجودہ نظام کو تباہ کر دیا جائے اور خدا کے
حضور میں لینن کی وکالت اُسے تمام الزامات سے بری کر دیتی ہے حالانکہ وہ الحاد
کا سب سے طاقتور نمائندہ تھا۔ اقبال کو ایک مسلمان شاعر کہنے کا تمام جواز
موجود ہے لیکن یہ ثابت کرنے کا بھی جواز موجود ہے کہ وہ جس ملّت اور جن روایات
سے محبت رکھتے تھے وہ ان سے اوپر اٹھ کر اور تاریخی یا مذہبی وابستگیوں سے
بلند ہو کر نوعِ انسانی کی طرف بھی دیکھتے تھے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ اقبال جن لوگوں
سے مخاطب ہوئے اُن میں خود تنقیدی کا جوہر نہیں تھا۔ شاعر نے انسان کی جو
تصویر پیش کی تھی اُسے انھوں نے اپنے اوپر منطبق کر لیا اور اس موقع کو ہاتھ
سے جانے دیا جو شاعر نے انھیں دیا تھا کہ اپنی تنگ نظری کو اور اپنے خوف و
خطر کو دُور کر دو اور 'مردِ مومن' اور 'مردِ خدا' بن جاؤ جن کے اعمال ہمیشہ
ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔

ہمارے عہد کے دوسرے مذہبی مفکّر ہیں مولانا آزاد (۱۸۸۸ء تا ۱۹۵۸ء)
ہم کہہ چکے ہیں کہ انھیں بھی 'عملِ صالح' کی تشریح کرنے کا موقع تھا مولانا آزاد
بالکل مختلف ڈھب کے انسان تھے۔ وہ صوفیوں اور عالموں کے ایک
انتہائی قدامت پسند خاندان میں پیدا ہوئے اور ان کی نشوونما بھی اسی
طرح ہوئی کہ وہ مذہبی زندگی گزاریں۔ لیکن وہ ایک دانش ور تھے اور حسّاس
تھے اور اثرات کے ردّ و قبول کا مادّہ رکھتے تھے۔ ابھی ان کی تعلیم مکمل بھی

نہ ہوئی تھی کہ وہ اُن پابندیوں سے گھبرا اُٹھے جو اُن کے خاندان اور اس کے
مریدوں کے وسیع حلقے کے خیالات نے اُن پر مسلّط کیے تھے۔ ان کی کتاب 'تذکرہ'
میں اُن کے شکوک و شبہات، ان کے روحانی کرب اور پھر راہِ راست سے
بھٹکے ہوئے بیٹے کی طرح اپنے دین کی طرف واپس آنے کا قریب قریب تمثیلی
انداز میں ذکر ملتا ہے۔ وہ اشاروں کنایوں میں کہتے ہیں کہ میں نے شجرِ ممنوعہ
کو بھی چکھا لیکن ذکر صرف موسیقی کا کرتے ہیں۔ لیکن جب ایک بار وہ مضبوطی سے
اپنے پیروں پر کھڑے ہوگئے تو ان کی شخصیت کی تمام خوابیدہ صلاحیتیں بیدار
ہوگئیں۔ جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے الہلال جاری کیا تو اپنے زورِ قلم اور جذبۂ
فراواں کے ذریعہ تعلیم یافتہ ہندستانی مسلمانوں میں ہلچل مچادی۔ تب سے اپنے
انتقال تک وہ پبلک لائف میں رہے۔ ان کے سیاسی خیالات اور سرگرمیوں سے
ہم نے الگ بحث کی ہے۔ یہاں ہم اتنا کہتے چلیں کہ اُن کے سیاسی خیالات اُن
کے دلی عقیدے کا ہی اظہار تھے۔ اِن کو تپ کر نکھرنے میں وقت لگا لیکن یاد
رکھنا چاہیے کہ انھوں نے تفسیر قرآن کا کام ۱۹۱۶ء ہی میں شروع کر دیا تھا۔ اُن
کی زندگی کے تمام اتار چڑھاؤ ان کے عقیدے کو اور پختہ ہی کرتے گئے۔
گریزی کتاب
اور خطوط کے دو مجموعے چھوڑ
کر مولانا آزاد کی باقی تمام تصانیف میں مذہبی رنگ بہت گہرا ہے۔ واقعہ یہ ہے
کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ قرآنی زبان میں بات کر رہے ہیں۔ دوسرے لوگ
بھی ہیں جو اپنے دلائل اِسی انداز سے پیش کرتے ہیں لیکن اُن میں اور مولانا آزاد
میں فرق یہ ہے کہ مولانا قرآن کو دین کی اصل اساس سمجھتے تھے۔ وہی اُن کی
فکر میں جاری و ساری ہے۔ انھوں نے روایتی تشریحات کو قبول کرکے، دوسرے
ماخذ سے اپنی رائے کا استخراج کرکے اور قرآن کو صرف ایک رسمی ثبوت
کے طور پر استعمال کرکے اپنے اُفق کو محدود نہیں کیا۔ اسی لیے وہ دوسروں کے
مقابلے میں زیادہ آزادانہ طور پر غور و فکر کر سکتے تھے اور پورے اعتماد کے ساتھ
لوگوں کو آگاہ کر سکتے تھے اور ان کی ہدایت کر سکتے تھے۔
۱۹۱۳ء ہی میں مولانا آزاد کچھ بنیادی سوالات پر ٹھوس نتائج پر پہونچ چکے

تھے۔ انھوں نے لکھا کہ اسلام دنیا میں اس لیے آیا کہ نیکی کی ترغیب دے اور بدی سے روکے۔ نیکی کی طرف رغبت اور جہاد اسی حکم کی دو شکلیں ہیں۔ اس لیے جو صحیح ہے اس کے لیے کوشش کرنا، سچائی اور نیکی کی راہ میں سارے وسائل صرف کر دینا، عدل کی ترویج کے لیے ہر طرح کی محنت کرنا، اللہ کی راہ میں سعی کرنے میں جسم اور ذہن کی تمام تکلیفوں اور تمام کرب کو برداشت کرنا، اعلان حق کی خاطر قید و بند کی بیڑیاں اور ہتھکڑیاں پہننا جو ہاتھوں اور پیروں میں سزا کے طور پر ڈال دی جاتی ہیں۔ دار پر چڑھنا جس کی طرف صداقت کا حسن اور انصاف کی محبت لے جاتی ہے، غرض کہ جان و مال کی ہر قربانی، زبان و قلم کی ہر خدمت جو حق کے لیے کی جاتی ہے وہ سب اللہ کی راہ میں جہاد ہے اور جہاد کے معنی میں یہ سب شامل ہیں۔ اسی لیے اسلام میں یقین کے لیے جہاد کا حکم لازمی ہے کیونکہ جہاد کیے بغیر کوئی بھی شخص نہ مسلمان ہو سکتا ہے نہ اللہ کی وحدانیت پر یقین رکھ سکتا ہے۔[191]

'اسلام نے تنگ دلی اور جنسی و مذہبی تعصب کی تعلیم نہیں دی ہے وہ انسانی اوصاف و خصائل کے اعتراف اور انسانی رحم و محبت کے جذبات کو محض تمیز، مذہب و قوم کے تابع نہیں کر دیتا۔ اس نے ہم کو سکھلایا ہے کہ ہم ہر اچھے انسان کا احترام کریں خواہ وہ کسی مذہب کے پیرو اور کسی قوم کے فرد ہوں۔

• لیکن تاہم اس قانونِ احسانِ عام اور محبتِ عمومی سے بھی بالاتر ایک شے ہے اور میں آج کل کے فرضی غوغائے بے تعصبی میں اس اقرار سے نہیں شرماتا کہ وہ حق کی حمایت، اللہ کی پرستش اور ہدایت و صداقت کے قیام کا جہاد ہے۔ اسلام ہماری ہستی کا مقصد یہی بتلاتا ہے کہ ہم دنیا میں قائم مقام ہوں اور اس کی زمین میں سچائی اور روشنی کو ہمیشہ قائم رکھیں[192]...'

'آج مسلمانوں کے لیے کسی کام میں تاسیس و ایجاد کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف تجدید و احیاء امور و احکام کی' ہمارے لیے کچھ ضرورت نہیں کہ نئے گھروں کو آباد کریں۔ یہی اصولِ اختلاف ہے جو اس عاجز کے اصولِ عمل اور ابنائے عصر کے طریقِ کار میں ہے[193]'

یہ کسی ملائے مکتبی کی رائیں نہیں ہیں۔ مولانا آزاد روایتی مبلغ کی طرح تمام جوش وولولے کے ساتھ لوگوں کو متنبہ کرسکتے تھے۔ ان کے اس انداز کی مثال 'البلاغ' کے ایک مضمون سے مل سکتی ہے۔ اس کے اصل سیاق وسباق میں دیکھا جائے تو ذکر بنی اسرائیل کا ہے لیکن مولانا آزاد نے قرآنی آیات کو جس طرح اپنی زبان میں ڈھالا ہے اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ ہندستانی مسلمانوں کو یہ سوچنے کی دعوت دے رہے ہیں کہ کہیں یہ باتیں تم پر صادق نہیں آتیں۔

'اب اُن کی یہ حالت ہوگئی ہے کہ ان کو ڈرایا جائے یا نہ ڈرایا جائے ان کے لیے یکساں ہے۔ تم انھیں نتائج اعمال سے دراؤ تو اور نہ ڈراؤ تو وہ کبھی نہ مانیں گے۔ اللہ نے ان کے دلوں پر بوجہ کسب ضلالت کی مہر لگادی۔ اُن کے کان بند ہوگئے، اُن کی آنکھوں پر جہل وقساوت کا پردہ پڑگیا، اب اندھے کے آگے خواہ کتنے چراغ روشن کرو، وہ روشنی نہیں دیکھ سکتا۔ اور بلا شبہ یہ بڑی ہی بدحالی ہے جو ان کے واسطے مہیّا کی گئی ہے!!

'اس کی علّت اصلی یہی ہے کہ صدیوں کے رسوم وعادات اور عقائد و اعمال کی زنجیروں کو توڑ کر ایک نئی حیات فکری وعملی کا اختیار کرنا اور جس آب وہوا نے عمل واعتقاد میں بچپنے سے لے کر بڑھاپے تک دماغ پرورش پاچکا ہے یکایک اس سے باہر آجانا، دراصل انسان کے لیے ایک ایسی راہ کی دعوت ہے جو گویا ایک نئے جسم، نئے دماغ، نئے فکر، نئے حواس میں مبدّل ہوجائے، اپنی پچھلی مالوف ومحبوب چیز سے ہجر وفراق بلکہ قطع علائق کرلے اور اپنی تمام گذشتہ مالوفات ومعمولات ومشغولات کو بھول جایئے، غرض کہ ازسرنو پیدا ہوئے اور ایک نشئہ ثانیہ میں سے گزرنے کی طرف بلاتی ہے اور ایسا کرنا فی الحقیقت انسانی ارادے کے لیے زندگی کا سب سے بڑا مشکل کام ہے جو اس کے سامنے پیش ہوسکتا ہے۔[۳۵]

'تذکرہ' میں مولانا آزاد اس سے بھی آگے بڑھے۔ انھوں نے کہا کہ مسلمانوں میں بنی اسرائیل کی ذہنیت پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب ہے اسلام کو صرف فقہی نقطۂ نظر سے دیکھنا۔ اس نقطۂ نظر کا معیار قرآن نہیں فقہی فتوے ہیں۔ وہ مثالی زندگی

نہیں جس پر چلنے کا قرآن درس دیتا ہے بلکہ وہ طور طریقے ہیں خواہ وہ بذاتہٖ نیک ہوں یا بد — جنھیں فقہی طور پر صحیح ثابت کیا جا سکے۔ انھوں نے اس طریقے کی مذمت کی اور بڑے جوش و خروش سے ان لوگوں کی تعریف کی جو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں۔ لیکن 'تذکرہ' میں اُن کی فکر اور ان کی تحریر منضبط نہیں ہے۔ جب وہ قرآن اور حدیث کا سہارا لیتے ہیں تو بہت مبہم انداز میں ہم سمجھ پاتے ہیں کہ اُن کے ذہن میں ہے کیا۔ وہ نہیں بتاتے کہ اُن کی نظر میں صحیح دین اور عمل ہے کیا۔ لیکن اگر ہم مولانا آزاد کے اس تصور سے متفق ہیں تو وہ یہی بہت ہے کہ مسلم ملت نے انفعالی طور پر اسلام کا جو فقہی تصور کر لیا یا اُن پر جو یہ تصور مسلط کر دیا گیا وہ دراصل اسلام کی غلط تشریح ہے جس نے مسلمانوں کی نگاہوں سے اسلام کی بہت سی اعلیٰ ترین اخلاقی اور روحانی قدروں کو پوشیدہ کر دیا ہے۔

مولانا آزاد کے خیالات اپنی تمام تر پختگی میں اُن کے ترجمان القرآن میں نظر آتے ہیں جس کی پہلی جلد ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ ترجمان القرآن ایک تفسیر ہے اور اصطلاحی انداز سے دیکھیے تو اس میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا تعلق قرآنی آیات سے ہے۔ اس پر مولانا نے پوری طرح عمل کیا ہے لیکن انھوں نے جو سوالات اٹھائے ہیں وہ سب زندگی کے لیے بامعنی ہیں۔ ان کی فکر کا دائرہ وسیع اور جامع ہے۔ انھوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ واضح، معقول اور اطمینان بخش ہیں۔ ترجمان میں اندازِ اعتذاری نہیں ہے۔ انھوں نے قران میں وہ کچھ دکھانے کی کوشش نہیں کی جو اُس میں نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کی سوچ کسی اور ماخذ کی نہیں صرف قران کی پیداوار ہے۔ قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے میں ضروری علم کے علاوہ انھوں نے اپنے گہرے اور متنوع تجربے اور شدید کرب کو بھی شامل کر دیا ہے۔ ان کے مخاطب اہلِ مغرب نہیں ہیں بلکہ یوں کہیے کہ ہندستانی مسلمان تک ابھی نہیں ہیں۔ ترجمان القرآن ایک گہرے ذاتی یقین کی پیداوار ہے، ایسے یقین کی پیداوار جس کو کسی خارج از مضمون مصلحت نے داغدار نہیں کیا۔ مسلمان کی ہدایت کے لیے تخلیقی فکر کی یہ شاید یہ سب سے اچھی مثال ہے۔

مولانا آزاد نے جزویات کی جو تاویلیں پیش کی ہیں ممکن ہے ان میں بہت کچھ

نیا ہو لیکن اگر ہم نے ان پر بحث شروع کی تو بات کہیں سے کہیں پہونچ جائے گی۔
ترجمان القرآن کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا اپروچ ہے جس کی تشریح سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں کر دی گئی ہے۔ اگر ہم اس پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خود مولانا آزاد کس چیز کو اساسی مانتے تھے۔

اپنے مقدمے میں مولانا آزاد موٹے طور پر یہ بتاتے ہیں کہ خدا میں یقین کا تصوّر کس طرح آگے بڑھا۔ لیکن وہ یہاں کے وجود کے متعلق فلسفیانہ یا سائنٹفک شہادتیں پیش نہیں کرتے۔ وہ پہلے بتاتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ میں خدا کی جن صفات کا ذکر ہے ان کے معنی کیا ہیں۔ پہلی صفت ہے ربّ العالمین، یعنی خدا رب ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں کسی چیز کو اس کی مضمر صلاحیتوں اور ضرورتوں کے مطابق درجہ بدرجہ ترقی دینا یہاں تک کہ وہ پایۂ تکمیل تک پہونچ جائے۔ ربوبیت کا ایک ظاہری پہلو ہے جو کہ نیچر ہے اور نیچر میں موجودہ تمام چیزیں جو زندگی کو ممکن بناتی ہیں۔ اتنا ہی اہم پہلو اور انسانوں کے لیے غالباً زیادہ اہم پہلو اس کا باطنی پہلو ہے جو 'تقدیر' اور 'ہدایت' میں نظر آتا ہے۔ تقدیر کیا ہے۔ کیفیاتی اور کمیاتی دونوں اعتبار سے ہر چیز کے لیے ایک منصب کا تعین کرنا۔ نظامِ کائنات میں اس منصب کی بجاآوری کے ذرائع موجود ہیں اور حقیقتاً یہ منصب پورے ہوتے ہیں۔ ہدایت کی بیّن شکل جبلت ہے۔ مناسب منصب کا عطا ہونا اور اس کی بجاآوری کے لیے ہدایت — یہ دونوں مل کر ثابت کرتی ہیں کہ تخلیق کا ایک مقصد ہے، ایک علّتِ نمائی ہے اور یہ کہ یہ نہ بے معنی ہے نہ بے مطلب۔ یہی وہ شہادت ہے جو ہمیں خدا کی وحدانیت، وحی، نبوت اور حیات بعد الموت پر یقین دلاتی ہے۔ یہ چیزیں نظامِ کائنات کے لیے، اس کے مقصد و معنی کے لیے اساسی اہمیت کی حامل ہیں۔

اِن خیالات کی تفصیل میں جانے کی ضرورت صرف اس لیے ہوئی کہ سورۃ فاتحہ میں دوسری صفاتِ الٰہی کے متعلق مولانا آزاد نے جو کچھ لکھا ہے اس کی بنیاد یہی خیالات ہیں۔ یعنی یہ کہ خدا غفّار ہے، وہ رحیم و کریم ہے، وہ عادل ہے۔ اِن صفات کی شہادت پر غور کر کے مولانا آزاد اس نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ اللہ کی پرستش کی بنیاد یہ عقیدہ ہے جو قرآن یقیناً پیدا کرتا ہے۔ انسانی فکر و عمل

کو انھیں صفات کا آئینہ دار ہونا چاہیے۔ انسان کا فرض یہ بنتا ہے کہ وہ جس معاشرے میں رہتا ہے اس کی ضرورتوں اور صلاحیتوں کے مطابق اسے درجہ بدرجہ ترقی کرنے میں مدد دے تاکہ اس طرح وہ اپنی تکمیل کرسکے۔ اسے بخشش کرنے والا، رحیم اور عادل ہونا چاہیے۔ جو غلط ہو اسے انفعالی طور پر قبول نہ کرنا چاہیے بلکہ اسے عدل کے لیے، توازن کے لیے عملاً کوشاں ہونا چاہیے کہ یہی باتیں خدا کی صفات میں نظر آتی ہیں۔ اسے یہ بھی محسوس کرنا چاہیے کہ نتائج کا صبر سے انتظار کرنا بھی اللہ اور اس کے نظام کائنات میں اعتقاد کا جزو ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر معاشرے میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اس پر یقین کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ انکار جھول بھی ہوسکتا ہے اور فہم میں کمی کی وجہ سے بھی یا (کثرت الہ پرستی اور بت پرستی کے متعلق) آبائی عقیدے کی پیروی کی خواہش کی وجہ سے بھی۔ یہ انکار ایک عملی اور جارحانہ شکل بھی اختیار کرسکتا ہے۔ دونوں قسم کے انکار کفر ہیں۔ اوّل الذکر کی حد تک قرآن کا حکم ہے کہ اختلاف کو تسلیم کرو: 'تمھارے لیے تمھارا دین اور ہمارے لیے ہمارا'۔ دوسرے قسم کے کفر کے خلاف جدوجہد ناگزیر ہوسکتی ہے بلکہ[13] واجبات میں آسکتی ہے جس کا انحصار اس پر ہوگا کہ جارحیت کس حد تک ہے۔

قرآن نے تصورِ الٰہی کی بنیاد انسانی فطرت کے ایک عالمگیر وجدانی احساس پر رکھی ہے۔ جو کچھ اس کے علاوہ ہے اسے احوال اور تجربے پر چھوڑ دیا گیا ہے اور اس طرح قرآنی تصور اتنا جامع ہے کہ اس میں وحدانیت پرستی کی تمام شکلیں شامل ہوجاتی ہیں۔ قرآن نے اسلام کو ایک آفاقی دین کی حیثیت سے پیش کیا ہے جو تمام وحدانیت پرست مذاہب کی توثیق ہے۔ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ انبیا میں امتیاز برتا جائے، کچھ منتخب کرلیا اور کچھ کو مسترد کردیا جائے۔ یا تو سب کو تسلیم کرنا ہوگا کہ ان سب نے آفاقی دین کی تبلیغ کی تھی یا سب کو مسترد کرنا ہوگا۔ ان میں سے ایک سے بھی انکار کرنے کا مطلب ہوگا سب سے انکار کرنا[25]۔ لیکن ہندو دھرم جیسے مذاہب کے متعلق کیا حکم ہے؟ مولانا آزاد اس کے اصنام پرستانہ اور بت پرستانہ عناصر کو مسترد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نفی کے ذریعہ ذاتِ مطلق کی تعریف جیسی کہ آپ نشدوں میں کی گئی ہے وہ انسان کو مثبت عقیدے سے محروم کردیتی ہے لیکن

ہے۔ اس طریقے سے فلسفیانہ نقطۂ نظر پیدا ہو لیکن یہ ایک فعّال اور زندہ وپائندہ عقیدہ پیدا نہیں کرسکتا۔ لیکن چونکہ دین کا مقصد ہے بنیادی طور پر خدا میں اعتقاد پیدا کرنا اور ایک متوازن اور عادلانہ عمل کی طرف راغب کرنا اس لیے اس کے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ذمہ داری پیروانِ اسلام پر نہیں خود ہندوؤں پر عائد ہوتی ہے کہ وہ اعلان کریں کہ ایک آفاقی دین میں یقین رکھتے ہیں یا نہیں۔ مولانا آزاد اِس بات پر اظہارِ افسوس کرتے ہیں کہ جو ہندو اس بات کے اہل تھے تاریخ گواہ ہے کہ وہ یا تو اصنام پرستی اور بُت پرستی کی شکلوں کے ساتھ سمجھوتہ کرتے رہے یا اس بات کو تسلیم کرکے خاموش رہے کہ لاعلموں کی یہی تقدیر ہے۔ وہ اس قسم کی رواداری کو نہ ایمانداری سمجھتے ہیں نہ اخلاقی طور پر جائز۔ ظاہر ہے ایسے لوگ بھی رہیں گے جو بس دین میں یقین رکھتے ہیں، اس کے بنیادی احکام کی پابندی کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ بھی رہیں گے جن کا ایمان مکمل یقین سے زندگی حاصل کرتا ہے اور وہ لوگ بھی جو گویا کہ خدا کی نظروں میں رہتے ہیں۔ لیکن اس سے ہمیں اس بات کی اجازت نہیں مل جاتی کہ ہم عوام اور اشراف میں، دنیاداروں اور دین داروں میں امتیاز کریں۔

قرآن دوسرے مذاہب کے پیروؤں سے یہ نہیں کہتا کہ اسلام کو بالکل ایک نئے دین کی طرح قبول کرو۔ اس کے برعکس وہ تو یہ کہتا ہے کہ خود اپنے مذہب کی سچّی صورت کی طرف واپس آؤ۔ یہود، نصاریٰ اور مکّے کے اصنام پرستوں نے قرآنی تعلیمات کی جو مخالفت کی اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے علاحدیث کے تصوّر کے ساتھ کسی قسم کا سمجھوتہ نہیں کیا۔ یہودیوں کو یہ بات ناپسند تھی کہ قرآن عیسائیت کو تسلیم کرتا ہے، عیسائی اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ یہودیت کو تسلیم کرتا ہے اور اہلِ مکّہ اس لیے ناراض تھے کہ وہ غیر عرب ملّتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن کہتا ہے اگر تمھیں اس بات سے انکار نہیں کہ تمام کارخانۂ ہستی کا خالق ایک ہی خالق ہے اور اس کی پروردگاری یکساں طور پر ہر مخلوق کو پرورش کر رہی ہے تو پھر تمھیں اس بات سے کیوں انکار ہو کہ اس کی روحانی سچائی کا قانون بھی ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر تمام نوعِ انسانی کو دیا گیا ہے؟ وہ کہتا ہے: تم سب کا پروردگار

ہے تم سب ایک ہی خدا کے نام لیوا ہو تم سب کے رہنماؤں نے تمھیں ایک ہی راہ دکھائی ہے۔ پھر یہ کیسی گمراہی کی انتہا اور عقل کی موت ہے کہ رشتہ ایک ہے، مقصد ایک ہے، لیکن ہر گروہ دوسرے گروہ کا دشمن ہے اور ہر انسان دوسرے انسان سے متنفر اور پھر یہ تمام جنگ و نزاع کس کے نام پر کی جا رہی ہے؟ اسی خدا کے نام پر اور اسی خدا کے دین کے نام پر جس نے سب کو ایک ہی چوکھٹ پر جھکایا تھا اور سب کو ایک ہی رشتۂ اخوت میں جکڑ دیا تھا[۵۲]

یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نظریے کے تمام تر مضمرات کو مولانا آزاد نے محسوس کر لیا تھا یا نہیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس خدا نے جس کی سب پرستش کرتے ہیں ان تمام مذاہب کو پیدا کیا جو اس پر اس کی بخشش پر، اس کی ربوبیت پر، اس کی رحمت پر، اس کی حمایت پر یقین رکھتے ہیں اور اسلام کا مقصد ایک خدا میں یقین رکھنے والوں کو یہ محسوس کرانا تھا کہ ان سب کے درمیان ایک روحانی رشتہ ہے جو انھیں جوڑتا ہے تو پھر اسے ایک عقیدۂ اسلام نہیں بلکہ ایک تاریخی حادثہ سمجھنا پڑے گا کہ مسلمان اپنے آپ کو ایک علیحدہ ملت سمجھتے ہیں۔ مولانا آزاد زور دے کر کہتے ہیں کہ دین اور شریعت کے درمیان فرق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دین تو ایک ہی ہے اور شریعتوں میں تنوع ناگزیر ہے کیونکہ بنی نوع انسان نے مختلف حالات میں ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں[۵۳]۔ یہ ضروری نہیں کہ شریعتیں محدود یا بالذات یا معاندانہ ہوں۔ اگر ہیں تو پھر دین کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں ان کی اصلاح ضروری ہے۔ شریعتِ اسلامی بھی، چاہے اسے کتنا ہی اعلیٰ و ارفع سمجھتے ہوں، تاریخی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔ جبکہ دین لامحدود ہے تو شریعت کو بھی اصلاً محدود بالذات نہ ہونا چاہیے۔ اور اگر کبھی ہمیں یہ نظر آئے کہ وہ متحد کرنے کے بجائے پھوٹ ڈالتی ہے تو متعلقہ احکام پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ یہ اپنی جگہ پر کوئی نئی بات بھی نہ ہو گی کیونکہ لفظی موشگافیوں کے ذریعہ قرآن اور حدیث کی تفسیروں کی برابر تنقید ہوتی آئی ہے۔ لیکن اگر ہم خدا کی صفات اور دین کی آفاقی خصوصیت کو اپنا معیار مقرر کریں تو نتیجہ میں شاید ایسا دھماکہ ہو جو مسلمانوں اور دوسرے مذاہب کے وحدانیت پرستوں کے درمیان تفریق ہی کو ختم کر دے۔ ایسی صورت میں اپنے

خیالات اور اپنی سرگرمیوں کو صرف اپنی ملّت تک محدود رکھنے کے لیے مسلمانوں کے پاس کوئی جواز نہ رہ جائے گا۔ انھیں اپنے آپ میں وہی روحِ آفاقیت پیدا کرنی ہوگی جو اسلام میں ہے۔ خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے زمانے میں مولانا آزاد نے اپنی پوزیشن بالکل واضح کر دی تھی۔ ان کا دعویٰ تھا کہ ہندستان میں برطانوی حکومت کے ساتھ کسی قسم کا تعاون اسلام کے منافی ہے اور مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان رفاقت اور تعاون کے ذریعہ ایک اُمّتِ واحدہ پیدا ہو سکے گی۔[۵۳] انھوں نے سند کے طور پر رسول اللہ کی مثال پیش کی جنھوں نے اطرافِ مدینہ کے غیر مسلم قبائل کے ساتھ معاہدہ کرتے وقت یہی اصطلاح استعمال کی تھی۔ ان کا یہ عقیدہ اس یقین راسخ پر مبنی تھا کہ اِس قسم کی دوستی اور تعاون اسلام کا ایک بنیادی حکم ہے اور اس کی اصل روح کا اظہار۔ تصوّر فقہ کے بالکل ہی برخلاف ہے اور شریعت کے انتہائی اعتدال پسند شارحین میں سے زیادہ تر نے اس تصوّر کو اس بات کا بھی اہل نہ سمجھا کہ اِس پر غور کیا جائے۔ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ نقطۂ نظر اختیار کر کے مولانا آزاد بالکل یک و تنہا رہ گئے کیونکہ ہندستانی مسلمان اور غیر مسلمان سب ہی اُن سے اصولاً اختلاف رکھتے تھے۔ لیکن ان کا ایمان اتنا گہرا تھا کہ وہ یک و تنہا بھی کھڑے رہ سکتے تھے۔ اور شاید ایک دن ایسا آئے گا جب ہندستانی مسلمان یہ تسلیم کریں گے کہ مولانا آزاد نے مذہبی فکر کی ایک نئی دنیا تلاش کی تھی تاکہ پرانی کا توازن ٹھیک کیا جا سکے۔

حواشی

۱۔ شائع کردہ محمد اشرف، لاہور۔
۲۔ حُب کے معنی ہیں محبت۔ حُبِ ایمانی کے معنی ہوئے خدا سے عشق جس کا اظہار اس میں اعتقاد پختہ کرنے اور اُس کے احکام ماننے سے ہوتا ہے۔ حُبِ عشقی کا مطلب ہوا محبت کے ذریعہ خدا کے قربت کی کوشش۔
۳۔ آخری مضامینِ سرسید
۴۔ ایک دوسری جگہ سرسید نے لکھا ہے کہ باطل مذہب یقیناً تہذیب و تمدّن کو ترقی کرنے سے روکتا ہے۔ اگر سچّے دین میں مسائل اجتہادیہ اور عقاید قیاسیہ اس طرح مل جائیں کہ ان میں فرق اور تمیز کرنا ناممکن ہو جائے تو اس سے بھی تہذیب و تمدن میں ویسی ہی رکاوٹ آتی ہے جیسی باطل مذہب سے۔ ہمارے زمانے میں اسلام کے ساتھ بھی یہی ہوا سچّا دین تقلید کی تاریکی میں گم ہو گیا۔ لیکن اسلام جیسا سچّا دین تہذیب کی راہ میں کبھی وقت بھی رکاوٹ نہیں بنتا کیونکہ اس دین کے احکام تہذیب و تمدّن کے مقاصد کے عین مطابق ہیں۔
تہذیب الاخلاق۔ ص ۱۲۳
۵۔ ایضاً، ص ۶ ۔ ۱۹۵
۶۔ الطاف حسین حالی: حیاتِ جاوید۔ مفید عام پریس آگرہ ۱۹۰۳ء جلد دوم ص ۱۶ ۔ ۲۱۵
۷۔ ایضاً، ص ۲۰۸
۸۔ ابطالِ غلامی۔ مفید عام پریس آگرہ ۱۸۹۳ء۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی کتاب "اسلام میں غلامی کی حقیقت" میں اس پورے سوال سے

بحث کی ہے لیکن ساری بحث دینیاتی نقطۂ نظر سے اور یہ دکھانے کے لیے کی گئی ہے دوسروں نے مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ ناانصافیاں کی ہیں۔

۹۔ حالی ایضاً ص ۲۱۵

۱۰۔ تہذیب الاخلاق ص ۱۱۹

۱۱۔ رام گوپال۔ ایضاً۔ جہاں یہ دکھایا گیا ہے کہ اس دور میں ہندستانی مسلمانوں کی تعلیم میں علی گڈھ نے کیا پارٹ ادا کیا۔ ص ۵۸۔

۱۲۔ مثلاً جب وہ قومی ترقی پر لکھتے ہیں۔ تہذیب الاخلاق ص ۱۳۶

۱۳۔ اقبال کی شاعری کا ذکر اگلے باب میں ہے۔

14 Secrets of the Self, translated by R.A. Nicholson, Ashraf, Lahore, 1950. P 18.

۱۵۔
15 Ibid, P 59.

۱۶۔
16 Reconstruction of Religious Thought in Islam. Shaikh Muhammad Ashraf. Lahore, 1944. P 120.

۱۷۔ اسی کتاب کے صفحات ۷-۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۱ دیکھیے۔

۱۸۔ اسلامی معاشرے کی تعمیر نو کے متعلق جو کچھ اوپر کہا گیا ہے تاکہ اسلام کے آدرش حاصل ہو سکیں اس کا مقابلہ ان محفوظات سے کیجیے جو صفحات ۱۷۴، ۱۷۵ اور ۱۷۶ پر ہیں۔ اور اس انتباہ کو بھی دیکھیے جو صفحات ۱۵۳ اور ۳-۱۶۲ پر ملے گا۔

۱۹۔ الہلال، نمبر ۳، جلد دو یکم جنوری ۱۹۱۳ء

۲۰۔ الہلال، نمبر ۱۴ و ۱۵، جلد دو اپریل ۱۶-۹، ۱۹۱۳ء

۲۱۔ الہلال، نمبر ۲۱، جلد دو، ۲۸ مئی ۱۹۱۳ء

۲۲۔ البلاغ، جلد ۱، نمبر ۱، ۱۲ نومبر ۱۹۱۵ء، ص ۴

۲۳۔ مفردات راغب اصفہانی۔ ترجمان القرآن میں اس کا ذکر ہے۔ زمزم کمپنی لمیٹڈ لاہور ۱۹۱۳ء، جلد ۱، ص ۳۵

۲۴۔ ترجمان القرآن، جلد ۱، ص ۳-۱۱۱

۲۵۔ ایضاً ، جلد ۱ ، ص ۳-۲۰۱

۲۶۔ ایضاً ، جلد ۱ ، ص ۱۳۷

۲۷۔ ایضاً ، جلد ۱ ، ص ۲۰۵

۲۸۔ ایضاً ، جلد ۱ ، ص ۲۰۴

۲۹۔ ایضاً ، جلد ۱ ، ص ۲۱۳

۳۰۔ امت کا ترجمہ 'پیوپل' یا 'قوم' ہو سکتا ہے۔ رسول اللہ کے معاہدے کے تناظر میں اس کے معنی 'جماعت سیاسیہ' بھی ہو سکتے ہیں۔

باب اکیس

شاعر اور مصنّف

ہندستانی مسلمانوں کی ادبی اظہار خواہش کی شہادت شمالی ہندستان کی علاقائی زبانوں میں ملتی ہے لیکن اس کا خاص الخاص اظہار اُردو کے ارتقا میں نظر آتا ہے۔ سب سے پہلے صوفیا نے اس زبان کو اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے استعمال کیا، دکّن کے کچھ سلاطین نے شاعری کے اظہار کا اُسے آلہ بنایا لیکن ولّی دکنی (۱۶۶۸ء تا ۱۷۴۴ء) پہلا شاعر ہے جس نے اِس زبان کو کامیابی کے ساتھ استعمال کیا۔ لوگوں نے محسوس کیا کہ اِس کے ذریعہ فارسی اور ہندستانی کلچر کی جمالیاتی قدروں کو ایک دوسرے میں سمونے کا موقع مل سکتا ہے۔ اٹھارویں اور ابتدائی انیسویں صدی کے شاعروں، خاص طور پر شاہ حاتم (۱۶۹۹ء تا ۱۷۹۹ء) مظہر جان جاناں (۱۶۹۸ء تا ۱۷۸۱ء) میر دَرد (۱۷۱۹ء تا ۱۷۸۵ء) سودا (۱۷۱۳ء تا ۱۷۸۱ء) میر تقی میر (اندازاً ۱۷۲۴ء تا ۱۸۱۰ء) انشا (وفات ۱۸۱۷ء) اور ناسخ (وفات ۱۸۳۸ء) کو لفظوں کے آہنگ کا جو ذوق اور احساس تھا اُس کے ذریعہ انھوں نے اسے حسنِ سلیقہ سے تراشے ہیرے کی چمک دمک بھی بخشی اور ہر معاملے میں کام آنے والی چیز بھی بنا دیا۔ اِس زبان کو جو نام دیئے گئے وہ تھے ہندی، ہندوی، ریختہ۔ لیکن آخر میں اس کا نام اُردو پڑا۔ انیسویں صدی تک فارسی سرکاری زبان بھی رہی اور نثر میں علمی کتابیں لکھنے اور خط و کتابت کرنے کی زبان بھی۔ لیکن خود انیسویں صدی کے وسط تک شاعری کے میدان میں اردو اس کی رقیب بن چکی تھی اور بہت تیز رفتاری سے وہی منظورِ نظر بن رہی تھی۔ بادشاہوں اور شاہزادوں اور درباریوں نے اس کی سرپرستی شروع کی۔ جو سیاسی افراتفری پھیلی ہوئی تھی اُس سے جس

مشترکہ کلچر نے جنم لیا تھا یہ زبان اُس کی علامت بن گئی۔ اِس کے لفظوں، محاوروں اور تراش خراش پر گہرائی سے اور کبھی کبھی دل و جان کے ساتھ غور کیا جانے لگا۔ لفظ عربی کے ہوں کے فارسی یا مقامی 'بھاکا' کے انھیں اس بنیاد پر قبول یا ردّ کیا جاتا کہ وہ کس حد تک عروض اور ذوقِ سلیم کی ضروریات پوری کرنے کے اہل ہیں۔ فارسی روایت کا پلّہ بھاری رہا کیونکہ شاعری کو ایک پس منظر کی، سیاق و سباق کی ضرورت تھی اور شاعر کی شخصیت میں کچھ دوسری ایسی شخصیتیں بھی ہونا چاہئیں جو حصولِ ذات کی شاہراہ پر سنگ میل بن سکیں۔ اردو نے اس روایت سے اپنا رشتہ کبھی نہیں توڑا۔ اگر توڑ لیتی تو سخت گھاٹے میں رہتی کیونکہ فارسی روایت میں روحانیت اور جسمانیت کا، الوہیت اور انسانیت کا ایک بے مثال مِلاپ اعلیٰ ترین جمالیاتی سطح پر قائم ہو چکا تھا اور اُس کی صورت گری اور روایتیں ذہنوں کو اس قابل بنا سکتی تھیں کہ پوری آزادی کے ساتھ اظہارِ ذات کی راہیں تلاش کی جائیں۔ لیکن فارسی روایتوں پر دروازے بند نہیں کیے۔ چنانچہ تمام اردو شعراء کے یہاں کلاسیکی انداز کی سادگی اور صفائی اکثر و بیشتر ملتی ہے۔ دوسری طرف جذبات اور اظہار میں خوبصورتی کی تلاش میں ہندستانی مسلمانوں نے ہندی شاعری کو مالا مال کر دیا۔ یہاں ہندی کا مطلب تھا عوام کی سیدھی سادی زبان اور اس قسم کی شاعری سے سنسکرت آمیز ہندی کے ادب کا دامن خالی تھا۔

فارسی شاعری کی بہت سی شکلیں ہیں۔ مثنوی، قصیدہ، غزل، قطعہ، مسدّس، مخمّس، رُباعی، بیت یا فرد۔ تاریخی داستانوں اور عشق کی کہانیوں کے لیے مثنوی ہے۔ قصیدہ عام طور پر ایک طویل نظم ہوتی ہے جس کا مقصد کسی کی تعریف کرنا یا طنز کرنا ہوتا ہے۔ قطعہ میں دو شعر بھی ہو سکتے ہیں یا قصیدے کی طرح طویل بھی ہو سکتا ہے۔ رباعی میں چار مصرع ہوتے ہیں۔ غزل جو آہستہ آہستہ مقبول ترین صنف ٹھہری۔ اُس میں کم سے کم پانچ شعر ہوتے ہیں۔ بحر ایک ہی ہوتی ہے اور اشعار قافیہ اور ردیف کے پابند ہوتے ہیں۔ اردو میں یہ تمام اصناف لے لی گئیں اور زیادہ تر شاعروں نے ان میں طبع آزمائی کی لیکن سہرا غزل کے سر رہا۔ غالباً اِس

کی وجہ یہ رہی کہ شاعروں کے لیے یہی صنف سب سے مناسب تھی۔ غزل کے ناقد اس کی مخالفت یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ قافیے کی قید اس کا دامن محدود کر دیتی ہے اور اس میں ایک طرح کا تصنع آجاتا ہے۔ اور یہ صحیح بھی ہے کہ زیادہ تر غزلوں کے تمام اشعار میں اظہار کی سطح یکساں نہیں ہوتی۔ قافیے کی قید خیال کے ارتقار کو روکتی ہے۔ ہر شعر کا مضمون الگ ہوتا ہے۔ دراصل یہ قافیے کا التزام ہے جسے خوبی کا نام دیا جاتا ہے۔ اگر کسی غزل کا ترجمہ کسی ایسی زبان میں کیا جائے جس میں غزل قسم کی کوئی چیز نہ ہو تو ایسا معلوم ہوگا کہ ادریجنل کو جان بوجھ کر پامال کیا جا رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف کسی خیال اور تصوّر کو ایک شعر کے اندر لے آنا یعنی 'سمندر کو کوزے میں بند کر دینا' ایک ایسا چیلنج تھا جس نے اظہارِ بیان میں اختصار اور ایجاز کے شاہکار پیدا کیے۔

چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندستانی مسلم ذہن کو صحیح معنی میں سمجھنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُردو ادب اور خاص طور پر اردو شاعری کے ارتقار کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ہندستانی مسلمانوں کے تخلیقی سرچشموں نے فن تعمیر سے بھی زیادہ مکمل اور اعلیٰ ترین اظہار اردو شاعری میں پایا لیکن یہاں ہم صرف چند نمائندہ شاعروں اور شاعری ہی کے نمونے پیش کر سکتے ہیں۔ زیادہ مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاعروں میں ہم غالب، اکبر اور اقبال سے بحث کریں کہ غالب ہندستانی مسلم کلچر میں انسان دوست عناصر کے نقطۂ عروج کے نمائندہ ہیں۔ اکبر الہ آبادی شاعری اور ظرافت و مزاح کی قدروں کے ملاپ کے نمائندہ ہیں اور اقبال نے ایک نئے عہد کی ابتدا کی وہ شاعری اور زندگی دونوں میں اقدار اور اصناف کی نئی تلاش کے غماز نظر آتے ہیں۔

مرزا غالب ۱۷۹۶ء میں آگرہ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۶۹ء میں دہلی میں اُن کا انتقال ہوا۔ ان کا تعلق ایک ممتاز ترک نژاد خاندان سے تھا۔ اُن کے والد اور چچا فوج میں اچھے عہدوں پر تھے۔ ابتدائی عمر آگرے میں گزاری جہاں اپنے وقت کے مشہور معلّم شیخ معظّم سے تعلیم حاصل کی اور شاید نظیر اکبر آبادی کے مکتب میں بھی بیٹھے۔ چودہ برس کے تھے تو ایک ایرانی عالِم سے دو برس تک فارسی

پڑھی۔ لیکن غالب نے یہ صحیح کہا ہے کہ مجھ کو مبداء فیاض کے سوا کسی سے تلمذ نہیں ہے۔ انھیں جو کچھ علم حاصل ہوا وہ کسی استاد سے نہیں حاصل ہوا، نہ کسی نظامِ تعلیم سے۔ تصوّف سے وہ بے انتہا متاثر تھے جس کا مطالعہ بھی انھوں نے خود ہی کیا تھا۔ اُن کی فطرت نے بھی اور کلچر نے بھی اُن میں بے شمار معاشرتی خوبیاں بھر دی تھیں۔ سب سے بڑی چیز تھی ظرافت، ہمدردی، فیاضی اور وسیع المشربی۔ سب ہی جانتے تھے کہ وہ شراب پیتے ہیں اور وہ خود بھی اسے چھپا کر نہیں رکھتے تھے۔ وہ نہ نماز پڑھتے تھے نہ روزہ رکھتے تھے لیکن اُن کی شاعری صاف بتاتی ہے کہ وہ انتہائی دیندار آدمی تھے۔ آمدنی اور اخراجات کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو ان کی زندگی پریشانیوں سے عبارت تھی۔ معاش کے لیے ہر وقت کوئی تدبیر کرنا ضروری تھی۔ اُن کے زمانے کی معیشت میں اس کی واحد شکل یہی ہو سکتی تھی کہ ایک طرح کی خوشامد کریں اور اس کے عوض گزارہ پائیں۔ آج یہ خیال ہی لوگوں کو برا لگتا ہے کہ انھوں نے بڑے لوگوں کو خوش کرنے کے لیے قصیدے لکھے۔ اُن کے شاگردوں اور مدّاحوں کا حلقہ بہت وسیع تھا۔ اور چونکہ حسد اور جلن سے دَور دَور کوئی واسطہ نہیں تھا، دوستوں اور شاگردوں کی خوبیوں کو دل بھر کے سراہتے تھے اس لیے لوگوں کے دلوں میں اُن کی زبردست عزت تھی۔ وہ اپنے زمانے میں، ہمارے زمانے میں بلکہ ہر زمانے میں خالص کلچر اور انسانیت کے حسن اور اس کے وقار کی نمائندگی کرتے رہیں گے۔

غالب کی اصل تصانیف میں شامل ہیں اردو غزلیں جن کا مجموعہ کئی بار شائع ہو چکا ہے۔ فارسی کے قصائد، غزلیں اور ان کے خطوط۔ پہلے انھوں نے اردو میں شعر کہنا شروع کیے۔ پھر کئی برس تک صرف فارسی میں شعر کہتے رہے اور پھر ایک بار اردو کی طرف واپس آ گئے۔ اپنے فارسی کلام کی قدر و قیمت خود ان کی نگاہ میں بہت زیادہ تھی اور یہ بالکل صحیح ہے کہ اُن کے فارسی کلام میں عصری مذاق کا اثر اتنا زیادہ نہیں ہے لیکن فارسی میں بہت سے قصیدے سرکاری عہدیداروں، راجاؤں اور نوابوں کی شان میں ہیں اور بہت سے قصیدے اور غزلیں ایسی ہیں جن میں انھوں نے اساتذہ کی زمینوں کو اُن ہی کے قافیوں میں طبع آزمائی کی

ہے اور اُن سے آگے نکل جانے کی کوشش کی ہے۔ اردو غزل کے اوّل دور میں ان کی زبان انتہائی فارسی آمیز ہے۔ لیکن آخری دور میں زبان بہت سادہ اور صاف ہے۔ شاعری کے ساتھ ساتھ انھوں نے لوگوں کو خطوط بھی لکھے جو تکلف سے یکسر پاک ہیں اور جن میں گفتگو کا مزہ آتا ہے۔ وہ شاعری میں یکتا ہیں اور جدید اردو نثر کے بانی۔

غالب کی شاعری کا معتد بہ حصہ ہماری روز آنہ کی بول چال کا حصہ بن چکا ہے۔ انھیں سچ مچ عوام کا شاعر کہا جا سکتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر اُن کے بعد کے کلام پر صادق آتی ہے۔ لیکن فطرتاً وہ ایجاز کی طرف مائل تھے، ایسا طرز جو معانی سے لبریز ہو۔ اس معنی میں انھیں بجا طور پر پیچیدہ لوگوں کا شاعر کہا جا سکتا ہے۔ وہ متصوفانہ، جمالیاتی اور انسان دوستی کی روایات کے علمبردار بھی ہیں اور ان میں یہ جذبہ بھی ہے کہ شاعری کو ایک آزاد شخصیت کا اظہارِ ذات بنا دیا جائے۔ اور یہ تمام خصوصیات اُن کے یہاں اپنے نقطۂ عروج پر پہونچ گئیں۔ اُن کے کچھ اشعار کی تمام تر اہمیت اسی وقت ظاہر ہو سکتی ہے جب ہم بھی کچھ اُسی قسم کے تجربے سے گزرے ہوں۔ لیکن وہ ایک ادبی روایت کے پیرو تھے اور انھوں نے اپنے آپ کو تقریباً اسی کے اندر محدود رکھا۔ انھوں نے شاعروں کے لیے بھی لکھا اور اپنے لیے بھی۔ وہ چاہتے تھے کہ لوگ انھیں سمجھیں اور پہچانیں۔ وہ ہئیت کو تراش خراش کے ذریعہ بہتر سے بہتر کرنا چاہتے تھے لیکن انھیں اپنی پہچان عزیز تھی، وہ دو مصرعوں کی تنگنائے کے حدود میں اپنے افق تا افق پھیلے ہوئے تصوّر کو بند کر دینا چاہتے تھے۔ جب ان کی غزلوں کا انتخاب شائع ہوا تو خود انھوں نے اور ان کے دوستوں نے وہ تمام اشعار نکال دیئے جو ان کے خیال میں اس دیوان کے لیے موزوں نہیں تھے۔ اس دیوان میں بھی کئی بہت ہلکے اور پٹے ہوئے شعر ہیں اور اُن کی متروکی ہوئی غزلیں نسخۂ حمیدیہ میں شائع ہوئی ہیں ان میں بہت سی لاجواب غزلیں بھی ہیں۔ دیوان غالب کا پہلا شعر بظاہر بے معنی لگتا ہے لیکن ایک ماڈرن مصوّر نے اس سے متاثر ہو کر تصویر بنائی ہے۔

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا   کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

ایک دوسرے ماڈرن پینٹر ستیش گجرال جنھوں نے اپنی تصویروں کے لیے ایک بالکل ہی نئی تکنیک اپنائی، اپنی تصویروں کی نمائش میں اپنی تکنیک کو غالب کے ایک شعر سے واضح کیا۔

جذبۂ بے اختیارِ شوق دیکھا چاہیے   سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا

پرانے مکتبۂ فکر کے نقادوں نے غالب شناسی کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ کچھ موضوعات کے تحت ان کا مقابلہ اردو کے دوسرے اساتذہ کے ساتھ کیا مثلاً حسد، محبت، تصوف وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح انھوں نے میکانکی طور پر گویا غالب کے اشعار کو ان کا جائز مقام دلا دیا۔ بائیں بازو کے ادیبوں اور ترقی پسند ادیبوں نے فن کو پرکھنے کے کچھ معیار مقرر کیے لیکن خود انھیں احساس ہو گیا کہ غالب کی شاعری کو ان معیاروں پر پرکھنا بدتہذیبی ہوگی۔ بات دراصل یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اپنے طور پر ہی غالب کے اشعار سے لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ اور یہ لطف اسی وقت سچا اور کھرا ہو سکتا ہے جب ہم ان اشعار میں معنی کی تلاش میں بغیر کسی تعصب کے نیا انداز اختیار کریں، جب ہم تخلیق کے اندر ناتخلیق صورتیں دیکھ سکیں۔

دیدہ ور آنکہ تا نہد دل بشمارِ دلبری   در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آذری

(اہلِ نظر وہی ہے جو عشق کی قوت کو شمار کرنے سے پہلے پتھر کے دل میں ناچتے ہوئے بت دیکھ سکے)

لیکن یہ ناتخلیق کی تلاش، جمود میں حرکت کی کھوج، خاموشی میں معنی کی جستجو دراصل خود اپنی ذات کی تلاش ہے اور ہم کہیں اگر دم لیتے ہیں تو یا تو اس لیے کہ مکمل حصولِ ذات کے نشاط سے لطف اندوز ہوں یا پھر اس لیے کہ ہم تھک جاتے ہیں، شکست کھا چکے ہوتے ہیں۔ غالب کے ساتھ اپنے سفر میں ہم کبھی یہاں رکتے ہیں کبھی وہاں اور جب محسوس کرتے ہیں کہ دل کی دھڑکنیں اب معمول پر آگئی ہیں تو پھر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

پھر گرمِ نالہ ہائے شرربار ہے نفس   مدت ہوئی ہے سیرِ چراغاں کیے ہوئے

شاعرِ عشق کے جس حیات بخش لمس کے لیے پیاسا ہے وہ ایک مضمون نہیں ایک

جذبہ نہیں بلکہ وہ اعلیٰ ترین حقیقت ہے جو انسان کے وجود کو بدل کے رکھ دیتی ہے۔ یہ دراصل ایک استعارہ ہے، ایک علامت ہے، ایک روایت ہے، ایک ماورائی ادراک ہے جو الفاظ کی گرفت سے باہر ہے۔ وہ تمام فارسی اور اردو شاعری جو تصوّف سے متاثر رہی ہے اس میں محبوب کا تصوّر جنس سے بالاتر ہے یا یوں کہیے کہ وہ ایک ایسی عورت ہے جس کا کوئی خاندان نہیں، کوئی سماجی رشتے نہیں۔ بلکہ وہ کبھی کبھی تو اقلیدسی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کا ذہن اور کمر معدوم ہوتی ہے۔ اس ادبی روایت کا منظاہر ہے مقصد یہ تھا کہ جمالیاتی تجربہ جسمانی حقیقت سے آلودہ نہ ہو پائے۔ دوسری طرف عاشق جذبے سے سرشار اپنی تمام کج کلاہی کے ساتھ انسان رہتا ہے۔ غالب روایت کا پیرو ہے اور اگر نقاد اس کے اشعار کو اسی طرح نقل کریں جس طرح مبلغ دین حدیث کو پیش کرتے ہیں تو اس بات کی خاصی شہادت بہم پہونچا سکتے ہیں کہ غالب کے یہاں تصنّع ہے بلکہ ابتذال بھی ہے۔ ایک نقّاد کی طرح ہم بھی اس بات پر اظہار افسوس کر سکتے ہیں کہ غالب عشق کو ذاتی زندگی کے آدرش کی طرح نہ دیکھ پائے اور محبوب کو ایک ایسے رفیق کی شکل میں نہ دیکھ سکے جس کا حسن پاکیزگی بھی عطا کرتا ہے اور بلندی بھی۔ لیکن انگریزی ادب میں بھی ہمیں یہ نظر نہیں آتا کہ حسن کی تلاش میں شاعر نے عشق کے کسی ایک تصوّر تک یا کسی ایک مقصد تک یا سماج کے صرف ایک پہلو تک اپنے آپ کو محدود کر لیا ہو۔ وہاں بھی آپ کو نظر کے تیر، غمزہ و ادا، بے وفائی اور سنگ دلی نظر آجائے گی حالانکہ وہ مبالغہ آمیزی نظر نہ آئے گی جو محبوب کو قاتل بنا دیتی ہے اور عاشق کو کرب و ابتلا سے گزرتا ہوا مقتول، لیکن موت کی موجودگی کا احساس مشرق کے شعور میں ہمیشہ جاں گزیں رہا ہے۔ یہ علاقہ اکثر و بیشتر اور طویل مدّت کے لیے ایسے حالات سے دوچار رہا ہے جہاں اگر تاراج نہ سہی تو تحفظ کے فقدان کی وجہ سے لوگ بدبختی کا شکار ہوتے رہتے تھے۔ ان حالات میں بے چارے شاعر پر کیسے الزام رکھا جا سکتا ہے کہ اس نے ناقابلِ یقین اور ناممکن صورت حالات کو گڈھ کر پیش کیا ہے۔ غالب کے محبوب کے یہاں بھی یہ سب خصوصیات موجود ہیں۔ لیکن وہ اتنا کھرا شاعر ہے کہ پٹی پٹائی علامتوں اور پائمال مضامین

سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ اُس کی روایتی عشق بازی اور محبوب کی تعریفوں میں بھی ہمیں سچ مچ کے گوشت پوست کے انسان کا شدید جذبہ نظر آتا ہے۔ وہ جب حسن، دل کو برانگیختہ کرنے والی نگاہوں، تغافل اور سنگ دلی کا ذکر کرتا ہے تو وہ بھی روایتی انداز سے لیکن کبھی کبھی وہ ایک لمس میں ایسے لذت آمیز جنسی اشارے اور رکنائے ڈال دیتا ہے یا پھر ایسی شوخی اور بذلہ سنجی اختیار کرتا ہے کہ ہم معاً چونک پڑتے ہیں۔

سادگی و پرکاری بے خودی و ہشیاری — حسن کو تغافل میں جرأت آزما پایا
ہے وصل و ہجر عالمِ تمکین و ضبط میں — معشوقِ شوخ و عاشقِ دیوانہ چاہیے
اُس لب سے مل ہی جائے گا بوسہ کبھی تو ہاں — شوقِ فضول و جرأتِ رندانہ چاہیے

غالبؔ کا غنائی کلام اپنی تمام تر خوبیوں کے ساتھ فکر اور صورت گری کی فرسودہ راہوں پر ہی پوری طرح چلتا نظر آتا ہے۔ لیکن اس کا اپنا اصل رنگ وہ ہے جب وہ انسان کی تنہائی پر، اس کی عظمت پر، اس کے غم پر، اس کی بے حد بے شمار مایوسیوں پر اور اس کے طوفان بدوش نشاط و شادمانی پر غور و فکر کرتا ہے۔ ایک قسم کا تجربہ دوسرے قسم کے تجربے کی نفی نہیں کرتا۔ شاعر منطق اور نظام کی بیڑیاں پہن کر شعر کے میدان میں نہیں اترتا اور اگر شاعر غالبؔ جیسا ہو جسے اپنے انسان ہونے کا بدرجہ اتم احساس ہے تو اس کے تخلیقی ذہن کا باطنی نظم و ضبط تضادات کو ایک دوسرے میں پرو کر انھیں ایک جمالیاتی وحدت عطا کر دیتا ہے۔ غالبؔ کے ساتھ ہم عجیب و غریب سرزمینوں پر پہونچ جاتے ہیں اور لطف کی بات یہ کہ ہم جس سے واقف ہیں، جس کے عادی ہیں اس سے ہمارا رشتہ ٹوٹتا بھی نہیں۔ لیکن نئے تجربے کی خواہش کے آگے سپر ڈالنی ہی پڑتی ہے۔

پھر کچھ اک دل کو بے قراری ہے — سینہ جویائے زخم کاری ہے

ہر کاری زخم لگتے ہی بھر بھی جاتا ہے کیونکہ ایک نیا جذبہ ایک نئی شکل میں جلوہ گر ہو جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شاید ہم خود جذبات کے اس مسلسل رقص سے چکرا جائیں۔

عرض کیجیے جوہرِ اندیشہ کی گرمی کہاں — کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

غالب محسوسات کی دنیا میں رہتا ہے جن کی شدّت کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ یہ وہ دنیا ہے جہاں نوعِ انسانی بدفخر اعلیٰ ترین منزل پر پہونچ چکا ہے لیکن جہاں تمنّا کرنے کی آزادی پریشان کُن تضادات سے دوچار ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعر محسوس کرنے لگتا ہے خود اُس کی اپنی خواہشیں اسے پامال کیے ڈال رہی ہیں۔ تضادات کا کوئی علاج نہیں۔ اُن کے اسباب بہت گہرے ہیں۔ کبھی غم اُن کی شدّت کو کم کر دیتا ہے اور کبھی اس کے سامنے مایوسی کے سیاہ بادل منڈلانے لگتے ہیں یا شاید یہ تمام کا وہ دُھندھلکا ہے جس میں عقل اور توکّل جوان ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی تو تقدیر کے ہاتھوں سپردگی میں بھی ایک سرکشی ہوتی ہے۔

نہ گُلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز میں ہوں اپنی شکست کی آواز

بس ہجومِ ناامیدی خاک میں مل جائے گی یہ جو اک لذّت ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

رہیے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو

بے در و دیوار سا اک گھر بنایا چاہیے کوئی ہمسایہ نہ ہو اور پاسباں کوئی نہ ہو
پڑیے گر بیمار تو کوئی نہ ہو تیمار دار اور اگر مر جائیے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو

ہمہ ناامیدی ہمہ بدگمانی میں دل ہوں فریبِ وفا خوردگاں کا
بہ صورت تکلّف بمعنی تأسّف اسدؔ میں تبسّم ہوں پژمردگاں کا

دہر جز جلوۂ یکتائیِ معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں
بے دلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق بیکسی ہائے تمنّا کہ نہ دنیا ہے نہ دیں
ہرزہ ہے نغمۂ زیر و بمِ ہستی و عدم لغو ہے آئینۂ فرقِ جنون و تمکیں

لافِ دانش غلط و نفعِ عبادت معلوم　　دُرد یک ساغرِ غفلت ہے چہ دنیا و چہ دیں

دل گرفتگی کی ان پستیوں سے غالب بار بار اوپر آتا ہے اور صوفیانہ اور انسانی دردمندی کے الہام کے پروں کے سہارے پرواز کرتا ہے۔ جذب دروں اس حقیر اور بے نوا وجود کو کل بننے کے لیے بال و پر عطا کرتا ہے جس کا وہ ایک بہت معمولی جزو معلوم ہوتا ہے۔ اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ

قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل　　کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

شاعر کا اپنا مزاج ہے، اپنا فریضہ ہے اور اپنا مقسوم ہے:

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے　　میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

سخن ز روضہ رضواں بکوے یار کشد　　چو جادۂ کز صحرا بہ لالہ زار کشد

(شاعری ہمیں جنت سے محبوب کے در پر لے آتی ہے، جیسے وہ راستہ جو صحرا سے لالہ زار کی طرف لے جاتا ہے)

عشق اور شراب وہ شاعرانہ استعارے ہیں جنھیں صوفیہ نے علامتوں کے طور پر استعمال کیا۔ لیکن غالب صرف علامتی نشے سے سرمست ہونے والے نہیں تھے۔ انھوں نے جمالیاتی حظ اور روحانی جذبے کی قدروں کو ایک کر دیا۔ وہ مسلمان تھے اور ایمانداری اور خوش مزاجی کے ساتھ شراب خوری کو گناہ تصور کرتے تھے وہ پورے شد و مد سے قائل تھے کہ یہ کم بخت پرواز تخیل عطا کرتی ہے۔

باندز مے ہر آئینہ پرہیز گفتہ اند　　آرے دروغِ مصلحت آمیز گفتہ اند

(لوگ کہتے ہیں کہ شراب سے ہر صورت میں پرہیز لازم ہے، ہاں یہ لوگ مصلحتاً جھوٹ بولتے ہیں)

جب کہ:

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر　　بادہ نوشی ہے باد پیمائی

دوسرے شاعروں کی طرح غالب بھی تصوف سے بہت متاثر ہے۔ اسے ان پابندیوں کا مذاق اڑاتے ہوئے اور انھیں چیلنج کرتے ہوئے ایک روحانی تسکین حاصل ہوتی ہے جو پاکباز زندگی کے علمبردار فقیہ اور تنگ نظر لوگ عائد کرتے ہیں۔ وہ انسان

کو اکثر ایسا مسرف بیٹا تصوّر کرتا ہے جو اس لیے چہیتا ہے کہ وہ باپ کی دریادلی اس کی محبت اور اس کی سمجھ بوجھ سے مطالبے پر مطالبے کرتا رہتا ہے۔ غالب تو کبھی کبھی کافرانہ جرأت سے کہہ اٹھتا ہے کہ میں آدمی زادہ ہوں اور یہی میری فطرت ہے۔ اور مجھے فخر ہے کہ آدم کی طرح گناہ گار ہوں۔

خوئے آدم دارم آدم زادہ ام　　آشکارا دم بہ عصیاں می زنم

اُسے دکھ ہے تو یہ کہ اتنے گناہ ہیں نہیں کہ میں کر سکوں۔ اور اس بے بسی کے لیے اپنے کو تعریف کا مستحق بھی ٹھہراتا ہے۔

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد　　یارب یہ اگر کردہ گناہوں کی سزا ہے

گناہ کی طرف یہ رویّہ، خالق کی طرف، رحمٰن اور　　　یہ رویّہ خالص اسلامی رویّہ ہے۔ یہ انسان کی اوّلین معصومیت کی صافی میں چھن کر نکلا ہے۔ اپنے بارے میں اور دنیا کے بارے میں علم حاصل کرنا اس کا حق ہے۔ یہ صوفی کے اس اعتقاد سے پیدا ہوا ہے کہ اس کے اندر اور اس کے باہر تک خدا تک پہونچنے کی بے شمار راہیں ہیں اور یہ کہ اللہ کو ایک زاہد و عابد کے مقابلے میں توبہ کرنے والا گناہ گار زیادہ عزیز ہوتا ہے۔ یہ خدا کے اِس تصوّر سے پیدا ہوتا ہے کہ وہی ہمارا آخری محبوب ہے، وہی ہمارا رفیق ہے جس کی خوشنودی ہمیں ہر حال میں حاصل کرنی چاہیے۔ یہ اس رویّہ سے حاصل ہوا کہ محبوب عشق اور شراب جسمانی حقیقتیں بھی ہیں اور روحانی علامتیں بھی۔ اور یہ اس طرح بھی پیدا کہ شاعروں نے اس تصوّر کا مذاق اُڑایا اور صوفیوں نے اسے سنجیدگی سے مسترد کر دیا کہ جنّت وہ انعام ہے جسے حاصل کرنے کے لیے انسان کی تمام تر زندگی بسر ہونی چاہیے۔ جب گناہ ایک دلچسپ اور ناگزیر غلطی بن گیا جو خدا کو اپنی رحمت دکھانے کا موقع دیتا ہے تو پھر شاعر نے احتساب سے خوف کھائے بغیر زندگی اور مذہب پر غور کرنا شروع کیا۔ تب ہی تو غالب نے کبھی یہ کہا کہ یہ دنیا ہو یا وہ دنیا میرے دل میں اسے جاننے اور اس کا تجربہ کرنے کی ہوس باقی ہے اور کبھی وہ اعلان کر دیتا ہے کہ مجھے نہ اس میں دلچسپی ہے نہ اُس میں۔

ہے کہاں تمنّا کا دوسرا قدم یارب　　ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

وہ اپنی انسانیت میں مست ہے اور اپنے کو اُن لوگوں سے بہت بلند سمجھتا ہے جو التفات کی بھیک مانگتے اور تغافل اور بے پروائی کو جھیلتے ہیں:

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم — اُلٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا

یا پھر وہ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ شعور، علم اور اختیار ناممکنات میں سے ہیں کیونکہ جب مشاہدہ، شاہد اور مشہود دراصل ایک ہی ہیں تو پھر مشاہدہ کرنے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے جو مذہب کو رسم کا ہم معنی قرار دیتے ہیں غالب کے پاس اُن کے لیے صرف جذبہ تحقیر ہے:

ہم موحّد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم — ملّتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

اور جو مذہب کو محدود کر دیتے ہیں:

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے — مرے بُت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

وہ کہتا ہے کہ مروّجہ مذاہب میں جو تخصیص پسندی اور فرقہ بندی ہے وہ دراصل اس بات کی نشاندہی ہے کہ انسان لگاتار و لاانتہا کوشش کا اہل نہیں ہے۔

تھک تھک کے ہر مقام پہ دو چار رہ گئے — تیرا پتہ نہ پائیں تو ناچار کیا کریں

دیر و حرم آئینۂ تکرارِ تمنّا — واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں

جیسے عام طور پر مذہب سمجھا جاتا ہے اگر وہ انسان کی ناکامیوں کا آئینہ دار ہے تو اس کا ذمہ دار خود انسان ہے۔ وہ اس پُراسرار موسیقی کو سُن نہیں سکتا جو تخلیق میں ہر جگہ جاری و ساری ہے، اس کا وجدان اُسے یہ نہیں بتاتا کہ حقیقت اس نغمے کی مانند ہے جو ساز کے تاروں کا جگر چیر کر باہر آتا ہے۔ اگر وہ ساز بجا سکتا تو اس حقیقت سے آشنا ہوتا۔ غالب ان تمام جذبات اور اعتقادات سے بلند ہو جاتا ہے جو کُلیت کی نفی کرتے ہیں اور پھر روحانیت کی بلندیوں کو چھو لیتا ہے۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز بہ تو روئے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

(ایک بھی ذرّہ نہیں جس کا رُخ تیری طرف نہ ہو۔ تیری طلب میں صحرا سے رہبری حاصل کرنی چاہیے)

اور وہ محسوس کرتا ہے کہ انسان اپنے درد وغم میں اکیلا نہیں ہے کیونکہ پسِ پردہ ایک اور دل ہے جو انسان کے دل کے ساتھ دھڑک رہا ہے! انسان کی شدّتِ غم ہی شاید خدا تک اُسے پہونچا دیتی ہے کیونکہ شاید وہ یہی چاہتا ہے کہ اس کا دوست نظرِ بد سے بچا رہے تب ہی تو درد والم کے ذریعہ اپنی محبّت آشکارا کرتا ہے۔

غالؔب مسلمان تھے اور انھوں نے بہت سی منقبتیں لکھی ہیں۔ یہی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وہ نہ صرف مسلمان تھے بلکہ پکّے شیعہ تھے۔ یہ بھی دلیل دی جا سکتی ہے کہ حضرت علی کی شان میں انھوں نے جو کچھ لکھا اُس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ سُنّی نہیں تھے۔ لیکن غالؔب مذہبی تبلیغ کی بات تو دور رہی خود مذہب پر بات نہیں کرتے اور نہ کسی قسم کی نصیحت کرتے ہیں۔ روایتی چیزوں پر عمل کرتے رہنا الگ بات ہے ورنہ ایک شاعر کی حیثیت سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ اُن کا کوئی مذہب نہیں۔ نیچر نے انسان کو جیسا بنایا تھا وہ اُن کے لیے صرف 'اک محشرِ خیال' ہی نہیں بلکہ سرِّ اعظم تھا۔ ایک بے حساب قوت، زمان و مکان میں قیدِ ہستی کے حدود کے اندر ایک لا محدود، ایسی مخلوق جو اپنے خالق کا دو بدو سامنا کرنے کی اہل ہے اور اس کے اختیار میں ہے کہ حصولِ ذات پر جو پابندیاں عائد کی گئی ہیں انھیں مسترد کر دے، قبول کر لے یا ان ہی کے مطابق اپنے آپ کو بنالے۔ غالؔب ایک روایتی عاشق ہے 'کھلا کافر' ہے۔ انسان دوست ہے، صوفی ہے۔ کبھی وہ محبت کی اور بوسوں کی بات کرتا ہے کبھی نشاط انگیزی کے ساتھ شراب خوری کی۔ کبھی وہ ہر چیز کو مسترد کرتا ہے کبھی مایوس ہو جاتا ہے۔ کبھی تیکھی عقل کی بات کرتا ہے، کبھی سراپا درد وکرب ہو جاتا ہے کبھی صرف نشاط ہی نشاط۔ اور وہ جو کچھ بھی کہتا ہے اُس میں علم وصداقت کی گہرائی اور گیرائی ہوتی ہے جو دراصل اس کے آزاد ذہن کی نمائندگی کرتا ہے جو اپنے کو دریافت بھی کرتا ہے، اپنے اوپر فخر بھی کرتا ہے اور اپنی تکمیل بھی۔

غالب سے اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶ء تا ۱۹۲۱ء) کی طرف مڑنا ایسا ہی ہے گویا ہم تخیل کی دنیا کو چھوڑ کر زندگی کی حقیقتوں کے سامنے پہونچ گئے۔ غالب ابھی زندہ تھے کہ اکبر پیدا ہوئے لیکن اکبر کے زمانے کے حالات اور ماحول بالکل ہی مختلف تھا۔ الہ آباد کے قریب ایک قصبے بارہ کے ایک غریب سید گھرانے میں اکبر پیدا ہوئے۔ خسرو اور غالب کی طرح انھیں بھی باقاعدہ تعلیم نہیں مل سکی۔ لیکن خوش قسمتی سے اپنے زمانے کے کچھ مشہور عالموں سے انھوں نے درس لیا اور انھیں ماحول کچھ ایسا ملا کہ ابھی کم عمر تھے کہ اچھے خاصے شعر کہنے لگے۔ وہ جن لوگوں کے پاس بھی ملازمت کی تلاش میں گئے وہ سب ان سے بہت متاثر ہوئے اور ہر موقع سے فائدہ اٹھا کر وہ اپنے علم میں اضافہ کرتے رہے۔ سب سے پہلے وہ ایک انجینئر کے یہاں کلرک کی حیثیت سے ملازم ہوئے جو الہ آباد میں جمنا کا پل تعمیر کر رہا تھا۔ اس کے بعد انھیں ریلوے کے مال گودام میں ملازمت ملی۔ اس قسم کے کاموں سے بیزار ہو کر انھوں نے ایک انگریز افسر کو درخواست دی جس نے انھیں عدالت میں نقل نویسی کی ملازمت دیدی۔ اس ملازمت کے لیے اکبر نے جو درخواست دی تھی وہ ایک چھوٹے سے پرزے پر تھی جو دوسرے کاغذوں میں کہیں گم ہوگئی۔ جب وہ اپنی درخواست کا نتیجہ معلوم کرنے کے لیے پہونچے تو افسر نے اپنی میز پر کاغذوں کے ڈھیر کی طرف اشارہ کیا اور کہا جیسا پرزہ تم نے دیا تھا وہ آسانی سے کہیں بھی کھو سکتا ہے۔ دوسرے دن اکبر کاغذوں کا ایک بنڈل لے کر پہونچ گئے جن پر انھوں نے نئی درخواست لکھی تھی اور قلم کے بجائے اپنی انگلی سے لکھی تھی۔ اُن کی اس جرأت سے انگریز افسر بہت متاثر ہوا۔ انھیں ملازمت کے ساتھ یہ صلاح بھی دی کہ جتنی جلد ہو سکے انگریزی سیکھ لو۔ اکبر نے بڑی محنت اور تیزی سے انگریزی پڑھی اور نقل نویس کے عہدے سے ترقی کرکے ریونیو افسر ہو گئے۔ لیکن یہ ملازمت انھیں مہذب سوسائٹی سے دور دور رکھتی تھی اس لیے یہاں سے استعفیٰ دیا اور وکالت پڑھنا شروع کی۔ وکیل کی حیثیت سے بھی وہ بہت کامیاب رہے۔ لیکن انھوں نے منصفی کا عہدہ قبول کر لیا اور اس میں برابر ترقی کرتے رہے۔ ۱۹۰۳ء میں جب انھوں نے ملازمت سے

استعفیٰ دیا ہے تو اُس وقت عدالتِ خفیفہ میں جج تھے۔ شاعر کی حیثیت سے اُن کی شہرت اب تک ہو چکی تھی۔ اُن کے معاصرین نے اُنھیں لسان العصر کا خطاب دیا یعنی وقت کی آواز۔ الٰہ آباد یونیورسٹی میں آنریری فیلو بھی منتخب کیا گیا۔

اکبر نے اپنے ہم مذہبوں کو بتایا کہ دیکھو خدا پر یقین رکھنا کیوں ضروری ہے اور اچھا مسلمان بننا کتنا ضروری ہے۔ اُن کی ناصحانہ شاعری کا ایک معتدبہ حصہ پیش پاافتادہ تک بندی پر مشتمل ہے۔ لیکن انھوں نے ایک بھرپور زندگی گزاری۔ وکالت کی آمدنی کا بڑا حصہ طوائفوں اور یارانِ طریقت پر صرف ہوتا تھا اور ان کی شاعری کا ایک حصہ خاصا فحش ہے۔ اُن پر ضمیر کے دورے بھی پڑتے رہے اور بالآخر انھوں نے ان سب چیزوں سے توبہ کر لی۔ لیکن ان کے ذہن نے شوخی کو بالکل ترک نہیں کیا اور ان کی تخلیقی قوت پر آخر تک کوئی روک ٹوک قائم نہیں ہو سکی۔ اگر ایک طرف وہ بڑی سنجیدگی سے قبر اور روزِ حشر کا ذکر کرتے ہیں تو دوسری طرف انسانی مسائل کے مضحکہ خیز پہلو بھی اُن کی نظر سے بچ کر نہیں جاتے اور زیرِ لب مسکراہٹ کے ساتھ کوئی ناصحانا بات کہہ جاتے ہیں۔ ایک بات اور بھی تھی۔ اُن کے زمانے میں ایسے لوگ اور ایسے گروہ نہیں تھے جن میں وہ اپنے آپ کو شامل کر سکتے۔ جو لوگ اصولاً یا موقع پرستی کی وجہ سے انگریزی وضع قطع اختیار کر رہے تھے وہ ان کا مذاق اُڑاتے تھے۔ لیکن وہ ان لوگوں کی جہالت، ریاکاری اور تکبر کو بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے جو روایتی مذہب کی نمائندگی کرتے تھے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ ترقی کے ماڈرن تصوّرات میں روحانیت کا فقدان ہے اس لیے بلبلے کی طرح ٹوٹ جائیں گے لیکن اس کی جگہ کوئی متبادل راستہ بھی اس کے پاس نہیں تھا اور چونکہ صاحبِ بصیر تھے اس لیے انھیں اس کا احساس بھی تھا۔ اس کی شاعری میں زندگی ہر پہلو سے نظر آتی ہے اور اُن کی شاعری کا ناصحانہ عنصر ہمیں یہ محسوس کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ ہم خود اپنے آپ کو اور اپنی زندگی کو اُس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک اس کو احترام اور عزتِ نفس کی اعلیٰ و ارفع بلندیوں سے نہ دیکھیں۔

اکبر کے زمانے میں دو مسائل سب سے اہم تھے۔ موجودہ سیاسی صورتِ

حالات میں ہندستانی مسلمان کون سی پالیسی اختیار کریں اور مغرب کی تہذیب نے جو ہنگامہ خیز قوتیں میدان میں اتار دی ہیں ان کے درمیان وہ اپنی تہذیبی اور مذہبی شناخت کس طرح قائم رکھیں۔ یہ کام شاعر کا نہیں ہے کہ ایسے مسائل پر بحث کرے اور سماجی، سیاسی یا مذہبی سوالوں کا مدلل اور فلسفیانہ حل پیش کرے۔ اکبر کی شاعری میں اگر ایسے تصوراتی نظریے ملیں تو ان کی شاعری کو پرکھنے کے لیے اِن کو بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ ان کا ذہن نہ سیاسی ڈھانچے میں ڈھلا تھا نہ دینیاتی۔ ہاں یہ سچ ہے کہ ان کی نظر سے بچ کر کوئی چیز جا نہیں سکتی۔ سامراج کا سیاسی اور سماجی لائحۂ عمل ہو یا حکومت کے ساتھ دوستی اور وفاداری اور شریعتوں جیسے تعاون کے متعلق سرسید احمد خاں کی پالیسی اور جسے اصطلاحاً امن و امان کہا جاتا تھا اس کا ظلم اور گھٹن سب ہی کا وہ مذاق اُڑاتے ہیں، ان پر شدید تنقید کرتے ہیں یا ان کے چہرے سے نقاب اتار کر پھینک دیتے ہیں۔ لیکن پھر جب وہ یہ سوچتے تھے کہ میں خود بھی تو 'مدخولۂ گورنمنٹ' ہوں یا پنشنر ہوں تو اس سے کبھی کبھی لطف اٹھاتے ہیں، کبھی پریشان ہو جاتے ہیں اور کبھی انتہائی دل گرفتہ۔ دوسرے سوال پر وہ بہت کھل کر بات کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے ردّیہ میں استقامت نہیں تھی۔ سماجی اور تہذیبی زندگی کے مظاہر میں غضب کا تنوع تھا۔ متصادم قوتیں بہت تھیں اور ہر جگہ تھیں۔ اُن کی حالت بالکل اس شخص کی طرح تھی کہ برساتی اور چھتری لے کر تو نکلا لیکن ہوا ہر طرف سے اس زور شور سے چل رہی ہے کہ برساتی اور چھتری بھیگنے سے بچا نہیں سکتیں۔ اب سکون اپنی حالت پر ہنس کر ہی حاصل ہوتا ہے۔

اکبر ہندستانی مسلمانوں کے لیے کچھ اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں، مثلاً واعظ کو ہمیشہ شیخ یا شیخ جی کے نام سے پکارتے ہیں۔ شیخ جی کی زندگی کا مشکل ہی سے کوئی پہلو ہوگا جس پر انھوں نے روشنی نہ ڈالی ہو۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ماضیٔ قریب یا ماضی بعید کو وہ کرب اور درد سے یاد کرتے ہوں لیکن ہندستانی مسلمانوں کی حالت واضح کرنے کے لیے انھیں کہنا پڑا۔

فلک کے دور میں ہارے ہیں بازیٔ اقبال　　اگرچہ شاہ تھے بدتر ہیں اب غلام سے ہم

ہم تاجر ہوں تم نوکر ہو اس بات پہ سب کی عقل ہے گم
انگریزوں کی تو خواہش ہے یہی بازار میں ہم دربار میں تم

وہ بہت حقیقت پسند تھے اس لیے اعتذار پسندی میں پناہ تلاش نہیں کرسکتے تھے کہ 'دربان' کو اس محل کے قصے سناتے جس میں اس کے آبا و اجداد حکمرانی کر چکے تھے۔ حیثیت اور درجوں میں تبدیلی تو ناگزیر تھی۔ تب ہی تو وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ قران کا دور بھی ختم ہوا اور عالمگیر تجارت کا بھی۔ اب تو ہم مکان کے کرایہ اور کلرکی کی تنخواہوں پر گزر کرتے ہیں۔ ہاں دوسری طرف انگریز ہے جو اس سے خوش ہے کہ اس کے پاس ہوائی جہاز ہے۔ ہندو مطمئن ہے کہ اس کے ہاتھ میں ساری تجارت ہے۔ بس ہمیں ہیں جو خدا کے فضل و کرم پر پل رہے ہیں اور بسکٹ کا چورہ کھا کر لمنیڈ پی کر ہی خوش ہیں۔

حیات تو ظاہر ہے ممکن ہے اور اکبر اکثر و بیشتر مصلح ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس میں بھی طنز کے نشتر نہیں چھوڑتے۔ وہ آخر کہہ دیتے ہیں کہ تمھارے گودام تو بھرے ہوئے ہیں اس لیے تمھیں عبادت کی کیا ضرورت۔ تمھارا پیٹ بھرا ہوا ہے اس لیے سوچنے اور فکر کرنے کی کیا ضرورت۔

چار دن کی زندگی ہے کوفت سے کیا فائدہ   کھا ڈبل روٹی کلرکی کر خوشی سے پھول جا

ایسے بھی مسلمان ہیں جو جذباتی ہیں، عالمِ اسلام کے متعلق سوچتے ہیں۔ خود تو کلرکی کے غلام ہیں لیکن ان کے دل ایرانیوں اور ترکوں کے لیے دکھتے ہیں اور ایسے بھی مسلمان ہیں جن پر کسی چیز کا اثر نہیں ہوتا۔

شیخ جی کے دونوں بیٹے باہنر پیدا ہوئے   ایک ہیں خفیہ پولس میں ایک پھانسی پا گئے

اس ذہنی حالت اور پسماندگی کا نارمل علاج ہے زیادہ اور بہتر تعلیم لیکن رومان پسند نوجوان مسلمان اس کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔

کہا مجنوں سے یہ لیلیٰ کی ماں نے   کہ بیٹا تو اگر کرلے ایم اے پاس
تو فوراً بیاہ دوں لیلیٰ کو تجھ سے   بلا دقت میں بن جاؤں تیری ساس
کہا مجنوں نے یہ اچھی سنائی   کجا عاشق کجا کالج کی بکواس
کجا یہ فطرتی جوشِ طبیعت   کجا ٹھونسی ہوئی چیزوں کا احساس

بڑی بی آپ کو کیا ہو گیا ہے ہرن پر لادی جاتی ہے کہیں گھاس
یہ اچھی قدردانی آپ نے کی مجھے سمجھا ہے کوئی ہرچرن داس
دل اپنا خون کرنے کو ہوں موجود نہیں منظور مغزِ سر کا آماس
یہی ٹھہری جو شرطِ وصلِ لیلیٰ تو استعفا مرا باحسرت و یاس

رومانی عاشق کے علاوہ وہ بھی تھا جس میں دغا دینے کی ساری صلاحیتیں تھیں۔

ہو گیا فیل امتحانوں میں اب ارادہ ہے بدمعاشی کا

اکبر چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو تعلیم ملے مگر جس قسم کی تعلیم انھیں دی جارہی تھی اُس کے متعلق انھیں کوئی خوش فہمی نہیں تھی۔ انھیں ایسا محسوس ہوتا تھا کہ سرسید جو بھی کر رہے ہیں غلط کر رہے ہیں اور لوگ ان کی تائید کر رہے ہیں۔

اٹھے سید جو گزٹ لے کے تو لاکھوں لائے
شیخ قرآن دکھاتے پھرے پیسہ نہ ملا

اکبر سمجھتے تھے کہ حکومت کی طرف سے جو بھی مدد ہو چاہے وہ سچ مچ یا خیالی سرسید کو مل رہی تھی اس نے سرسید کو اس مقام پر پہونچا دیا ہے کہ وہ تنقید کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ خاص طور پر اگر یہ تنقید مذہبی قسم کے لوگوں کی طرف سے ہو اور اس کا تعلق لباس، کھانے اور سوشل تعلقات سے ہو۔

جب خود اکبر کے بیٹے نے لندن میں ایک انگریز لڑکی سے شادی کر لی تو ان کا ایک مایوس بھرا احتجاج یہ تھا کہ انھوں نے اس کی ساری ذمّہ داری سرسید اور اُن کے رفقاء پر ڈال دی کہ یہی لوگ ہیں جنھوں نے نوجوانوں کے سامنے ہر قسم کی ترغیب کے دروازے کھول دیئے ہیں۔

بار بار آتا ہے اکبر میرے جی میں یہ خیال
حضرتِ سید سے جا کر عرض کرتا کوئی کاش
درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردئی
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

ہم پورے یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ اکبر سنجیدگی سے ان باتوں کو مانتے تھے لیکن مغرب کے طرز پر جس طرح انھوں نے طنز کے تیر چلائے ہیں،

اس سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مغربی طرزِ زندگی کو فطرت اور شرافت کے منافی سمجھتے تھے۔ ان کی 'مِس' — یہ تو نہیں معلوم کہ وہ یورپین ہے یا اینگلو انڈین — ایک ایسی نوجوان عورت ہے جو اخلاق کے روایتی آدرشوں کو مضحکہ خیز سمجھتی ہے، جو ہر قسم کی عشق بازی کو صحیح سمجھتی ہے کہ بشرطیکہ مرد امیر ہو، ماڈرن ہو اور اسی کی طرح پرانے فیشن کی چیزوں کو حقارت سے دیکھتا ہو۔ جو مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ مسرت اور کامیابی کے لیے ماڈرن ہونا ضروری ہے۔ اس کی جڑیں زمین سے اکھڑ جاتی ہیں۔

ہوئے اس قدر مہذّب کبھی گھر کا منہ نہ دیکھا
کٹی عمر ہوٹلوں میں مرے اسپتال جاکر

ورنہ ایسا شخص احمق ہو جاتا ہے جو عشق میں آہیں بھرتا اور اشک بہاتا ہے لیکن اُس کا مذاق اُڑایا جاتا ہے

چشمِ تر دیکھ کر وہ مِس بولی   محکمہ ہے یہ آب پاشی کا

ایسے ماحول میں مذہب اور اخلاق کے متعلق غور و فکر کرنے کو بُرا سمجھا جاتا ہے۔

حریفوں نے رپٹ لکھوائی ہے جا جا کے تھانے میں
کہ اکبر نام لیتا ہے خُدا کا اس زمانے میں

اکبر اس کے جواب میں یہی کہہ سکتے تھے کہ

ہم ایسی کُل کتابیں قابلِ ضبطی سمجھتے ہیں
کہ جن کو پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ مولوی جو خدا کا تصوّر اس طرح پیش کرتا ہے گویا وہ کوئی بوڑھا غیظ و غضب والا انسان ہو وہ ظاہر ہے کوئی اعلیٰ قسم کا مذہب لوگوں کے سامنے پیش نہیں کرتا۔ یہ تو وہ مولوی ہے کہ اگر اس نے مسجد میں اللہ میاں کو دیکھ لیا تو رات کو گھر سے باہر ہی نہ نکلے گا۔

اگر اکبر نے کسی چیز کے متعلق باقاعدگی سے سوچا تو وہ تھا سامراج کا سوال اور ہندستان میں سامراجی پالیسی کا سوال۔ ۱۹۱۱ء کے دِلّی دربار پر اُن کی نظم

برطانوی راج کی شان وشوکت پر انتہائی خوبصورت طنز ہے۔ اس کا تاثر ابھی اور بھی بڑھ جاتا ہے کہ یہ ایک سیدھے سادے شخص کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے جو اس شان وشوکت سے متاثر ہونے کے لیے آمادہ ہے۔ 'سب سے اونچے لاٹ' کو ہاتھیوں کے جلوس کو' اور ہال میں لیڈی کرزن کو ناچتے دیکھ کر یہ سیدھا سادا آدمی اس نتیجے پر پہونچتا ہے کہ

اوجِ بخت ملاقی اُن کا   چرخِ ہفت طباقی اُن کا
محفل اُن کی ساقی اُن کا   آنکھیں میری باقی اُن کا

برطانوی راج میں بنیادی سماجی مسئلے کو یوں بیان جاسکتا تھا کہ اس شخص کے لیے زندگی مشکل ہے جو نہ انگریز ہو نہ قلی ہو'۔

یہ ٹھیک ہے کہ سرسید اور اُن کے رفقاء نے سماجی طور پر کچھ کامیابی حاصل کر لی اور مٹھی بھر مسلمانوں کو سرکاری نوکریاں مل گئیں لیکن بے دخل کیے ہوئے مسلمانوں اور ملک کے انگریز حاکموں کے درمیان برابری کے درجے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ سچ بات تو یہ ہے کہ اس بات نے ہندستانی مسلمانوں کی حالت اور بدتر کر دی۔ بڑی تلخی کے ساتھ اکبر کہہ اُٹھتے ہیں کہ تماشہ دکھانے والے ہندو کو مبارکباد کیسے دی جائے ہاں تعریف کرنی ہی ہے تو اُس کی کر جس نے ہندو کو کرتب سکھائے۔ اس سلسلے کی ایک تشبیہ بڑی چبھتی ہوئی سی ہے۔

مچھلی نے ڈھیل پائی ہے لقمے پہ شاد ہے
صیاد مطمئن ہے کہ کانٹا نگل گئی

بندر کو کرتب سکھانے والے اور مچھلی کا شکار کرنے والے کو جو دلچسپی ہے وہ صرف سیاسی نہیں ہے۔ وہ تو اپنے شکار کے مذہب اور تہذیب کی بیخ کنی بھی کرنا چاہتا ہے۔ ایک نظم میں دستِ طلب بڑھانے والے مسلمان سے 'مِس' کہتی ہے کہ مسلمانوں سے میرا کوئی تعلق نہیں:

غیر ممکن ہے مجھے اُنس مسلمانوں سے   بوئے خوں آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے
لن ترانی کی یہ لیتے ہیں نمازی بن کر   حملے سرحد پر کیا کرتے ہیں غازی بن کر
کوئی بنتا ہے جو مہدی تو بگڑ جاتے ہیں   آگ میں کودتے ہیں توپ سے لڑ جاتے ہیں

گُل کھلائے کوئی میداں میں تو اِترا جائیں　　پائیں سامانِ اقامت تو قیامت ڈھائیں
مطمئن ہو کوئی کیونکر کہ یہ ہیں نیک نہاد　　ہے ہنوز ان کی رگوں میں اثرِ حکمِ جہاد

لیکن نوجوان پر تو اس کا جادو چل چکا ہے اس لیے وہ 'مس' کے تمام شکوک و شبہات دُور کرنے کی کوشش کرتا ہے :

مجھ پہ کچھ وجہِ عتاب آپ کو اے جان نہیں　　نام ہی نام ہے ورنہ میں مسلمان نہیں
میرے اسلام کو اک قصّہ ماضی سمجھو　　ہنس کے بولی کہ تو پھر مجھ کو بھی راضی سمجھو

ہندستانی مسلمانوں کی حالت زار اور ان کے مستقبل کے متعلق اکبر نے جس انداز سے اپنے اندیشوں کا اظہار کیا ہے ان سے یہ تاثر بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مجموعی حیثیت سے ہندستانی عوام کی حالت کی طرف سے غفلت برت رہے تھے۔ لیکن یہ خیال حقیقت سے بہت دُور ہوگا۔ وہ پان اسلامی تصوّر کے خلاف تھے۔ انھیں یقین تھا کہ مسلمان الگ سے صرف اپنے لیے انگریزوں سے کوئی معاہدہ نہیں کر سکتے۔ وہ ان خوش فہمیوں اور بنیادی طور پر غلامانہ ذہنیت کا مذاق اڑاتے تھے جس پر مسلم سیاست مبنی تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ بنگالی وہ لقمۂ تر نہیں ہے جسے مغرب آسانی سے حلق سے اتار جائے جب کہ ہم تو مغرب کی مرغوب غذا بنے ہوئے ہیں۔ وہ اس بات کو غلط اور تکلیف دہ سمجھتے تھے کہ قومی تحریک کو کسی قسم کا نقصان اٹھانا پڑے اور مسلمان اس لیے خوش ہوں کہ تحریک میں ہندوؤں کی اکثریت ہے۔ وہ جانتے تھے کہ برطانوی حکومت کی امن و قانون کی جو پالیسی ہے اس کی پشت پر زبردست سنگ دلی کارفرما ہے۔

سانس لیتے ہوئے بھی ڈرتا ہوں　　یہ نہ سمجھیں کہ آہ کرتا ہوں

ہر گام پہ چند آنکھیں نگراں، ہر موڑ پہ اک لائسنس طلب
ہم نے تو آخر اے اکبر اس پارک میں ٹہلنا چھوڑ دیا

اتنی آزادی بھی غنیمت ہے　　سانس لیتا ہوں بات کرتا ہوں

یہی فرماتے رہے تیغ سے پھیلا اسلام
یہ نہ ارشاد ہوا آپ سے کیا پھیلا ہے

دل وہ ہے کہ فریاد سے لبریز ہے ہر وقت
ہم ہیں کہ کچھ منہ سے نکلنے نہیں دیتے

اکبر قافیہ کے اُستاد ہیں لیکن صرف یہی اُن کی سب سے بڑی خوبی نہیں ہے۔ وہ اُردو کے مزاج آشنا ہیں۔ ان کی مہارت وہاں نظر آتی ہے جب وہ ایک معمولی سے فقرے کو ایسا موڑ دیدیتے ہیں کہ عجیب و غریب تصویر سامنے آجاتی ہے۔ انھوں نے دو نسلوں کو اپنے آپ پر ہنسنے کا موقع دیا۔ جو واقعی صورت حال تھی اس سے انھیں دوچار کیا، نہ کسی کا دل دکھایا نہ کسی کی پگڑی اُچھالی لیکن سچائی کو پوری قوت کے ساتھ بے نقاب کر دیا۔ وقت بدل چکا ہے۔ اکبر جانتے تھے کہ اس سلسلے میں کچھ کیا نہیں جا سکتا۔

نظمِ اکبر کو سمجھ لو یادگارِ انقلاب
یہ اُسے معلوم ہے ٹلتی نہیں آئی ہوئی

مسلمان عورت کے پردہ ترک کرنے پر انھیں جو اعتراض تھا اس کی آج صرف تاریخی اہمیت باقی رہ گئی ہے۔ لیکن تھوڑا سوچنے سے بھی یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اکبر نے اپنے زمانے کے لوگوں کے بارے میں جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی منطبق ہوتا ہے اور صرف ہندستان ہی میں نہیں بلکہ اس کا انطباق ہر اس ملک پر ہوتا ہے جہاں انسانی ردّعمل پر ابھی تک نہ پوری طرح کنٹرول کیا جا سکا ہے اور نہ انھیں پوری طرح سدھا لیا گیا ہے۔ اگر کوئی کہتا کہ اکبر آزاد خیال ہیں تو وہ اسے اپنی ہتکِ عزت سمجھتے لیکن ہندستانی مسلم تہذیب کی روایتوں نے جو آزادی دے رکھی تھی اس نے انھیں وہ کہنے کا موقع دیا جو وہ کہنا چاہتے تھے یعنی زہد و اتقا کی باتوں سے لے کر فحشیات تک جو بھی چاہیں لکھیں۔ اکبر بڑی آزادی سے ان دونوں سرحدوں کے درمیان گھومتے ہیں۔ دینداری کے لمحات میں شاید خود اپنے سے اور دوسروں سے ان کے مطالبے کچھ زیادہ ہی ہو جاتے تھے۔ لیکن جب کھلنڈرے پن کے موڈ میں ہوتے تو مطالبے کچھ نہ ہوتے۔ لیکن وہ جانتے تھے کہ معاملات چاہے تقدس کے ہوں یا لہو و لعب کے فطرتِ انسانی کی کچھ اپنے حدود ہیں۔

ہجر ہو یا وصال ہو اکبر   جاگنا رات بھر قیامت ہے

ہم اقبال کے مذہبی فکر سے بحث کر چکے ہیں جو اوّلین چند برسوں کے بعد اُن کے شاعرانہ اظہارِ ذات کا لازمی جزو بن گئی۔ معلوم نہیں وہ اس بات کو شاعر کا فریضہ سمجھتے تھے یا نہیں کہ اخلاقی قدروں کا پرچم بلند کر کے افراد کے دلوں کو گرمائے اور معاشرے میں جان بھر دے اس میں تو کوئی شک نہیں ۱۹۰۸ء کے بعد وہ آہستہ آہستہ یہ سمجھنے لگے کہ مسلمانوں میں اسلام کا پیغام پھیلانے کے لیے میں بھیجا گیا ہوں۔ اِس نے ایک مشکل صورتِ حال سے دوچار کر دیا، ولیسی ہی مشکل جیسی کسی مقرر کو پیش آتی ہے جو حاضرین کے ایک حصّے سے مخاطب ہو اور وہ بھی ایسے حصّے سے جو اکثریت پر مشتمل نہ ہو۔ اِسی طرح اُن کی اپیل کی عالمگیریت محدود ہو کر صرف ان لوگوں کے لیے رہ گئی جو اردو اور فارسی سے واقف تھے جس میں مسلمان بھی تھے اور غیر مسلم بھی۔ غالبؔ اور اکبرؔ کا ادبی پسِ منظر ایسی روایتوں کے درمیان قائم ہوا تھا جو یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتا تھا کہ وہ مذہب اور تہذیب کی تمام تفریق کو بالائے طاق رکھ چکا ہے، خاص طور پر اکبرؔ کے ذہن پر تو مسلمان تقریباً ہر وقت چھائے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس معاملے میں ہم غالبؔ اور اقبالؔ کا موازنہ کریں تو پتہ چلے گا کہ ادب میں وحدت الوجود کے آدرشوں کا نقطۂ معراج غالبؔ ہیں جبکہ دوسرے رجحان وحدت الشہود کے مذہبی اور جمالیاتی امکانات کا پورا پورا فائدہ اقبالؔ نے اٹھایا اور بالکل ہی بدلے ہوئے منظر میں انسان کو خدا کے روبرو کھڑا کر دیا۔ لیکن اس بات کے باوجود کہ جس انسان کو اقبالؔ نے حقیقت کے روبرو کھڑا کر دیا اُسے وہ مسلمان کہتے ہیں اور اس طرح اس کی انسانیت کو ایک خاص مذہبی اور تہذیبی رنگ دے دیتے ہیں۔ وہ خالص انسانیت کو اس سے باہر نہیں کر سکتے تھے کیونکہ اقبالؔ کے ذہن کا مسلمان اعلیٰ ترین انسان ہے۔ اس کی وجہ سے کسی مسلمان کے لیے اِس پر تنقید کرنا بہت مشکل اور غیر مسلم کے لیے بہت آسان ہو جاتا ہے۔ لیکن ہر جگہ اور ہر زمانے کے شاعر اپنے معاشرے کے کردار، اُس کی اقتدار، اُس کے تخیّل اور اس کے ذریعۂ اظہار سے اتنے

زیادہ متاثر ہوتے رہے ہیں کہ اقبال کے بارے میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی مذہبی وابستگی کو بہت واضح اور متعین کر دیا۔ مسلمان کی طرف سے تنقید شاید زیادہ درست ہوگی۔ یعنی یہ کہ انھوں نے مثالی مسلمان یا مردِ مومن پیش تو کیا اعلیٰ ترین انسان کے روپ میں مگر اُسے مجبور کیا کہ اپنے اظہارِ ذات کے لیے جو شکلیں منتخب کرے وہ ایک عالمگیر مذہب کی حیثیت سے اسلام کی پیش کی ہوئی نہیں بلکہ خود ان کے زمانے کے عالمِ اسلام کے مذہبی تہذیبی اور سیاسی مفاد کے اسلام کی پیش کی ہوئی ہوں۔

اقبال کی زندگی کا زمانہ وہی ہے جو ہندستانی مسلمانوں کی حیاتِ نو کا زمانہ ہے۔ پنجاب میں بڑے جوش اور ولولے کے ساتھ اردو کا فروغ ہو رہا تھا۔ سیالکوٹ کے کالج میں مشرقی زبانوں کے استاد سید میر حسن کی ذات میں اقبال کو زبان اور ادب کے اقدار کا ایک ایسا شہد مل گیا جس نے ان کی زبردست ادبی صلاحیت کو اُبھرنے کا موقع دیا۔ اقبال کے جو ہم جماعت انھیں تحسین کی نظر سے دیکھنے لگے تھے انھوں نے مجبور کیا کہ اقبال مشاعروں میں شریک ہوں چنانچہ انھیں بہت جلدی موقع مل گیا کہ ہئیت کے کچھ تجربے کریں۔ ان تجربوں نے ان کی فطانت کو اس ادبی روایت سے نجات دلا دی جس نے شاعرانہ اظہار کو صرف غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ تک محدود کر دیا تھا۔ اُن کی پہلی نظم جو شائع ہوئی وہ تھی ہمالہ۔ اس میں انھوں نے نیچر کو نکرا، موڈ اور اُمنگوں کے ساتھ دیکھا ہے انھوں نے غزلیں بھی کہیں اور دستور کے مطابق اصلاح کے لیے داغ دہلوی کی خدمت میں بھیجیں جو اُن دنوں حیدر آباد میں رہتے تھے۔ لیکن اقبال نے محسوس کر لیا کہ صنفِ غزل میرے اظہار کا ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب اُن کے شاعرانہ جوہر اپنے کمال پر تھے تو ایک معنی میں وہ پھر صنف کی طرف واپس آئے لیکن اس صنف کی پابندیاں انھیں بھاتی نہیں تھیں۔ عشق اور حسن کے متعلق اُن کے جو تصورات تھے وہ عاشق و معشوق، شوق، وفاداری، قربانی یا دوسری طرف تغافل، سنگ دلی، بے وفائی وغیرہ کے اندر اسیر نہیں ہو سکتے تھے۔ اقبال شعر میں میناکاری کے بھی قائل نہیں تھے۔ نہ وہ فرمائش پر شعر کہتے

تھے نہ مشاعروں کے مصرع طرح پر۔ جب جذبہ بیدار ہوتا تھا تو بڑی روانی اور بے تکلفی سے شعر کہتے چلے جاتے تھے اور ان کے احباب شعر لکھتے چلے جاتے تھے۔ جب جذبہ طاری نہیں ہوتا تھا تو نہیں لکھتے تھے چاہے اُن پر لوگ کتنا ہی زور ڈالا کریں۔

اقبال پیدائشی شاعر تھے لیکن اُن کی دلی خواہش تھی فلسفہ پڑھنے کی۔ بی اے کے لیے لاہور گئے اور وہاں ڈاکٹر۔ بعد میں سر۔ ٹامس آرنلڈ کے زیرِ اثر آ گئے۔ ڈاکٹر آرنلڈ بڑے جید مستشرق تھے۔ ان کا خاص مقصد یہی تھا کہ لوگوں میں علم کی پیاس پیدا کریں۔ اقبال اُن کے محبوب شاگردوں میں ہو گئے اور زیادہ تر انھیں کی مدد تھی کہ مزید تعلیم کے لیے اقبال کو باہر جانے کا موقع مل گیا۔

شاعر کی حیثیت سے اقبال کی زندگی کو تین حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا دَور ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء کا مختصر سا دَور رہے جو تجربوں کا دَور ہے۔ اس کے بعد ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اور بھی مختصر دَور ہے جو ہیجان اور طوفان کا دور ہے جب وہ یورپ میں زیرِ تعلیم تھے اور پھر تیسرا دَور جو ان کی زندگی کے آخری دنوں تک رہا۔ اِس دَور میں ان کے لیے شاعری اپنا فلسفہ پیش کرنے کا ذریعہ بن گیا۔

اقبال کے پہلے دَور کی نظموں کے موضوع میں بہت تنوع ہے اور وہ عام روش سے ہٹ کر ہیں۔ ہمالہ، گلِ رنگیں، عہدِ طفلی، ابرِ کہسار، بچّے کی دُعا، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، خفتگانِ خاک سے استفسار، گلِ پژمردہ، آفتابِ صبح، ماہِ نو، انسان اور بزمِ قدرت، موجِ دریا، انسان، ترانۂ ہندی، جگنو، صبح کا ستارہ، نیا شوالہ، کنارِ راوی۔ انھوں نے لونگ فیلو، ایمرسن اور ٹینی سن کی کچھ نظموں کا ترجمہ بھی کیا۔ بچّوں کے لیے بھی کچھ نظمیں لکھیں۔ اِس دَور کی غزل میں نئی بات تو ضرور ہے لیکن غزل کا حصّہ کمزور ہے۔ کتاب شائع ہونے سے پہلے یقیناً انھوں نے بہت سی غزلیں اس میں سے نکال دی ہوں گی۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد اُن کے رجحان میں جو تبدیلی آئی اُس کی وجہ سے یہ سمجھ بیٹھنا بالکل غلط ہوگا کہ اُن کی ابتدائی نظمیں خام یا نیم پختہ ہیں۔ ہندستانی عوام کے درمیان اتحاد کے لیے اُن کے دل میں جو خواہش تھی جس کا پُرزور اظہار بہت سی نظموں میں ہوتا ہے اس

کی ایک گہری روحانی بنیاد تھی۔ اتحاد کے لیے یہ ولولہ کسی عارضی سیاسی جذبے کی پیداوار نہیں تھا۔ بعد میں ترانۂ ملی لکھ کر گویا کہ انھوں نے ترانۂ ہندی کو واپس لے لیا اور اپنی نظم وطنیت میں انھوں نے وطن پروری کی مذمت بھی کی لیکن جس جذبے نے اُن سے ترانۂ ہندی لکھوایا تھا وہ اتنا سچا تھا کہ تمام سیاسی تبدیلیوں کے باوجود یہ ترانہ آج بھی ہندستان میں بہت مقبول ہے۔ چین کے حملے کے زمانے میں اُس کی مارچنگ ٹیون پر دُھن بنائی گئی اور آل انڈیا ریڈیو سے اسے نشر کیا جاتا تھا۔ اُن کی سرگذشتِ آدم اور شمع میں ایسے خیالات موجود ہیں جنھیں بعد میں انھوں نے اور آگے بڑھایا۔ نیا شوالہ غالباً ان کے ابتدائی فلسفے کا مکمل ترین اظہار ہے۔

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو بُرا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بُت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے
آ غیریت کے پردے اِک بار پھر اُٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اِک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منترو میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں
شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اردو اور فارسی شاعری میں جس طرح کعبہ پر مرکوز مذہبیت پر چوٹیں ملتی ہیں کچھ اسی قسم کا جانا بوجھا قلندرانہ انداز اس نظم میں بھی ملتا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس میں جذبے کی آگ نہیں ایک جذبۂ تقدیس ہے، شدتِ جذبات نہیں ایک سکون ہے۔ اگر اقبال اپنے زمانے کے سیاسی حقائق سے قریبی رابطہ نہ بھی رکھتے اور ان کے زمانے کے زندہ خیالات نے ان میں تبدیلی نہ پیدا کر دی ہوتی تب بھی وہ بہت جلد محسوس کر لیتے کہ میرے جذبات مجھے ایک اندھی گلی کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اگر وہ اس شدّومد کے ساتھ مسلمان نہ ہو گئے ہوتے تو ایک انقلابی ہوتے یا مارکسی ہوتے یا کچھ اور ہو جاتے۔ وہ فطری شاعر تھے اور ان کی فطرت کو جمالیاتی تسکین سے کچھ زیادہ کی ضرورت تھی خیالات کا پیامبر بننا ایک دین کا امام بننا اُن کا مقسوم تھا۔

۱۹۰۸ء کے بعد اُن کا اردو کلام جو 'بانگِ درا' میں شائع ہوا اور مثنویوں اسرارِ بے خودی اور رموزِ بے خودی میں اقبال ایک دردمند مسلمان ہیں۔ اس شاعری میں بڑی جان ہے لیکن صاف صاف واعظانہ ہے جس میں مسلمانوں کی طرف جذبۂ ترحم بھی ہے اور تعریف بھی۔ پیامِ مشرق بالِ جبریل اور زبورِ عجم میں ایک ٹھہراؤ ہے اور یہ زیادہ سچی شاعری ہے۔ تلمیحات اور اشاروں کنایوں سے یقیناً پتہ چل جاتا ہے کہ اقبال کا روّیہ ایک مسلمان کا روّیہ ہے لیکن ایک مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے چند ایسے موضوعات کو پروان چڑھایا جو اُن کی شاعری کو عالمگیر کردار عطا کرتے ہیں۔ ان میں کا ایک موضوع ہے عشق، دوسرا ہے انسان اور تیسرا ہے شیطان۔ عصری یا ماڈرن شخصیتوں، خیالوں اور رجحانوں پر بھی نظمیں ہیں۔ مسلمانوں کے لیے لکھنے کے بجائے اب اقبال نے مسلمانوں کی طرح لکھنا شروع کیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ روّیہ میں یہ کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہے لیکن اس سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی شاعری واعظانہ ہوتے ہوئے بھی اب اعتذاری قسم کی شاعری نہیں تھی۔ اب وہ ایسی جگہ پہونچ گئے تھے جہاں سے وہ زندگی کو اس طرح دیکھ سکتے تھے کہ وہ نہ انھیں اپنی وسعت سے اُلجھن میں ڈال سکتی تھی نہ اس کی لہریں انھیں اپنے ساتھ بہا لے جا سکتی تھیں۔ یہ وہ مقام

تھا جہاں سے وہ زندگی سے پرے واجب الوجود کی طرف دیکھ سکتے تھے۔

اقبال کا تصورِ عشق صوفیہ کی شاعری اور فلسفے کا مرہونِ منّت ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے مولانا جلال الدین رومی کے خیالات اور تعبیروں کو چھان پھٹک کے چن لیا ہے۔ لیکن صوفیوں کا عشق قانون اور اطاعت کے مقابل تھا اور ان کا دعویٰ تھا کہ یہ اعلیٰ تر طریق زندگی ہے جبکہ اقبال عشق کو ایک اصول کی طرح پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت آئینِ عشق میں ایسے صدگونہ انداز سے داخل ہوجاتا ہے جس کی اب تک شناخت نہیں ہوسکی ہے۔ عشق وہ جذبہ نہیں ہے جو دوسرے جذبوں کی طرح گزراں ہو۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفےٰ عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

اقبال پر یہی جذبہ طاری ہوتا ہے۔ جب وہ مسجدِ قرطبہ کو ایک فن پارے کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جس نے زمان و مکان کی تمام بندشوں کو توڑ دیا ہے اور جو اس حقیقت کی شاہد ہے کہ مردِ مومن کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے۔ یہ نظم اقبال کی شاہکار نظموں میں ہے۔ نظم بڑے پرشکوہ انداز سے شروع ہوتی ہے اور شاید وہ فن کی اعلیٰ و ارفع ترین اور انتہائی صداقت آمیز تعریف کو اپنے دامن میں سمیٹ لیتی لیکن شاعر فن سے ہٹ کر سچے دین کی خصوصیت میں چلا جاتا ہے اور آخر میں نتیجہ کچھ اس قسم کا نکلتا ہے کہ اسپین کو فتح کرنے والے بربر قبائل سچے مردِ مومن تھے اور فن کے شہ پارے کی حیثیت سے قرطبہ کی مسجد کی اعلیٰ و ارفع خصوصیات عالمِ اسلام کی حیاتِ نو کے لیے ایک نیک شگن ہے۔

صوفی عشق کو کتابوں سے حاصل کیے ہوئے مذہب کے مقابلے میں قربِ الٰہی کے لیے ذاتی تجربے کو علم اور ربلا چوں وچرا اطاعت کے مقابلے میں رکھتے تھے جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں اقبال نہج کے اس اختلاف کو ایک بلند منزل پر لے جاکر اسے ایک اساسی اور تقریباً ابدی تصادم کی شکل دے دیتے ہیں جو اس عالمِ جسمانی کو سمجھنے اور اس پر قدرت حاصل کرنے کے ذریعہ کے طور پر واجب الوجود کا وجدان حاصل کرنے کے لیے عشق سے لبریز دل اور دماغ کے درمیان ہوتا رہتا

ہے۔ مسلمانوں پر اس کا زبردست اثر یہ ہوا کہ انھوں نے اسے اسلام کی روحانیت اور مغربی دنیا کی مادّیت کے درمیان اختلاف کے طور پر قبول کیا۔ خاص طور پر اس لیے بھی کہ سیاسی اور معاشی اعتبار سے مغربی مادّیت کا بول بالا ہو رہا تھا۔ لیکن دماغ کے مقابلے میں دل کی برتری پر جو یہ زور تھا تو اس میں ایک گہری شاعرانہ سچائی پنہاں تھی کیونکہ صرف دل ہی وہ دنیا ہے جہاں انسان آزاد ہے۔ جہاں وہ خود اپنے سے دوچار ہے۔ یہی وہ دنیا ہے جہاں جو نقصان معلوم ہوتا ہے اسے وہ فائدہ شمار کر سکتا ہے اور فائدے کو نقصان گردان سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خالص منطق اقبال کے موقف کو ناقابلِ دفاع بنا دے لیکن شاعری آدرش اور ذاتی آزادی کی تمام تر روایات اقبال کے حق میں ہیں۔

فلسفیانہ دلائل کی طرف اقبال کا جو میلانِ طبع ہے وہ نقّاد کو ہمیشہ اُکساتا اور اکثر و بیشتر مجبور کر دیتا ہے کہ اُن کی شاعری کو فلسفے کی حیثیت سے دیکھے اور اس طرح پرکھنے کے بعد جو نتیجہ برآمد ہو اس کی مدح خوانی کرے یا اس سے اختلاف کرے۔ ان کے انسان کے تصوّر اور شخصیت یا مردِ مومن کے تصوّر کے درمیان شاعرانہ پیکر اور اسلامی نظریہ کے درمیان ایک بنیادی نامطابقت ہے۔ شاعرانہ پیکر کے کوئی منطقی مضمرات نہیں ہیں وہ خود اپنے پیروں پر کھڑا ہے۔ اسلامی نظریہ حقائق کے سوالوں میں اُلجھ جاتا ہے اور ہم بار بار سوال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ کیا ہم اسلامی تاریخ کو انھیں واقعات کے حوالے سے سمجھیں جس کا اقبال ذکر کرتے ہیں اور کیا شخصیت کے متعلق ان کے تصوّر کو اسلام کے ماضی کی خاص خاص شخصیتوں ہی کے ذریعہ سمجھیں؟ اقبال کو تاریخ کی اہمیت کا بھی احساس ہے اور عصری تحریکوں، واقعات اور شخصیتوں کا بھی۔ 'جاوید نامہ' میں تاریخ کے بہت سے واقعات پر اُن کے خیالات اور حکم موجود ہیں۔ اس لیے ہمیں اور بھی مایوسی ہوتی ہے کہ وہ روایتی اور گھسی پٹی علامتوں تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں۔ جو خالص انسانی واقعات تھے انھیں اسلامی تاریخ کے اشاروں کنایوں کا رنگ دیتے ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

جیسا نظر آرہا ہے واقعہ دراصل اس سے مختلف ہے۔

دوسری طرف اقبال نے جنّت سے آدم کے نکلنے کے متعلق اسلامی نظریے کو بڑے مؤثر طور پر استعمال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اپنے متعلق، دنیا کے متعلق اور زندگی کے معنی کے متعلق علم حاصل کرنے کے لیے یہ انسان کی داستانِ جستجو کی ابتدا تھی۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دشت و صحرا بدمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن
بہ گداز ہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بحریم ناز کردن
گہے جز یکے ندیدن بہ ہجوم لالہ زادے
گہے خار نیش زن را ز گل امتیاز کردن
ہمہ سوزِ ناتمامم ہمہ دردِ آرزویم
بگماں دہم یقیں را کہ شہیدِ جستجویم

لیکن اِس خود اعتمادی، اِس مہم جوئی کا ایک دوسرا رُخ بھی ہے۔ تنہائی کا شدید احساس۔

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موجِ بے تابے ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری؟
ہزار لولوئے لالاست در گریبانت درون سینہ چو من گوہرے دلے داری
تپید و از لبِ ساحل رمید و ہیچ نہ گفت
بکوہ رفتم و پرسیدم ایں چہ بیدردی است رسد بگوشِ تو آہ و فغانِ غم زدۂ؟
اگر بہ سنگِ تو لعلے ز قطرۂ خون است یکے در آبہ سخن با منِ ستم زدۂ
بخود خزید و نفس در کشید و ہیچ نہ گفت
رہِ دراز بریدم ز ماہ پرسیدم سفر نصیب نصیب تو منزلیست کہ نیست
جہاں ز پرتو سیمائے تو سمن زارے فروغِ داغِ از جلوہ دلیست و نیست
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نہ گفت

شدم بحضرتِ یزداں گزشتم از مہ و مہر — کہ در جہانِ تو یک ذرّہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشتِ خاکِ من ہمہ دل — چمن خوش است و لے درخورِ نوایم نیست

تبسّمے بہ لبِ اُو رسید و ہیچ نہ گفت

لیکن خدا کی خاموشی انسان کو خاموش نہیں کرتی ۔ وہ حصولِ ذات کے بغیر، چیزوں کے معنی دریافت کیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ اُس کے لہجے میں کبھی تلخی ہے، کبھی الزام تراشی ہے اور کبھی براہِ راست للکار :

باغِ بہشت سے مجھے اذنِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے
بتا تو کیا مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزّاقی نہیں ہے

ایک نظم میں اقبال نے جبرئیل اور ابلیس کے درمیان ایک گفتگو کروائی ہے جن کی زمین و آسمان کے درمیان کہیں اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے ۔ اسلامی عقائد کے مطابق ابلیس ایک فرشتہ تھا جس نے آدم کے سامنے سجدہ کرنے کے حکم خداوندی سے انکار کیا کیونکہ اس کا کہنا تھا کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آدم خاک سے اس لیے وہ مجھ سے پست ہے ۔ ابلیس کو جنت سے نکال دیا گیا اور تب سے اُس کا کام انسان کو ورغلانا اور راہِ راست سے بھٹکانا ہے ۔ چونکہ آدم کو بھی شجرِ ممنوعہ کھانے کی سزا کے طور پر جنّت سے نکال دیا گیا تھا اس نے اب انسان کا دِل ـــ یا روح ـــ خدا اور شیطان کے درمیان، نیکی اور بدی کے درمیان، یا غیر مشروط طاقت اور غیر مشروط آزادی کے درمیان میدانِ کارزار بن گیا۔

جبریل

ہمدمِ دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو؟

ابلیس

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

جبریل

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاکِ دامن ہو رفو؟

ابلیس

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر مرا سبو
اب یہاں میری گزر ممکن نہیں ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالمِ بے کاخ و کو
جس کی نومیدی سے ہو سوزِ درونِ کائنات
اُس کے حق میں تَقْنَطُوْا اچھا ہے یا لَاتَقْنَطُوْا

جبریل

کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

ابلیس

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ھو! اللہ ھو ! اللہ ھو!

اقبال کا ابلیس گوئٹے کے مفستوفلیس سے اس قدر مشابہہ ہے کہ اسے اور رجنل تخلیق نہیں کہا جا سکتا لیکن مفستوفلیس بھی شیطان کے مسیحی تصور سے اتنا دور ہے کہ اُسے بھی صحیح معنی میں شیطان نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کی صورت گری میں شیطان ایک اصول کی نمائندگی کرتا ہے اور وہ یہ کہ تجربے اور علم کی محو بالذات جستجو، زندگی کی ابدی مہم میں انسان کے ساتھ ہمزاد کی طرح مسلسل رہنا، پُر خطر آزادی کے قصیدے پڑھتے رہنا اور ایک بانجھ قسم کی اطاعت کی قدروں کا مذاق اڑاتے رہنا، لیکن یہ بھی بالکل سامنے کی بات ہے کہ شیطان جس اصول کی نمائندگی کرتا ہے اور اسلام کی جو روحانی قدریں ہیں ان دونوں کو ایک ہی نقشے یا نمونے کا جزو لاینفک تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اقبال نے اپنی ایک آخری نظم ابلیس کی مجلس شوریٰ (ارمغانِ حجاز) میں شیطان کے شاعرانہ تصور کو خیرباد کہہ دیا۔ یہاں وہ شیطان سے ایک ایسا موقف اختیار کرواتے ہیں جو مشتبہ ہے یعنی یہ کہ وہ کہتا ہے کہ مسلمان میرے سب سے زیادہ دشمن رہے ہیں اور اسی لیے انھیں کسی حال میں یہ اجازت نہ دینی چاہیے کہ ایک بار پھر وہ اسلام کی اخلاقی اور روحانی قدروں کا احساس کرنے لگیں۔

اقبال جب خدا سے ہم کلام ہوتے ہیں تو خالص شاعر ہوتے ہیں اور اسی لیے مسلم کلچر کے اعلیٰ ترین اور انتہائی ممتاز پہلو ان کی شاعری میں جب ابھر کر آتے ہیں تو وہ اُن نظموں میں نہیں جو واعظانہ ہیں بلکہ ایسی نظموں میں جہاں وہ خدا سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ ایسی نظموں میں مسلم ملّت کے لیے ان کی فکر مندی انسان کے لیے فکر مندی بن جاتی ہے۔ اس کی زندگی اور زندگی کی تکمیل کے لیے فکر مندی بن جاتی ہے، خود خدا کے لیے فکر مندی بن جاتی ہے:

جہاں را دیدا زمشت گلِ مَن
بیا سرمایہ گیر از حاصلِ مَن
غلط کردی رہ سرمنزلِ دوست
دِلے گم شو بصحرائے دلِ مَن

مسلمان اپنی جن کمزوریوں کے لیے اپنے آپ پر خاص طور سے پچھلا ایک سو سال سے الزام رکھتے آرہے ہیں ان میں سے ایک ہے شعورِ ذات کی کمی بڑی حد تک یہ صحیح ہے لیکن ان میں ایسے لوگ رہے ہیں جو حالات میں تبدیلی کی طرف سے بہت حساس تھے اور اس لیے دنیا کی صورت حال کے متعلق اپنی ملت کے رویّہ کی خامیوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ سرسید احمد خاں وہ پہلے شخص تھے جنھیں ان کی بات سننے والے لوگ اور ہمدردوں کا ایک حلقہ نصیب ہوا لیکن مغربی تہذیب کو سمجھنے کی کوشش کرنے والوں میں پہلا نمبر ان کا نہیں ہے۔ پہلے کئی لوگ برطانیہ اور یورپ گئے اور انھوں نے جو کچھ دیکھا اس کے متعلق لکھا۔ ایسی چار تحریروں سے ہم واقف ہیں — اعتصام الدین کی شگرف نامۂ ولائت، مرزا ابوطالب خاں کی مسیرِ طالبی فی بلادِ افرنجی، یوسف خاں کمبل پوش کی سفر یوسف خاں کمبل پوش کا مسلکِ انگلستان میں اور لطف اللہ کی خود نوشت سوانح حیات، آٹو بیاگرافی۔ اگر ہندستانی مسلمانوں اور اسکالروں کو اس مضمون میں دلچسپی ہوتی اور وہ تلاش کرتے تو شاید کچھ دوسری تصانیف بھی سامنے آتیں۔ لیکن جو تحریریں موجود بھی ہیں ان کا بھی تفصیلی مطالعہ ابھی تک نہیں کیا گیا ہے۔

اعتصام الدین معاہدہ الہ آباد (۱۷۶۵ء) کچھ ہی مدت بعد انگلستان گئے۔ وہ بادشاہ دہلی کی طرف سے بادشاہ برطانیہ کے نام ایک خط اور کچھ تحائف لے جانے والے تھے۔ لیکن اس معاملے میں کلائیو کا ہاتھ بھی تھا۔ اعتصام الدین کا جہاز جب روانہ ہو گیا تب انھیں پتہ چلا کہ کلائیو نے جہاز کے کپتان کو نہ خط دیا تھا نہ تحائف حالانکہ فیصلہ یہی ہوا تھا۔ اس نے صرف اس سے یہی کہا کہ لندن میں پہونچ کر میرے آنے کا انتظار کرو۔ اس نے وعدہ کیا تھا کہ میں چھ مہینے کے اندر پہونچ جاؤں گا لیکن پہونچا ڈیڑھ سال بعد۔ اور جب پہونچا بھی تو اس نے اعتصام الدین کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ بادشاہ کا خط دبا دیا اور تحائف خود اپنی طرف سے پیش کر دیئے گئے۔ اب اعتصام الدین کو خود اپنے وسائل سے کام لینا تھا۔ وہ نہ انگریز سوسائٹی میں متعارف ہو سکے اور نہ انگریز کے رہن سہن کو قریب سے دیکھ سکے۔

چنانچہ انھوں نے یورپ کی تاریخ اور یورپ میں مذہبی اور قومی اختلافات سے ایک عام سی بحث کی ہے۔ انگلستان کو تیزی سے صنعتی ملک بنایا جا رہا تھا لیکن صنعت سازی کے نتائج ابھی نمایاں طور پر نظر نہیں آرہے تھے اور ایسا لگتا ہے کہ اعتصام الدین کو اُن کا کچھ پتہ نہیں تھا۔ انھیں یہ بھی موقع نہیں ملا کہ ساری معلومات جمع کرسکیں جو ایک مکمل تصویر پیش کرنے کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ پھر بھی نہ انھیں کچھ خوش فہمیاں تھیں اور نہ اُن میں خود اعتمادی کی کمی تھی۔ وہ اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ مغربی قوموں کی کامیابی فوجی اور سیاسی ہے۔ وہ تنظیم اور نظم ونسق کے کسی بہتر نظام کی نمائندگی نہیں کرتے تھے۔ جہاں تک ضابطۂ عمل میں اصول کا سوال ہے تو وہ توکسی طور پر بھی بہتر نہیں تھا۔

مرزا ابوطالب ۱۷۵۲ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ ان کا پس منظر بھی غالباً اعتصام الدین کے پسِ منظر سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھا۔ لیکن وہ ایک غیر معمولی ذہن کے آدمی تھے۔ جس میں معروضیت اور تجزیہ کرنے کی صلاحیت تھی لیکن جو بیک وقت جمالیات کا احساس رکھتا تھا اور اپنے روّیہ میں آزادی پسند تھا۔ اُن کی زندگی میں بڑا اُتار چڑھاؤ آیا جس سے انھوں نے ممکن حد تک خود بھی سیکھا اور دوسروں کو بھی سکھایا۔ انھوں نے آصف الدّولہ کی تاریخ میں ایک سرکاری افسر، فوجی کمانڈر اور سیاست داں کی حیثیت سے اپنے کام کا نقشہ پیش کیا ہے۔ چونکہ انھوں نے بے ایمانی اور ناانصافی کو بلا جھجک بے نقاب کیا اس لیے بہت سے لوگ اُن سے ناخوش ہو گئے۔ انھیں جب لکھنؤ میں ملازمت حاصل کرنے میں مشکل پیش آئی اور سکون سے زندگی بسر کرنا مشکل ہو گیا تو ۱۷۸۷ء میں وہ کلکتہ چلے گئے۔ ان ۱۷۹۱ء میں انھوں نے دیوانِ حافظ کا ایک ایڈیشن شائع کیا اور کچھ مدّت بعد قدیم اور عصری شعراء کا ایک ضخیم تذکرہ خلاصۂ افکار کے نام سے شائع کیا۔ ادب کے ساتھ ساتھ انھیں تاریخ میں بھی اتنی ہی دلچسپی تھی۔ انھوں نے شاہانِ ہند کی ایک تاریخ تیار کی اور پھر دنیا کی تاریخ لکھنے کا ایک عظیم الشّان منصوبہ بنایا اور جزوی طور پر اسے عملی جامہ بھی پہنایا جس کا نام رکھا لُبّ التواریخ۔ وہ خود شاعر بھی تھے اور

بوڈلین میں ان کے دیوان کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے۔ لندن کی تعریف میں انھوں نے
ایک نظم لکھی 'سرور افزا'، اور ایک نظم مس جرلیا برل کے حسن و جمال پر لکھی جس
کا ترجمہ کر کے جارج سوئنٹن نے لندن سے شائع کیا۔ لیکن ابو طالب کا شاہکار
ہے 'مسیر طالبی فی بلادِ افرنجی'۔ اصل فارسی میں ہے جسے ان کے بیٹے مرزا حسین علی
نے ایڈٹ کر کے ۱۸۱۲ء میں کلکتہ سے شائع کیا اور اس کا انگریزی ترجمہ
چارلس اسٹیورٹ نے کیا جو دو جلدوں میں ۱۸۱۰ء میں لندن سے شائع
ہوا۔ ایک سال بعد اسٹیورٹ کے ترجمے کی بنیاد پر ایک فرانسیسی ترجمہ پیرس
میں شائع ہوا اور دو سال بعد اس کا جرمن ترجمہ ویانا سے شائع ہوا۔ ابو طالب
کا آخری علمی کارنامہ علمِ ہیئت پر ایک منظوم مقالہ تھا جس کی شرح نثر میں تھی۔
اس کا نام تھا 'مرج التوحید' لیکن ادبی سرگرمیاں ذریعۂ معاش نہیں بن سکیں۔
۱۷۸۷ء کے بعد سے ابو طالب بڑی تنگ دستی کی زندگی بسر کرتے رہے۔ ۱۸۰۶ء
میں انھیں اودھ کے علاقے بندیلکھنڈ کے ایک ضلع میں عملدار مقرر کیا گیا لیکن
کچھ ہی عرصے بعد اُن کا انتقال ہو گیا۔

بہتر حالات میں ابو طالب ایک قابل اور ایماندار ناظم ثابت ہوتے جو حکومت
کی بہبود اور خوش حالی کو فروغ دینے کا ذریعہ بنا سکتے تھے۔ انھوں نے آصف الدولہ
کے تحت اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت بے انتہا ایمانداری اور محنت سے کام
انجام دیا لیکن رشوت ستانی اور اقربا پروری کا ایسا بازار گرم تھا کہ وہ کسی
عہدے پر زیادہ دن تک برقرار نہیں رہ سکے۔ اِس نے ان کے حساس ذہن کو
اُس سیاسی اور سماجی مرض کے اسباب کی گہرائی میں جا کر تلاش کرنے پر مجبور کیا۔
خود انھوں نے اپنی ذات میں ان قدروں کو پیدا کرنے کی سعی کی جنھیں وہ
ایک کامیاب اور صحت مند سماجی زندگی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ ہوا
یہ کہ اُن کی تنقیدوں نے نااہل اور راشی قسم کے افسروں کو اُن سے دُور تر کر دیا
لیکن اُن کی ذاتی خوبیوں کی وجہ سے اُن کے بہت سے دوست پیدا ہو گئے۔
اُن کے ایک انگریز دوست کے دل میں ان کا اور اُن کی صلاحیتوں کا اتنا
احترام تھا کہ اُس نے انھیں دعوت دی کہ آپ میرے ساتھ انگلستان چلیے۔

وہاں پہونچ کر ابوطالب کی بڑی آؤ بھگت ہوئی۔ حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی ان میں زبردست صلاحیت تھی۔ وہ اس بات میں ہمیشہ بہت محتاط تھے کہ وہاں کے آداب واطوار کو معلوم کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے کبھی ایسی نہ کوئی بات کی نہ کہی جو انگریزی سوسائٹی کے آدابِ مجلس کے خلاف ہوں۔ اُن کا ہندستانی لباس فوراً لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرتا تھا۔ اُن کی شخصیت اتنی جاذبِ نظر تھی کہ غیر متعلقہ آدمی بھی ان کا احترام کرنے پر مجبور ہوجاتا تھا۔ حاضر جوابی، زبان، شاعری کی صلاحیت نے مل کر انھیں ہر اُس محفل میں اگر مرکزی نہیں تو ہمیشہ ایک ممتاز مقام دلادیا جہاں وہ مدعو ہوتے تھے۔ اپنی خوش قسمتی سے وہ ہندستان میں مقیم انگریزوں سے واقف تھے جنھوں نے ان کو اعلیٰ ترین انگریز سوسائٹی میں متعارف کروایا۔

جو شخص بھی اُنیسویں صدی کے اوّلین برسوں میں آئرلینڈ، انگلینڈ اور فرانس کی سماجی زندگی اور حالات کے عصری ماخذ کا تقابلی مقابلہ کرنا چاہتا ہے۔ اُس کے لیے ابوطالب کے تبصرے اور تذکرے بہت ہی مفید ثابت ہوں گے۔ ہمارے لیے اُن کی یہ پرکھ اور بھی زیادہ اہم ہے کہ یہ بہت وسیع تجربے اور عمیق مشاہدے پر مبنی ہے۔ ہندستانی مسلم سوسائٹی میں نواب اور اس کے چہیتوں کی ریشہ دوانیاں، رشوت خوری اور سخت نااہلی تو تھی ہی۔ لیکن اس کے علاوہ اس سوسائٹی کی جو دکھتی رگیں تھیں ان پر گویا انھوں نے انگلی رکھ دی۔ وہ ذکر کرتے ہیں۔ اُن بےہودہ طریقوں اور بُرے رسوم کا جو ایک نئی شکل میں مسلمان ملکوں اور مسلمانوں میں عام ہوگئی ہیں۔ باعزت اور مالدار لوگ آرام طلبی اور نخوت کے نشے میں سرشار ہیں اور ان کے پاس جو ہے اس سے نہ صرف مطمئن ہیں بلکہ اپنے ناقص علم اور اپنے اختیار کے دائرے کو لامحدود تصوّر کرتے ہیں۔ عدم تحفظ اور اپنی روزی کمانے میں مشکلات کی وجہ سے عام لوگ اور غریب نان ونمک کی دوڑ میں اتنے تھک جاتے ہیں کہ سر کھجانے کی بھی مہلت نہیں ملتی۔ ایسی حالت میں ان لوگوں میں جستجو اور تازہ تجربہ حاصل کرنے کی اُمنگ کیسے پیدا ہوسکتی ہے جو اللہ نے انسانی فطرت کو ودیعت کی ہے اور اسے انسان

کا طرۂ امتیاز بنایا ہے؟' انھوں نے اس خطرے کا اظہار کیا ہے کہ میری کتاب کوئی پڑھے گا نہیں۔ ورنہ لوگ اسے پریوں کی کہانی سمجھیں گے یا اس سے تعصبات اور دشمنی پیدا ہوگی۔ لیکن ابتدا ہیں انھوں نے جو فیصلہ کیا تھا کہ میں ہندستان کے لوگوں کو یورپ کے سیاسی اور معاشی حالات، وہاں کی صنعت اور سماجی تہذیبی زندگی کے متعلق معلومات فراہم کردوں گا اس پر وہ قائم رہے، وہ کہتے ہیں کہ یورپ کی تہذیب کے فوائد اُن کی سوسائٹی میں اظہر من الشمس ہیں اور اُن کے تہذیبی اور سیاسی نظام اور ان کی صنعت نے جو طرزِ زندگی پیدا کیا ہے، وہ اسلامی قوانین کے نہ منافی ہیں نہ مخالف، لیکن وہ کسی بھی چیز سے اس حد تک متاثر نہیں ہوتے کہ توازن ہی کھو بیٹھیں۔ عورتوں مردوں کی ملی جلی سوسائٹی کی دلکشی یا ان عورتوں کا حُسن اور خوش خلقی اور خود اُن کے لیے انفرادی طور پر عورتوں کی توجّہ بھی یہ توازن خراب نہ کر سکی حالانکہ یہ سب باتیں کسی کا بھی سر پھرا دینے کے لیے کافی تھیں۔

برطانوی زندگی کے تقریباً ہر پہلو کا تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد ابو طالب برطانوی قومی کردار کو یوں بیان کرتے ہیں: انھیں خاص طور پر اوپر کے طبقوں کو قومی غیرت اور عزّت کے مطالبوں کا شعور ہے۔ انگریز اہلیت پر بہت زور دیتے ہیں اور اس کی جتنی عزّت کرنی چاہیے کرتے ہیں۔ وہ قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ڈرتے ہیں اور ہر فرد کوشش کرتا ہے کہ جو حدود مقرّر کر دیئے گئے ہیں انھیں کے اندر رہے۔ یہ لوگ حد سے تجاوز کرنے والے حوصلوں کی پشت پناہی نہیں کرتے۔ اُن کے دانشور رہنما ہر اُس چیز کا خیر مقدم کرتے ہیں جس کی وجہ سے تمام لوگوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہونچے اور ہر اُس چیز کو ناپسند کرتے ہیں جس سے عام طور پر نقصان پہونچے۔ چاہے وہ گھریلو انتظام ہو یا ذرائع پیداوار وہ نئے حالات کو تسلیم کرنے کے لیے تیّار رہتے ہیں۔ میکینکل طریقوں کی طرف، چیزوں کو آسان بنانے کی طرف، چیزوں کو اور بہتر طور پر کرنے کی طرف، ان کا فطری رجحان ہے۔ وہ مضبوطی اور پائداری کے خواہاں ہیں۔ دولت اور عزّت کے حصول میں وہ سہل انگاری سے کام نہیں لیتے اور یہ لوگ انسانی ترقی ہیں

یقین رکھتے ہیں۔ اس سے پہلے وہ اِس پہلو کی طرف بھی اشارہ کر چکے تھے جس میں خود ان کی حمایت بھی مضمر ہے کہ انگریز بہتری کے لیے تبدیلی لانے میں جلدبازی سے کام نہیں لیتے۔ یہ لوگ آہستہ آہستہ احتیاط سے آگے بڑھتے ہیں اور ساری اونچ نیچ پہلے سے سوچ لیتے ہیں۔ ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ وہ خامیوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ اُن کے یعنی انگریزوں کے مذہبی ایقان میں گہرائی نہیں ہے۔ آخرت کی یہ لوگ فکر نہیں کرتے۔ اُن کے نچلے طبقوں میں ایک رجحان ہے جو اوپر کے طبقوں میں بھی پہونچ سکتا ہے کہ قانون کے اندر رہ کر جتنا زیادہ سے زیادہ ہو سکے اس پر قبضہ کر لو۔ اس میں نخوت بھی ہے، دولت اور دنیا کی عام چیزوں کے لیے حد سے زیادہ محبّت بھی۔ یہ بات خوشحالی کے زمانے میں تو صحت مند مانی جاسکتی ہے لیکن مشکل حالات میں اس سے بہت نقصان دہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اپنا کوئی ذاتی منافع حاصل کرنے کے لیے یہ لوگ حد سے زیادہ نیک اور شریف بن جاتے ہیں لیکن مقصد حاصل کر لینے کے بعد اُن کا روّیہ بدل جاتا ہے اور یہ لوگ دوستوں سے بھی اجنبیوں کا سا برتاؤ کرنے لگتے ہیں۔ ان کی نوجوان عورتیں اکثر اپنے عاشقوں کے ساتھ بھاگ جاتی ہیں اور دُعا پڑھنے سے پہلے ہی کھانے لگتی ہیں۔ یہ لوگ دوسری قوموں کے رسم و رواج اور مذہبی قانونوں کے فائدوں پر ٹھیک سے غور نہیں کرتے اور اپنے ہی قانونوں کو بے جھول اور منصفانہ سمجھتے ہیں۔ اُوپر کے طبقے کے لوگ بہت فضول خرچ ہیں۔ ابھی اسراف کی اس زندگی کے نتائج، چیزوں کی اونچی قیمتوں کو چھوڑ کر، پوری طرح نمایاں نہیں ہیں لیکن فرانس میں جس طرح کا انقلاب رونما ہوا۔ اس کے امکان سے یہاں بھی انکار نہیں کیا جاسکتا، انصاف مہنگا بھی ہے اور اس میں رشوت ستانی بھی ہے کیونکہ ججوں کی تنخواہوں کو چھوڑ کر سارے اخراجات مقدمہ کے دونوں فریقوں سے وصول کیے جاتے ہیں۔ جیوری کے ذریعہ انصاف صرف دکھاوے کی چیز ہے کیونکہ جج جیوری کو بتاتا ہے کہ کس قسم کا فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس سلسلے میں ابوطالب کلکتہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی عدالتوں میں عدالتی نظم و نسق کی بے انصافیوں کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس سلسلے میں گواہوں کو کن کن دُشواریوں کا سامنا

کرنا پڑتا ہے[۵۹]

ابو طالب طبقاتی رشتوں اور عورتوں کی پوزیشن پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ انگریز نچلے طبقوں کی قوت اور کج کلاہی کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں سڑکوں پر کسی قسم کی تفریق روا نہیں رکھی جاتی۔ امیر اور غریب، آقا اور ملازم کاندھے سے کاندھا ملا کر چلتے ہیں۔ لیکن گھر کے اندر عزت و احترام کے تمام طور طریقوں پر ہندستان کے مقابلے میں یہاں زیادہ شدت سے عمل ہوتا ہے۔ نوکروں کے اپنے حقوق ہیں اور ان کے ساتھ بدسلوکی نہیں کی جا سکتی لیکن وہ بھی اس وقت تک نوکری چھوڑ نہیں سکتے جب تک کہ معاہدے کی میعاد پوری نہ ہو جائے۔ اس سے ابو طالب ایک انتہائی مبالغہ آمیز نتیجہ نکالتے ہیں کہ انگلستان کے گھریلو نوکروں کے مقابلے میں ہندستان کے غلام 'سلطان' معلوم ہوتے ہیں (غالباً ان کے ذہن میں وہ غلام ہوں گے جو آرام طلب رئیس گھرانوں میں ناک کا بال بن کر طاقتور ہو جایا کرتے تھے) ان کا ایک دوسرا مبالغہ آمیز بیان بھی ہے لیکن اس پر معروضی طور پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہندستان کے مقابلے میں انگلستان میں امیروں اور غریبوں کے معیار زندگی میں فرق زیادہ ہے اور اس سے ایک زیادہ نازک سماجی مسئلہ پیدا ہوتا ہے[۶۰]

ابو طالب جذباتی توازن کی برقراری کے لیے مردوں عورتوں کی ملی جلی سوسائٹی کے فوائد کو تسلیم کرتے ہیں[۶۱] اور ایسا لگتا ہے کہ اس سوسائٹی میں وہ بڑے اطمینان سے رہتے تھے۔ اوپری درمیانی طبقے کے انگریزی گھر میں روز آنہ کا معمول کیا ہے اس کا وہ بہت صحیح نقشہ کھینچتے ہیں[۶۲] اور لکھتے ہیں کہ گھریلو زندگی اور بزنس دونوں جگہ مردوں اور عورتوں کے درمیان تقسیم کار ہے۔ شاپ گرلز کا طریقہ انھیں پسند آتا ہے تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں اور صاف صاف اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی شکل و صورت اور ان کی مسکراہٹ میرے لیے اور دوسرے مرد گاہکوں کے لیے کشش کا باعث ہے۔ لیکن وہ انگریز عورت کو سچ مچ آزاد نہیں سمجھتے حالانکہ وہ مردوں سے ملتی اور ان سے بات کرتی ہیں۔ اُن کی حرکات و سکنات پر کنٹرول ہے۔ شوہر اپنی غیر اطاعت شعار بیوی کو بند کر کے رکھ سکتا اور اُس کی

پٹائی کر سکتا ہے۔ ہندستانی عورتوں ـــ یا یوں کہیں کہ مسلمان عورتوں کو پردے میں ضرور رہنا پڑتا ہے لیکن انگلستان کی عورتوں کے مقابلے میں اُن کے قانونی حقوق زیادہ ہیں۔ اگر کوئی بیوی اپنے والدین کے یہاں جانا اور رہنا چاہتی ہے یا عزیزوں اور سہیلیوں کے یہاں جانا چاہتی ہے تو شوہر اُسے روکنے کے مجاز نہیں ہے۔[12] پردے کی حمایت میں ابو طالب نے ایک مضمون بھی لکھا کیونکہ ایک انگریز خاتون نے انھیں چیلنج کیا تھا کہ پردے کی خوبیاں تو بیان کیجیے۔ لیکن ان کے دلائل یک طرفہ تھے جو کسی بھی اُس شخص کو قائل نہیں کر سکتے تھے جو ہندستان کے اصل حالات سے واقف تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابو طالب سب سے زیادہ وہاں کی میکینکل ایجادات سے متاثر ہوئے اور وہ کہتے ہیں کہ برطانیہ کی مصنوعات اتنی اچھی اور اتنی بہتات انھیں ایجادوں کی وجہ سے ہیں۔ وہ اتنے دقیقہ رس تھے کہ انھوں نے پون اور پن چکیوں، سوت کاتنے، کپڑا بننے، سوئی بنانے، پمپنگ کرنے، کاغذ بنانے اور چھپائی کرنے کی مشینوں کی ڈرائنگ تیار کیں۔ لیکن جب کلکتہ میں فارسی میں ان کی کتاب شائع ہوئی تو بدقسمتی سے یہ نقشے اس میں شامل نہیں کیے گئے۔ ابو طالب ڈل وچ میں اسلحہ سازی کے کارخانے اور جہاز سازی کے کارخانے دیکھنے بھی گئے۔ وہ ایک مضبوط بحری بیڑے کی اہمیت پر خوب خوب زور بیان صرف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فرانس کے خلاف برطانیہ کی کامیابی اور برطانوی اقتدار میں توسیع کا راز بحری طاقت میں اُن کی سبقت ہی ہے۔ وہ جنگ کوپن ہیگن تک کے واقعات یہ دکھلانے کے لیے بیان کرتے ہیں کہ بحری بیڑے نے کس طرح برطانیہ عظمیٰ کے دشمنوں کو بالآخر شکست دی۔[13] حیدر علی اس سے بہت قبل اس نتیجے پر پہونچ چکا تھا کہ جب تک سمندروں پر برطانیہ کا قبضہ ہے اور جب تک وہ اس پوزیشن میں ہے جہاں چاہے اپنی فوجیں اُتار دے۔ تب تک ہندستان زمینی طاقت کو چھیڑ چھیڑ کر آزمائش میں ڈالا جاتا رہے گا۔ ابو طالب نے ایک اور نقطۂ نظر سے اپنے اس خیال کو اور آگے بڑھایا اس میں شک نہیں کہ بہت بعد میں اور زیادہ تفصیل کے ساتھ انھیں حقائق پر مبنی برطانوی بیان مہان کی مستند

تصنیف میں نظر آتا ہے۔

ابو طالب نے ہندستان میں اور باہر جو کچھ دیکھا اور جن چیزوں کا انھیں تجربہ ہوا اُن کی بنیاد پر تاریخ کا کوئی فلسفہ یا سماجیاتی نظریہ قائم نہیں کیا لیکن اُن کا ذہن سائنٹفک ذہن تھا۔ وہ طبقات کے مفادات میں ٹکراؤ سے واقف تھے جو اودھ میں شدّت کے ساتھ اور ہلکے طور پر انگلستان میں موجود تھا۔ وہ ایک حد تک ثبوتیت پسند بھی تھے۔ یہ بات ان کی اس بحث سے واضح ہوتی ہے جو انھوں نے سرگرمی اور کارکردگی پر موسم کے اثرات سے کی ہے۔[۵۱] اور اس بات سے کہ دولت' معاشی اور صنعتی وسائل کے استعمال اور سیاسی نظام کے درمیان باہمی رشتہ کیا ہے۔[۵۲] ان سب سے بڑھ کر اُن میں جو چیز بے انتہا جاذب نظر ہے وہ ہے ان کی شخصیت، ان کی اعلیٰ دماغی اور ان کا یہ عام روّیہ کہ افراد اور اداروں میں جو چیز بھی اچھی نظر آئے اسے چن لو اور جو چیز بھی غیر سماجی یا اخلاقی طور پر بُری معلوم ہو اُسے مسترد کر دو۔ انھیں بجا طور پر اپنے زمانے کا انتہائی حسّاس اور صاحبِ نقد و نظر سماجی فلسفی تصوّر کیا جا سکتا ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ ابو طالب کا تعلق ایک شریف اور خاصے ممتاز گھرانے سے تھا اور یہ اُن کی خوبی تھی کہ تعلیم کے جو ذرائع موجود تھے ان کا انھوں نے پوری طرح فائدہ اٹھایا۔ لطف اللہ کا خاندان صرف ٹکنکل طور پر شریف گھرانہ تھا کیونکہ یہ گھرانہ اتنا غریب تھا کہ زندگی تقریباً خیرات پر بسر ہوتی تھی۔ ان کے والد کو مولوی بننے کی تعلیم ملی تھی۔ دوسری بیوی کے بطن سے اُن کے یہاں ۴ر نومبر ۱۸۰۲ء کو لطف اللہ پیدا ہوئے۔ وہ چار ہی برس کے تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور اُن کی پرورش کی ذمہ داری اُن کے ماموں پر آئی۔ بچپن میں لطف اللہ بہت شریر تھے۔ ایک بوڑھا شخص آکر اُن کے ماموں کو پریشان کیا کرتا تھا ایک دن انھوں نے اِس کی داڑھی جلادی۔ اپنے ایک استاد کو انھوں نے جمال گوٹا کھلا دیا کیونکہ وہ بہت سختی کیا کرتا تھا۔ خاندانی رقابت کی وجہ سے کچھ لڑکے انھیں ایک تالاب پر لے گئے اور کہا تیرو۔ تالاب کے قریب ایک مندر تھا جس کے پنڈت نے آکر انھیں ڈوبنے سے بچالیا۔ ان سب باتوں کے باوجود لطف اللہ

نے قرآن اور فارسی عربی کی گرامر ختم کر لی۔
خود نوشت سوانح حیات کی ابتدا اسی طرح ہوتی ہے[٤٨]۔ انھوں نے اسے اپنے دورۂ انگلستان کے زمانے میں اور اُس کے بعد انگریزی زبان میں لکھا۔ اس کا اندازِ تحریر سیدھا سادا ہے۔ انگریزی زبان میں لکھی ہوئی کسی ہندستانی کی نہ صرف یہ پہلی بلکہ بہترین خود نوشت سوانح حیات ہے۔ سماجی حالات پر معلومات کا اس میں خزانہ بند ہے اور یہ تفصیلات کا مرقع بھی ہے۔ اشاعت سے پہلے ایڈیٹر نے اپنی فہم کے مطابق جو کچھ کیا وہ ٹھیک ہی ہوگا۔
لطف اللہ کی نوجوانی کے زمانے میں وسطی ہندستان میں جان کا خطرہ بہت زیادہ تھا۔ پنڈاریوں کے گروہ جب بھی چاہتے کسی شہر پر حملہ کر دیتے یا سردار جب بھی چاہتے کوئی ٹیکس نافذ کرکے وصول کرتے۔ ٹھگ اور طوائفیں مل کر مسافروں کو لوٹا اور قتل کیا کرتے تھے۔ ایک موقع پر لطف اللہ ایک ٹھگ کے ہاتھوں قتل ہونے سے بال بال بچے۔ ایک بار اور ایک بھیل سردار کے ہاتھوں قتل ہوتے ہوتے رہ گئے جو بھٹالوں کو اس غرض سے ملازم رکھے ہوئے تھا کہ وہ مسافروں کو بہکا کر جنگل میں اس کی پوشیدہ جائے قیام پر لے آیا کریں۔ یہی وہ وقت بھی تھا جب انگریز آہستہ آہستہ اپنا اقتدار جما رہے تھے۔
'ان دلچسپ لوگوں کے بارے میں عجیب و غریب باتیں کہی جاتی تھیں کہ ان لوگوں کے جسم پر جلد کی جگہ باریک سی جھلی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ لوگ خوفناک حد تک گورے نظر آتے ہیں۔ کہتے تھے کہ یہ لوگ جادو میں ماہر ہیں اور اس لیے ہر کام میں کامیاب ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے رسول مقبول میں یقین نہیں رکھتے اور اپنے آپ کو عیسائی کہتے ہیں۔ لیکن انجیل مقدس کے احکام پر عمل نہیں کرتے[٤٩]۔ ان لوگوں نے اس مقدس کتاب میں کئی جگہ تحریف کر دی ہے تاکہ اپنے دنیوی مقاصد پورے کر سکیں۔ ان میں سے زیادہ تر لوگ اب بھی اصنام کی پرستش کرتے ہیں، ہر چیز کھاتے ہیں خاص طور پر وہ چیزیں جنھیں موسیٰ علیہ السلام نے منع فرمایا ہے حالانکہ انجیل مقدس میں بھی اس کا حکم ہے (سینٹ میتھ ۱۷ ۱۸ اور ۱۹)۔ دشوار حالات میں یہ لوگ انسانی گوشت کھانے سے بھی پرہیز نہیں کرتے۔ انھوں نے

ایک کے بجائے اپنے لیے تین خدا بنائے ہیں حالانکہ یہ اُن کے اوّلین حکم کے خلاف ہے۔ اور سب سے مہمل بات تو یہ کہ خدائے بزرگ و برتر کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کی بیوی اور بچّے ہیں اور اسی بنا پر یہ لوگ اپنے پیغمبر اور اپنے آپ کو خدا کا بیٹا اور بچّے کہتے ہیں۔ یہ باتیں تقریباً تمام گفتگو کا موضوع ہوا کرتی تھیں اور ان کے علاوہ بھی ان لوگوں کے خلاف بہت سی چیزیں کہی جاتی تھیں اور صرف ایک بات اُن کے حق میں کہی جاتی تھی کہ یہ لوگ غیر منصف نہیں ہیں لیکن انصاف کرنے میں یہ لوگ سلیمان بن داوٗد کے قدیم قانون کی مقدّس کتاب سے کبھی انحراف نہیں کرتے تھے۔ وغیرہ وغیرہ۔[19]

لڑکپن میں لطف اللہ کو اپنے ماموں کے ساتھ بڑودہ جانے کا اتّفاق ہوا جہاں انھوں نے سب سے پہلے انگریزوں کو دیکھا۔

'ایک دن صبح کو میں شہر میں وقت گزاری کے لیے چکّر لگا رہا تھا کہ چار آدمیوں کو آتے دیکھا۔ دو گھوڑوں پر تھے اور دو اُن کے ساتھ ساتھ پیدل چل رہے تھے۔ مجھے یہ دیکھ کر تعجّب ہوا کہ ہم نے جو سُن رکھا تھا ان کا رنگ ویسا ہی تھا۔ میں نے انھیں آپس میں باتیں کرتے سنا اور اُن کی زبان سُننے میں مجھے کرخت اور جنگلی سی لگی۔ جسم پر اُن کے لباس چُست تھے اور کوئی گھیر دار لباس نہیں تھا جو اُن حصّوں کو چھپا کر رکھتا جن کو شرم و حیا کے قانون نے انسان کو چھپا کر رکھنے کی تعلیم دی ہے۔ میرے دل میں آئی کہ ان کو ٹوکوں لیکن پھر میں نے سوچا کہ میری عمر ہی کیا ہے کہ ایک غیر شہر میں اس قسم کی جرأت کروں۔ لیکن سلام کے لیے میں نے سر تک اپنا ہاتھ اُٹھایا مگر السلام وعلیکم کا مقدّس جملہ ادا نہیں کیا کیونکہ میرے دماغ نے سرگوشی کی کہ اِس جملے کے مستحق مومن کے سوا اور کوئی نہیں ہیں انھوں نے بڑی شفقت سے میرے سلام کا جواب دیا اور اِس شرافت کی وجہ سے میرے دل میں اُن کے خلاف تعصّبات بہت ماند پڑ گئے'[20] اس کے بعد لطف اللہ ایسی بحث اُٹھاتے ہیں جو بعد کے زمانے میں اُن کے روّیہ کی نمائندگی کرتی تھی۔ وہ ختنے کی 'قدیم یہودی رسم' کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر تنقید کرتے ہیں کہ اس زمانے میں، روزہ نماز صرف چند مذہبی لوگ ہی ادا کرتے ہیں اور

زکات تو ایک ہزار مالدار لوگوں میں ایک آدمی ادا کرتا ہوگا۔ بہت کم خوش حال لوگ
ہیں جو حج کرنے جاتے ہیں۔ حج عام طور پر غریب و محتاج لوگ ہی کرتے ہیں جو
دنیا میں اپنے آپ کو بے کار سمجھنے لگتے یا اپنے کو بے کار بنا دیتے ہیں جو منشیات
یا شراب سے پرہیز کرتا ہے وہ پانچ ہزار میں ایک ہوگا اور یہ تو میں بلاخوفِ تردید
کہہ سکتا ہوں کہ ایسا ایک بھی شخص نہیں ہے جو سودی لین دین کے گناہ میں
ملوث نہ ہو۔[121]

لطف اللہ کی والدہ نے دوبارہ شادی کر لی۔ لطف اللہ کو اپنے سوتیلے
باپ سخت ناپسند تھے۔ پھر بھی انھیں گھڑ سواری اور ہتھیاروں کا استعمال
سیکھنے کا موقع ملا۔ ایک بار جب انھیں مہاراجہ گوالیار سے شرفِ باریابی حاصل
ہوا تو انھیں دیوانِ حافظ اور دیوانِ سعدی کے مخطوطے عنایت ہوئے۔ یہ سب
اس وقت ہوا جب وہ دس برس کے بھی نہیں ہوئے تھے۔ اپنے سوتیلے باپ کی
بدمزاجی کی وجہ سے وہ گھر سے بھاگ کھڑے ہوئے اور پانچ برس تک یعنی
۱۸۱۷ء کے شروع تک وہ آگرہ میں اپنے والد کی پہلی بیوی کے گھر والوں کے ساتھ
رہے۔ کچھ دنوں تک وہ ہندوراؤ کے ذاتی طبیب کے طور پر ملازم رہے۔ اس
کے بعد انھوں نے دکن جانے کی ناکام کوشش کی اور اِندور واپس آ گئے جہاں
ایسٹ انڈیا کمپنی میں ڈسٹرکٹ پوسٹ کلرک کی نوکری مل گئی۔ لیکن لطف اللہ
نے بامِ ترقی پر چڑھنا دراصل اُس وقت شروع کیا جب انھیں لفٹننٹ مک موہن
نے اپنا فارسی کا اتالیق مقرر کیا جو اُس وقت نالچہ میں بھیل قبائل کے لیے ایجنٹ
مقرر ہوا تھا۔ ۱۸۳۵ء تک وہ فوجی افسروں کو فارسی، ہندستانی، عربی اور مراٹھی
پڑھانے کا کام کرتے رہے۔ ان میں ایک افسر تھا انسائین ڈبلو جے ایسٹ وِک۔
اُس کے ساتھ ان کے گہرے تعلقات ہو گئے۔ اپنے مختلف شاگردوں کے
ساتھ وہ سارا مغربی ہندستان گھومتے پھرے اور جب امیرِ سندھ پر معاہدہ مسلّط
کیا گیا تو وہ سندھ میں تھے۔ وہ اس معاہدے کی ناانصافی پر پردہ نہیں ڈالتے۔
سندھ میں پہلی بار لطف اللہ کی ملاقات ایک ایسی خاتون سے ہوئی جو پردہ
نہیں کرتی تھیں۔ یہ تھیں عبدالرحمٰن خاں درّانی کی بیوی۔ لطف اللہ اُن کی

نفاست طبع اور گفتگو سے بالکل مسحور ہو گئے لیکن اس مسئلے پر بحث کے بعد وہ اعلان کرتے ہیں کہ پردہ ہی مناسب چیز ہے۔ اور یہ اس بات کے باوجود کہ انھوں نے شادی ایک ایسی خاتون سے کی تھی جو پردہ کرتی تھیں اور اس بات کا انھیں بہت پچھتاوا تھا۔

انگریز فوجی افسروں کے مدّرس کی حیثیت سے لطف اللہ کی نوکری کوئی مسلسل چیز نہیں تھی۔ ایک بار ایسے ہی وقفے میں انھوں نے سورت کے نواب کی ملازمت اختیار کر لی۔ اپنے شاگردوں کو دوسری زبانوں کی تعلیم دیتے ہوئے لطف اللہ نے کام چلاؤ بھر انگریزی سیکھ لی تھی۔ نواب سورت نے انھیں گولڈ اسمتھ کی کتاب 'نیچرل ہسٹری' کو فارسی میں ترجمہ کرنے کو دی۔ انھوں نے کوئی دو سو صفحات لکھے جنھیں نواب نے بڑی دلچسپی سے پڑھا' لیکن کچھ دن بعد نواب کا انتقال ہو گیا، اس کے خاندان والوں کو وراثت سے محروم کر دیا گیا اور اس کے داماد میر جعفر علی خاں نے فیصلہ کیا کہ انگلستان جا کر اپنا مقدمہ پیش کیا جائے۔ وہ اپنے ساتھ سکریٹریوں کے طور پر لطف اللہ اور ایک انگریز مسٹر اسکاٹ کو لے گیا۔ ظاہر ہے ان کے علاوہ کچھ مصاحب اور حواری بھی تھے جن کو الگ کرنا نواب نے وضع داری کے منافی سمجھا۔

یہ قافلہ سب سے پہلے لنکا پہونچا اور پھر وہاں سے براہ عدن آگے بڑھا۔ عدن میں گدھوں پر سواری کرتے ہوئے لطف اللہ کے ذہن میں بات آئی کہ 'ایک ملک میں جو چیز اچھی سمجھی جاتی ہے دوسرے ملک میں وہی بری سمجھی جاتی ہے'۔ یہاں سے قافلہ بذریعہ جہاز سوئز پہونچا اور پھر خشکی کے ذریعہ قاہرہ۔ لطف اللہ کو محمد علی پاشا سے ملاقات کا اتفاق ہوا۔ ان کا انھوں نے بڑی دلچسپی سے ذکر کیا ہے: 'محمد علی درمیانہ قد اور چھریرے بدن کے آدمی تھے مگر بہت چاق و چوبند لگتے تھے۔ ان کا رنگ قریب قریب گورا تھا اور سر کی بناوٹ بہت خوشنما تھی۔ کشادہ پیشانی جس پر دو ہرے بل۔ دماغ جس طرح کام کرتا تھا اس حساب سے یہ بل نمایاں ہوتے تھے اور غائب ہو جاتے تھے۔ چہرہ بیضوی جس پر سفید خشخشی ڈاڑھی' بولتے ہوئے نقوش، لمبی ناک اور کالی دل میں اترتی ہوئی چوکنا آنکھیں جو تنی ہوئی بھوؤں کے اندر دھنسی ہوئی تھیں۔ ان کا عام انداز بہت سنجیدگی لیے

ہوئے تھا جو اُن کی ذہنی توانائی کو ظاہر کرتی تھی یہی اُن کی ممتاز خصوصیت تھی۔ لیکن مجموعی اعتبار سے مزاج میں شگفتگی تھی اور انداز میں بڑی کشش۔ اسی کے ساتھ یہ بھی اندازہ ہوتا تھا کہ بہت صاحب اختیار آدمی ہیں۔[۱۲۴]

لطف اللہ کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے گبن کی تاریخ عروج و زوال رومن سلطنت کسی ڈاکٹر اسمتھ کی لاطینی میں لکھی ہوئی ترکوں کے رسم و رواج اور اداروں پر ایک کتاب اور ڈاکٹر فلپ پرنس کی یونیورسل ہسٹری پڑھی تھی۔ اُن کی ایک دریافت اور بھی تھی' بات یہ ہے کہ انگلستان کی طرف جوں جوں بڑھتے جاؤ تو اندازہ بڑھتا جاتا ہے کہ انگریزوں میں کتنی ملائمیت اور شرافت ہے۔[۱۲۵] اسکندریہ میں لطف اللہ کی کئی گھروں میں دعوت ہوئی اور وہاں کی عورتیں انھیں بے انتہا پسند آئیں۔ اپنے روابط کی وجہ سے انگلستان میں بھی اُن کا دوستانہ استقبال ہوا۔ اُن کی ملاقات جان شکسپیئر سے ہوئی جو 'ہندستانی ڈکشنری' کے مصنف تھے لیکن ہندستانی بول نہیں سکتے تھے مستشرق پروفیسر ولسن سے اور کرنل ڈبلو ایچ سائکس ایف آر ایس سے ملاقات ہوئی۔ بعد میں اپنی خود نوشت سوانح حیات کا مسودہ لطف اللہ نے انھیں ۱۸۵۴ء کے آخیر میں بھیجا تھا۔ حورِ بہشتی، وائی کاؤنٹس جرکلین کے ساتھ انھوں نے شطرنج کھیلی اور لیڈن ہال اسٹریٹ پر ایسٹ انڈیا ہاؤس بھی گئے۔

'یہ ہے وہ جگہ جہاں میرے وطنِ عزیز کی تقدیر چوبیس لوگوں کے ہاتھ میں ہے جنھیں ایسٹ انڈیا کمپنی کے عزت مآب ڈائرکٹر کہا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو حکومتِ ہند کی مشین کو اصل میں چلاتے ہیں۔'[۱۲۶] وہ سول انجینئرنگ کا انسٹی ٹیوٹ، ایشیاٹک سوسائٹی، برٹش میوزیم اور ظاہر ہے ویسٹ منسٹر ریسے دیکھنے بھی گئے۔ اسکاٹ میں انھوں نے طرح طرح کے فیشن بھی دیکھے۔ اناٹومی (علمِ اجسام) پر ایک لکچر بھی سنا اور بعد میں سنٹ جارج اسپتال اور کالج آف سرجنس کو بھی دیکھنے گئے۔ 'مجھے یقین ہو گیا کہ فارسی اور عربی میں میں نے جالینوس کے علمِ اجسام کے متعلق جو کچھ پڑھا تھا اس میں سے زیادہ تر خیال آرائی اور تخیل پر مبنی تھا اور یہ کہ عملی طور پر چیر پھاڑ کے بغیر نوعِ انسانی کے لیے اس انتہائی مفید مطالعے کا کوئی بھی شخص معقول طور پر علم حاصل نہیں کر سکتا۔'[۱۲۷]

جو بھی شام خالی ہوتی تھی لطف اللہ کوئی تھیٹر یا آپیرا دیکھنے چلے جاتے تھے۔ اِٹلی کا ایک آپیرا دیکھنے گئے تو انھوں نے لکھا:

'ساڑھے آٹھ بجے پردہ اوپر اٹھ گیا اور دو خوبصورت عورتیں اسٹیج پر آئیں جو بہت شرمناک لباس میں تھیں۔ سازوں کی موسیقی کے ساتھ انھوں نے گانا شروع کیا جو میرے خیال میں کوئی تاریخی کتھا تھی اور بڑی مہارت سے ناچنے لگیں۔ جب عورتیں ناچتے میں گھومتی تھیں تو ان کے چھوٹے چھوٹے گاؤن ممنوعہ اونچائی تک اٹھ جاتے تھے۔ اخلاقی معیاروں کی اس طرح خلاف ورزی کرنے میں غالباً ان کا اصل مقصد حاضرین کے جذبات کو بھڑکانا تھا۔'

لطف اللہ نومبر ۱۸۴۴ء کے وسط میں انگلستان سے واپس آئے۔ ان کی پہلی بیوی کا ۱۸۴۷ء میں انتقال ہو گیا اور تھوڑے دنوں بعد ہی انھوں نے پھر شادی کر لی۔ ان کی خود نوشت سوانح بڑے درد ناک انداز میں ختم ہوتی ہے۔

'اس خاتون سے میرے چار بچے ہیں، تین لڑکیاں اور ایک لڑکا' خدا ان سب پر اپنی عنایت رکھے۔ میری خانگی فکریں بہت بڑھ گئی ہیں، بوڑھا ہو رہا ہوں اور میری آمدنی اتنی نہیں ہے کہ ایک بڑے خاندان کے اخراجات کے لیے کافی ہو۔ لیکن میں نے اپنے آپ کو قادرِ مطلق کی مرضی کا تابع کر لیا ہے۔ وہ اپنی قدرت سے غذا پیدا کرتا ہے اور پھر اپنے بندوں کو جن کا مقسوم ہے کہ اس پر گزر بسر کریں۔ آمین!'

لطف اللہ کی خود نوشت سوانح حیات کے دو ایڈیشن انگلستان میں شائع ہوئے۔ نقادوں نے جوش و خروش سے اس کا خیر مقدم کیا۔ اتھی نائیم نے لکھا 'ہم نے اِس کتاب کو استعجاب اور خوشی کے ساتھ پڑھا' لیڈر نے ایک قدم اور آگے بڑھ کر لکھا 'آپ سفر ناموں کی پچاس جلدیں پڑھ جایئے اور مشرقی ناول کی ہزاروں نقلیں پڑھ ڈالیئے لیکن ان میں آپ کو مشرق کی زندگی اور فکر کا یا اس کے رومان کی امنگوں کا اتنا مکمل رنگ نظر نہ آئے گا جتنا لطف اللہ کی کتاب میں ملتا ہے' ایک اور نقاد نے لکھا 'یہ ادب میں ایک خزانہ بھی ہے اور

نایاب بھی، ہندستان میں لطف اللہ تقریباً گمنام ہیں یہاں تک کہ اسکالر بھی اس سے ناواقف ہیں جو ماڈرن تاریخ کے اس دور کا خصوصی مطالعہ کرتے ہیں۔ سمجھ یہ لیا گیا کہ ہندستانی مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کے خلاف اتنا شور مچایا تھا کہ بھلا وہ انگریزی میں کتابیں کیسے لکھ سکتے۔

انگریزی تعلیم کے متعلق ہندستانی مسلمانوں کے رویّہ کے اسباب اور جواز کیا تھے۔ اس کے متعلق ہم کہیں اور بحث کر چکے ہیں۔ بالآخر مالی منفعت کی جیت رہی اور ملازمت کی خاطر انگریزی پڑھی جانے لگی لیکن جہاں ہندستانی زبانوں کی طرف سے بے اعتنائی برتی گئی وہ صرف ایک چھوٹا سا حلقہ تھا جو اُن لوگوں پر مشتمل تھا جن میں انگریزی کے علم نے ہر ہندستانی چیز کی طرف سے جذبۂ تحقیر اور نخوت پیدا کر دیا تھا۔ شمالی ہندستان میں مسلمانوں کی حکمرانی کے آخری ایّام کے متعلق طباطبائی کی کتاب 'سیر المتاخرین' سب سے اہم ماخذ میں سے ہے۔ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے تاریخ نویس کو وہ بلند مقام حاصل نہیں رہا لیکن تاریخ کا مطالعہ بہر حال جاری رہا۔ امیر علی کی 'ہسٹری آف دی سارا سینز' کو کلاسیکی مقام حاصل ہے۔ اسی طرح اُن کی کتاب 'اسپرٹ آف اسلام' کو بھی۔ لیکن بدقسمتی سے نیچرل علوم کی طرف بے توجہی برتی گئی اور سوشل علوم میں جو کچھ ہوا اُس سے کہیں زیادہ ہو سکتا تھا۔ علم میں جتنا زبردست اور جس تیزی سے اضافہ ہو رہا تھا۔ اس کا مطالبہ تھا کہ اردو کو ایک نیا پارٹ ادا کرنے کے لیے تیار کیا جائے لیکن یہ کام ۱۹۲۰ء تک سنجیدگی کے ساتھ شروع ہی نہیں ہوا۔ اور جب شروع بھی ہوا تو اس کام میں نہ اتنی تنظیم تھی نہ باقاعدگی جس کی ضرورت تھی۔ اب صرف زبان ہی نہیں بلکہ خود تعلیم کایا پلٹ کا شکار ہے اور بالآخر اس کا نتیجہ کیا نکلے گا اس کے صرف اندازے ہی لگائے جا سکتے ہیں۔ آج سے پچاس سال بعد ہندستانی مسلمانوں کے پاس اُردو کی طرح کی کوئی مشترکہ زبان رہ بھی سکتی ہے اور نہیں بھی رہ سکتی۔ لیکن یہ سمجھنے کے قوی اسباب موجود ہیں کہ وہ علاقائی زبانوں اور ہندی کو بہت کچھ دیں گے۔ اور یہ بات اُن کے طبعی میلان اور روایات کے عین مطابق بھی ہوگی۔

حواشی

۱۔ رام بابو سکسینہ نے اپنی اردو ادب کی تاریخ میں فارسی روایت کو آنکھ بند کر کے قبول کرنے کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے اور اُسے غلامانہ نقالی وغیرہ کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اُردو شاعری میں جن پرندوں، پھولوں، درختوں، عشق و محبت کے جن کرداروں، جشن اور عدل کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں کچھ بھی ہندستانی نہیں ہے، ہندستان کی گرمی، بہار، ہمالہ کی ابدی برف، گنگا اور جمنا کی عظیم الشان روانی میں، قوتِ نمو — ان سب کو شعراء متقدمین نے نظر انداز کر دیا، اگر میر تقی میر اور نظیر اکبر آبادی کو ان شعراء متقدمین کی فہرست سے نکال لیا جائے تو ممکن ہے یہ ایک حد تک صحیح ہو۔ لیکن سکسینہ کی دلیل کے مضمرات یہ ہیں کہ یہ تنقید پوری اردو شاعری پر منطبق ہوتی ہے۔ یہ بالکل ہی غلط ہے حالانکہ مشاعرے کے ادارے کی وجہ سے غزلوں کی افراط ہو گئی جن کی طرف کوئی معقول نقاد متوجہ نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر ارسی مجمدار نے اپنی کتاب 'گلمپس آف بنگال ان نائینٹینتھ سنچری' میں مغربی تعلیم اور مغربی خیالات کی بدولت بنگال کی حیاتِ نو سے بحث کرنے کے بعد اُردو شاعری کے متعلق لکھا کہ انیسویں صدی میں ہندستان میں جو اُردو شاعری لکھی گئی اُسے پڑھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے شعر سرزمینِ ایران میں لکھے گئے ہیں اور سارا اُردو ادب یہ خیال پیدا کرتا ہے کہ مسلمان ہندستان میں تو تھے لیکن ہندستان کے نہیں تھے، اس نتیجے پر پہونچنے کے لیے ڈاکٹر مجمدار نے کتنی اردو شاعری اور 'سارا اُردو ادب' پڑھا ہوگا؟ اور ایسا کیوں ہے کہ اگر مسلمان یا ہندو پر مغربی اثر پڑے تو وہ اسے سچا ہندستانی بنانے سے نہیں روکتا اور ایرانی اثر روکتا ہے؟

۲۔ شیخ محمد اکرام: غالب نامہ۔ تاج آفس بمبئی۔ چوتھا ایڈیشن۔ ص ۲۹۶

۳۔ اعتصام الدین: شگرف نامۂ ولایت، مخطوطہ نیشنل ارکائیوز آف انڈیا۔ ص ۲
۴۔ تاریخ آصفی کا ایک مخطوطہ رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہے۔ ٹیلبو بوائی نے اس کا ترجمہ انگریزی میں کر کے شائع کیا؛ اور کتاب کا اصل نام بتایا متفضیح العاملین۔
۵۔ ایک خیراتی شو میں لوگوں میں کشش پیدا کرنے کے لیے ابو طالب کے متعلق اشتہار دیا گیا کہ ایک ایرانی شہزادہ آیا ہوا ہے۔ سیر طالبی فی بلاد افرنجی. فارسی؛ کلکتہ، ۱۸۱۲ء۔ ص ۳۵۲۔
۶۔ ایضاً ص ۴ اور ۵
۷۔ ایضاً ص ۴۵۵ تا ۴۶۰
۸۔ ایضاً ص ۴ - ۴۰۳
۹۔ ایضاً ص ۴۶۰ تا ۵۰۲
۱۰۔ ایضاً ص ۴۰۳
۱۱۔ ایضاً ص ۱۷۰
۱۲۔ ایضاً ص ۱۱۲ اور ص ۹۲ - ۲۸۹
۱۳۔ ایضاً ص ۸ - ۳۹۲
۱۴۔ ایضاً ص ۲۵ - ۳۵۷
۱۵۔ ایضاً ص ۱۲۷
۱۶۔ انھوں نے برطانوی آئین پر کس طرح عمل درآمد ہوتا ہے، اس کی تفصیل دی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ رائے عامہ کا اظہار کن طریقوں سے ہوتا ہے۔

۱۷. The Autobiography of Lutfullah, Edited by Edward B. Eastwick, F.R.S. Smith, Elder and Co. London 1857.

Library of the National Archives of India New Delhi

۱۸۔ عہد نامہ جدید
۱۹۔ ایضاً ص ۳۵ و ۳۶
۲۰۔ ایضاً ص ۴۱ و ۴۲

۲۱۔ ایضاً ص ۴۳ و ۴۴
۲۲۔ ایضاً ص ۳۹۳
۲۳۔ ایضاً ص ۳۹۸
۲۴۔ ایضاً ص ۴۱۰
۲۵۔ ایضاً ص ۴۱۵
۲۶۔ ایضاً ص ۴۰۹

باب بائیس

معاشرتی زندگی

۱

۱۷۵۰ء تا ۱۸۵۷ء

اٹھارویں اور ابتدائی انیسویں صدیوں کی سیاسی تاریخ دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ قوتیں کس تیزی سے روبہ زوال تھیں جنھوں نے کبھی سماج کو جوڑ کر ایک مملکت کی شکل دی تھی۔ دوسری طرف اقتدار کی جدوجہد کرنے والوں میں یہ عام رجحان نظر آتا ہے کہ اپنی ذاتی منفعت کے علاوہ کسی اور چیز کی فکر ہی مت کرو۔ لیکن خیالات اور آدرشوں کے بغیر تو ذاتی منفعت کو بھی ایک پائدار اور مضبوط شکل نہیں دی جا سکتی اور یہ جو خواہش ہوتی ہے کہ اگر کوئی چیز دوسرے کی ہے اور مجھے نہیں مل سکتی تو اسے توڑ دو یا جو کچھ اپنے پاس ہے اگر اسے دیر تک اپنے پاس نہیں رکھ سکتے تو نمود و نمائش کے ساتھ اسے لٹا دو۔ اسے بھی خیالات اور آدرشوں کے بغیر دبانا مشکل ہو جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ اس رجحان کے شکار صرف مسلمان نواب شاہزادے اور امیر تھے ناانصافی ہوگی۔ یہ رجحان عام تھا اور آہستہ آہستہ اس نے تعمیری اور تنظیمی صلاحیتوں کو مفلوج کرنا شروع کر دیا جس کی بدولت ملک ۔ پر انگریزوں کا قبضہ [illegible] ۔ بنگال کے میر جعفر کو جس نے نہایت [illegible] انگریزوں کو جنگ پلاسی (۱۷۵۷ء) میں جیتنے دیا اور میسور کے میر صادق کو بجا طور پر غدار تصور کیا جاتا ہے لیکن اپنے فرض سے غداری کرنے میں صرف یہی لوگ نہیں تھے۔ انھیں تو ایک عام جان لیوا بیماری کی انتہائی واضح علامت ہی کہا جا سکتا ہے۔

۱۷۵۰ء کے بعد ہندستانی مسلمان نوابوں کے دربار چھوٹے پیمانے پر مغل

دربار کی نقل تھے۔ لیکن اورنگ زیب کی وفات تک مغل دربار ایک بہت ہی وسیع و عریض نظم و نسق کے نظام کا مرکز اور دھڑکتا ہوا دل تھا اور اس کے معمولات ایک بہت بھاری ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی کوشش کر رہی تھی۔ لیکن حیدر علی اور ٹیپو سلطان کی قیادت میں میسور کو چھوڑ کر باقی تمام نوابوں کے دربار شان و شوکت اور درباری آداب کی نمائش سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ ایک مغل شاہزادے تھے مرزا علی بخت بہادر محمد ظہیر الدین اظفری یہ ۱۷۵۸ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۸۹ء میں محل کے شاہی قید خانے سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گئے۔ انھوں نے اپنا سفر نامہ لکھا ہے اور انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اُن کے زمانے کی نوابی ذہنیت کی عکاسی ہوتی ہے۔ اظفری خاصے ذہین ادمی تھے اور اس اعتبار سے انھیں تعلیم بھی حاصل ہوئی تھی۔ عربی فارسی اور ترکی پر انھوں نے عبور حاصل کیا اور ان کے علاوہ طب نجوم اور علم عروض کی بھی تعلیم حاصل کی۔ انھیں شاعر کہنا تو مشکل ہی ہے لیکن ہاں اتنا ضرور تھا کہ وہ اردو کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی شعر موزوں کر سکتے تھے۔ اس لیے آزادی کے لئے ان کی خواہش سے ہمیں ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اُن کا ذہن اس قسم کا نہیں تھا کہ ایک بار آزادی مل جائے تو اُس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ وہ آداب و وضع داری کے سخت قائل تھے اور انھیں پورا یقین تھا کہ دوسرے بھی اِن چیزوں میں یقین رکھتے ہیں۔ انھیں یقین تھا کہ میں جہاں بھی جاؤں گا ایک مغل شاہزادے کی طرح میرا استقبال کیا جائے گا۔ اور احترام کے معنی تھے جس طرح آقا کو نذر گزاری جاتی ہے اسی طرح اُن پر بھی گزاری جائے گی۔ اظفری کو جو توقعات تھیں وہ ہر جگہ پوری ہوئیں۔ مہاراجہ جے پور، مہاراجہ جودھپور، اودھ کے نواب وزیر اور آخر میں کرناٹک کے نواب نے بھی اُن کا آقائے ولی نعمت ہی کی طرح استقبال کیا اور اُن کی اعلیٰ حیثیت کے مطابق انھیں روپیہ پیسہ پیش کیا اور آرام و آسائش کے تمام سامان مہیا کئے۔ یوں تو وہ اپنے میزبانوں کے دست نگر تھے لیکن اظفری نے ساری اکڑ تکڑ مغل بادشاہوں کی برقرار رکھی۔ مثلاً یہ کہ جن کو وہ اپنا ہم مرتبہ نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے سلام کا جواب دینا

کسرشان سمجھتے تھے۔ دلچسپ چیز تو یہ ہے کہ اس برتری کے اظہار پر ملنے والے لوگ ناراض نہیں بلکہ خوش ہوتے تھے۔ ان کے معیار کے مطابق اظفری ایک شاہزادے نا فقیر تھے لیکن خود اُن کے زمانے کے معیار کے مطابق وہ اُن لوگوں کی عزت بڑھاتے تھے جو اُن کی زندگی کا سہارا تھے۔

اظفری نے سارے راجستھان کا سفر کیا۔ سات برس کے قریب لکھنؤ میں گزارے۔ مدراس جاتے ہوئے وہ بنارس، پٹنہ، مرشد آباد، بردوان، کلکتہ پانڈوا، ہگلی، کٹک، مسولی پٹم اور چنا پٹم سے گزرے۔ کہیں انھیں آرام نہیں مل سکا۔ اس کا انھوں نے خوب ذکر کیا ہے اور چلتے چلاتے بہت مختصر طور پر اُن چیزوں کا بھی ذکر کیا ہے جو ہمارے لئے کچھ اہمیت رکھتی ہیں۔ ورنہ تو ایسا لگتا ہے کہ انھیں دلچسپی صرف ایک چیز سے تھی کہ اُن کے میزبانوں اور دوسرے لوگوں نے آداب دربار کا خیال رکھا کہ نہیں۔ لیکن ہم صرف انھیں کو اس ذہنی قریطینے کا مورد الزام نہیں ٹھہرا سکتے۔ ایسا لگتا ہے کہ پورے نوابین کے طبقے کو اپنے فریضے اور اپنی بنیادی ذمہ داریوں کا احساس ہی نہیں رہ گیا تھا۔ مثلاً اودھ کے نواب و وزیر عجیب بے فکرے قسم کے نواب تھے۔ اُن کا تمام تر وقت تفریحات میں صرف ہوتا تھا۔ انھیں نہ امورِ مملکت کی فکر تھی نہ دوستوں کی نہ اجنبیوں کی۔[۵۶]

آصف الدولہ کی خصوصیات کو اظفری جس آسودہ خاطری سے بیان کرتے ہیں اُس کے پیچھے ایک فلسفہ ہے۔ ابدالاباد سے یہی قاعدہ ہے کہ طاقتور کمزور کو اپنا مطیع کر لیتے ہیں۔ جس طرح دہلی پر مدت تک ہندو راجہ حکومت کرتے رہے، اس کے بعد کچھ عرصے کے لئے پٹھانوں کی حکومت قائم، جس کے بعد مغل ترکوں کا اقتدار قائم ہوا۔ اُن کے بعد اہل دکن (مرہٹہ پیشواؤں) کی باری آئی۔ اسی لئے کوئی حیرت کا مقام نہیں کہ انگریز صاحبان عالی شان، کو اب ہر چیز پر قبضہ و قدرت حاصل ہے۔ یہ لوگ اپنے قبل کے لوگوں سے زیادہ عاقل ہیں! تاریخ کی یہ شہادت انگریزوں کی اصل فطرت کے متعلق ایک ثبوت بہم پہنچا دیتی ہے۔ اظفری اُن کے نظم و نسق کی، اُن کی باقاعدگی اور انصاف کی ایفائے عہد کی، اُن کی بہترین مسلح فوجوں کی، اُن کے صاف ستھرے شہروں کی (زبانوں

کی، تعلیم میں دلچسپی لی۔ اُن کے عام رویّہ کی جو تعریف کرتے ہیں وہ فلسفیوں کے رویہ کے مشابہ ہے۔" یہ لوگ ایمانداری سے معاملات کا انتظام کرتے ہیں اور گفتگو میں سچائی سے کام لیتے ہیں، جس کی بدولت یہ لوگ پیغمبروں کے درجے سے کچھ ہی کم رہ جاتے ہیں، اُن کی کامیابی کی وجہ یہی خوبیاں ہیں، لیکن ایسے بھی ناقدین تھے جو کہتے تھے کہ انگریز چھوٹے موٹے معاملات میں ایماندار اور بڑے معاملات میں بے ایمان ہوتے ہیں اور اس کے ثبوت میں یہ لوگ بنگال میں اُن حرکتوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ لیکن اظفری کہتے ہیں کہ اس قسم کے الزامات عائد کرنا حماقت ہے۔ جو عاقل ہیں وہ جان بوجھ کر نقصان نہیں اُٹھاتے اپنے فائدے کے پیش نظر اپنے وعدوں سے مکر جانے میں انگریز بھی ویسے ہی تھے جیسے ہندستانی۔

انیسویں صدی کی ابتدا میں ہندستانی مسلمان حکمراں اس حقیقت کو تسلیم کر چکے تھے کہ اصل اقتدار انگریزوں کے ہاتھ میں ہے۔ ولزلی کے ذیلی اشتراک کے طریقے نے بچی کھچی ہمت یا سیاسی تفکر کو بھی پست کر دیا۔ حیدرآباد اور اودھ کے دربار اس گراوٹ کا سب سے افسوسناک مظاہرہ کرتے نظر آتے ہیں۔ اودھ کا حال شاید سب سے بدتر تھا۔ اودھ کے حکمران کو نواب وزیر کا خطاب حاصل تھا۔ ۱۸۱۸ء میں، انگریز افسروں کی موجودگی میں، اسے بادشاہت میں تبدیل کر لیا گیا۔ غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء تا ۱۸۲۷ء) نے سب سے پہلے یہ خطاب استعمال کیا۔ اُس کی ملکہ بادشاہ بیگم ریشہ دوانیوں میں فرد تھی اور حوصلے بلند رکھتی تھی۔ غازی الدین حیدر کی تیرہ برس کی حکومت کا سب سے بڑا مسئلہ یہی لگتا ہے کہ بیوی کو کس طرح قابو میں رکھا جائے۔ بادشاہ بیگم سے کوئی اولادِ نرینہ نہیں ہوئی۔ اس کا بیٹا اور جانشین نصیر الدین حیدر بادشاہ بیگم کی ایک باندی کے بطن سے تھا۔ بچے کی پیدائش کے بعد ماں کو بڑی بے رحمی سے قتل کر دیا گیا۔ بادشاہ بیگم بچے کو بھی قتل کرنا چاہتی تھی لیکن ایسا کرنے سے اسے باز رکھا گیا اور جلدی ہی وہ اُس کی چہیتی سوتیلی ماں بن گئی۔ بادشاہ بیگم کا اثر بہت تباہ کن ثابت ہوا۔ اس نے نصیر الدین حیدر کی پرورش توہم پرستی کے ماحول میں

کی سونے پر سہاگہ یہ کہ خود نصیرالدین حیدر کے مزاج میں گھٹیا درجے کا زنانہ پن تھا۔

واجد علی شاہ اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ گانے بجانے میں انھیں کمال حاصل تھا لیکن سب سے زیادہ عیاش اور خود پسند بھی وہی تھے۔ وزیروں، افسروں اور درباریوں کے اصل جذبات جو بھی رہے ہوں لیکن سب کے سب اتنے گھٹیا اور بے ایمان لوگ تھے کہ بادشاہوں اور شاہزادوں کی حماقتوں اور عیاش پسند طبیعتوں سے ذاتی طور پر خوب خوب فائدہ اٹھاتے تھے۔ یہ سب ہماری مذمّت کے لائق ہیں۔

۱۸۴۸ء تک ہندستان میں انگریزوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا لیکن پھر بھی صرف دو تہائی ملک براہ راست برطانوی حکومت کے ماتحت تھا۔ مکمل نظم و نسق کی ذمہ داری انگریزوں نے آہستہ آہستہ اور بہت سست رفتاری سے سنبھالی اور عبوری دور میں بے انتہا بدانتظامی تھی۔ جو قائم شدہ، حکومت تھی یعنی مغل بادشاہ، صوبائی گورنر جو آزاد ہوگئے تھے اور وہ لوگ جنھیں سرکاری طور پر اختیار سونپا گیا تھا۔ اُن سب کا کنٹرول صرف نام ہی نام تھیں۔ بڑے اور چھوٹے جاگیرداروں کے پاس قلعے تھے، چھوٹی موٹی فوجیں تھیں، اِس لئے اپنی من مانی کر سکتے تھے۔ عام طور پر اُن کے پسندیدہ کام تھے ایک دوسرے سے جنگ کرنا، ڈاکے ڈالنا اور کسانوں سے جس حد تک بھی ہو سکے پیسہ اور سامان حاصل کرنا۔ پنڈاریوں کی تباہ کاریوں اور ظلم زیادتیاں مشہور ہیں۔ ابتدا میں یہ لوگ مراٹھا فوجوں میں ہلکے ہتھیار بند غیر مستقل سپاہی تھے۔ اُن کی تباہ کاریوں کی وجہ سے ۱۸۱۷ء میں اُنھیں دبانے کی مہم شروع ہوئی۔ ٹھگوں کی لوٹ مار کی کاروائیوں کو بینٹنک نے ۱۸۳۰ء میں ختم کیا۔ لیکن پنڈاریوں اور ٹھگوں نے لوٹ مار اور زبردستی پیسہ وصول کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا تھا، جاگیرداروں زمینداروں نے اس کی پوری پوری نقل کی۔ ہندستانی حکمراں اُن کے مقابلے میں زیادہ بڑی فوج استعمال کر کے انھیں کبھی کبھی دبا دینے میں کامیاب ہو جاتے تھے۔ یہ گویا کہ ایک

پورا طبقہ بن گیا تھا۔ جس نے زراج کو دل وجان سے اپنا لیا تھا۔
ایک انگریز سلی مان کی کتاب سے ہم
ایک واقعہ نقل کرتے ہیں جس سے اس صورت حال پر روشنی پڑتی ہے۔
لکھنؤ کے قریب ایک ضلع میں ایک بہت جاہ طلب اور عملی قسم کا جاگیردار تھا
ملک غلام حضرت اپنے پڑوسیوں کی ملکیت پر کھلم کھلا قبضہ کرکے اپنی جاگیر
بڑھاتا جارہا تھا۔ اپنی چھوٹی سی فوج میں اضافہ کرنے کے لئے اُس نے ۱۰ نومبر
۱۸۴۹ء کو اپنے چند لوگوں کو لکھنؤ بھیجا کہ وہاں کے صدر جیل کے قیدیوں کی
مدد کرکے جیل توڑیں۔ چنانچہ پینتالیس قیدی فرار ہونے میں کامیاب ہوگئے۔
اُن میں ایک شخص وہ بھی تھا جس نے ایک وزیر کو قتل کیا تھا۔ اِس گروہ
کو لے کر غلام حضرت نے گلہا کے راجپوت زمیندار پر چڑھائی کردی۔ اُس کے
پانچ قرابت داروں اور ملازموں کو مار ڈالا، گھر میں آگ لگادی اور اُس کی
زمینداری پر قبضہ کرلیا۔ بہت سے طاقتور زمیندار حکومت کے خلاف اس کی
مدد پر اس شرط پر آمادہ رہتے تھے کہ جب ضرورت ہوگی تو وہ اُن کی مدد
کرے گا۔ برطانوی فوجوں نے ایک مرتبہ اچانک اُسے آن لیا اور اُسے ہتھیار
ڈالنے پڑے۔ لیکن دربار میں اُس کے بہت سے بااثر دوست تھے جن کو وہ
اپنی لوٹ میں شریک کیا کرتا تھا۔ چنانچہ اس کو سزا دلوانی مشکل تھی۔

۱۸۵۷۔۵۸ء کے ہنگامے میں دہلی میں، لکھنؤ میں اور اُترپردیش اور بہار
کے دوسرے شہروں اور قصبات میں ہزاروں متمول مسلمان خاندان تباہ وبرباد
ہوئے تو عام طور پر اسے مسلم ملت کی بدبختی اور اس کے ڈوبنے کا سبب
قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دیہی علاقوں میں زمینداروں کو سماجی اثاثہ قرار نہیں دیا
جاسکتا۔ رہ گئے بڑے بڑے شہر تو وہاں کے ٹٹ پونجیا نوابین، اُن کے افسر،
درباری اور کاسہ لیس اور جن کو 'اشراف' کہا جاتا تھا ان کے اہل خاندان۔ اِن
سب میں اتنی گراوٹ آچکی تھی کہ لاعلاج ہوچکے تھے۔ اگر یہی لوگ اخلاقیات
اور اصولوں کا معیار بنے رہتے تو برطانوی راج میں ہندستانی مسلمانوں کی بحالی
بہت مشکل ہوجاتی۔ شمالی ہندستان میں ۱۸۵۷۔۵۸ء کی تباہیوں سے اوپری

طبقے کے جو مسلمان اتفاقاً بچ رہے یا ایسے کاموں کی وجہ سے بچ رہے جنھیں انگریز
حکومت کے ساتھ وفاداری کے کام کہتے تھے تو یہی لوگ تمام تہذیبی قدروں
کے بچے کھچے وارث ٹھہرے۔ اس طبقے نے حکومت اور لوگوں کی توجہ خود
اپنی ضرورتوں اور شکایتوں کی طرف مبذول کرالی اور اس طرح سیاسی اور
سماجی سوچ کو ایک غلط راہ پر ڈال دیا۔ ۱۸۵۸ء سے سو سال پہلے اور نصف
صدی بعد تک جو حالات کے تقاضے تھے اُن کو مسلمان اور زیادہ پورا اس
لئے نہیں کرسکے کہ اوپری طبقہ خودغرض اور کاسہ لیس ہوچکا تھا۔
مسلمانوں کے سیاسی نظام سے بحث کرتے ہوئے ہم نے دکھایا تھا کہ
جب یورپی ملکوں نے سمندری راستوں پر قبضہ کرلیا اور تجارت شروع کردی
تو مغل سلطنت سمندری راہوں سے محروم ہوگیا ایک زمینی طاقت رہ گئی جس کا زیادہ
انحصار زراعت پر تھا۔ اٹھارہویں اور ابتدائی انیسویں صدیوں کے تراج میں
سڑکوں کا سفر بھی خطرناک ہوگیا تو ملک کے اندر کی تجارت مفلوج ہوگئی کلکتہ
مدراس اور بمبئی صنعت و تجارت کے اصل مرکز بن گئے۔ مغل راج کے زمانے
میں بڑی آبادیوں کے اور ترقی کرتی ہوئی صنعتوں کے جو شہر تھے۔ انھیں
تراجی قوتوں کا مقابلہ کرنا پڑا اور معاشی اعتبار سے اُن کا گلا گھونٹ دیا گیا۔
منافع بخش کاروبار صرف انھیں جگہوں پر محفوظ تھا جہاں انگریزوں کا اقتدار
تھا اور صرف اسی طرح ممکن تھا کہ نئے معاشی نظام کو قبول کرلیا جائے۔ اس
نظام نے نوابوں اور راجاؤں کو مجبور کردیا کہ غیر ملکی مہم انھیں جو بیچیں وہ
خرید لیں۔ اس طرح ہندستان یورپ کے کارخانوں میں تیار کئے ہوئے
مال کی منڈی بن گیا۔
عدم تحفّظ کے شدید احساس اور معاشی تنزّل نے مل کر یہ شگوفہ کھلایا
کہ زندگی پر گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ چنانچہ جادو اور مافوق الفطرت چیزوں پر
اعتقاد بہت بڑھ گیا۔ اس سے پہلے کے ابواب میں ہم کئی مرتبہ نجومیوں پر اعتقاد
کا ذکر کرچکے ہیں۔ ٹیپو سلطان بہت ہی توہم پرست انسان تھا۔ اُسے اعتقاد
تھا کہ اگر کچھ رسمیں ادا کی جائیں تو سانحوں سے بچا جاسکتا ہے۔ اس کے دربار

میں نجومی تھے جن سے روزانہ وہ اپنے ستاروں کے متعلق مشورہ کیا کرتا تھا۔ وہ برہمنوں کو کھانا کھلاتا تھا اور اس کی کامیابی کے لیے جو ہندو مذہبی رسمیں ادا کی جاتی تھیں اُن کا خرچ برداشت کرتا تھا۔ اپنے نجومیوں کے مشورے کے مطابق وہ باناغہ ہر سنیچر کو سات قسم کے اناج کے سات ستاروں کو تل کے تیل سے بھرے ہوئے ایک آہنی برتن، ایک نیلی ٹوپی اور کوٹ اور ایک سیاہ بھیڑ اور کچھ نقد بھینٹ چڑھایا کرتا تھا۔ اگر نفسیاتی تجزیہ کیا جاتا تو شاید پتہ چلتا کہ جو لوگ کچھ حاصل کرنے کے اہل نہیں رہے تھے وہ اس طرح کامیابیوں کے خواب دیکھتے تھے یہ لوگ طلسماتی طریقوں کے ذریعہ تقدیر سے وہ کچھ مانگتے تھے جو وہ اُن لوگوں کو عطا کر رہی تھی جو مختلف قسم کی بامعنی سرگرمیوں میں اپنی توانائی صرف کر رہے تھے۔ تعویذ کا رواج عام ہوگیا کہ اس طرح مافوق الفطرت طریقے سے وہ مل جاتے گا جو دوسرے طریقے سے نہیں ملتا۔ تعویذ لکھنا بھی ایک مخفی فن بن گیا اور شاہ ولی اللہ جیسا انسان بھی تفصیل سے لکھتا ہے کہ تعویذوں کے اقسام کیا ہیں اور اُن کے اثرات کیا ہیں۔ جعفر شریف نے اپنی کتاب قانونِ اسلامی میں مختلف قسم کے تعویذ نقل کئے ہیں۔ ان میں سے ایک کا مقصد بدروحوں کو بھگانا تھا۔ لیکن دماغی صحت کے لئے اور بھی زیادہ خطرناک چیز تھی۔ نیک شگن اور بُرے شگن میں اور خوابوں میں اعتقاد دینیات میں ان سب کی کچھ نہ کچھ بنیاد موجود تھی لیکن جب اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی میں اسے حد سے زیادہ کھینچا گیا تو اس نے سمجھ بوجھ اور عقلِ سلیم کو تباہ کرنا شروع کردیا اور سوچ سمجھ فکر و عمل میں اعتماد و یقین کو کھوکھلا کردیا۔ شاہ ولی اللہ نے اپنے رسالے 'قول الجمیل' میں مختلف صوفی سلسلوں کے روحانی مجاہدوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ آنے والے واقعات کا علم حاصل کرنے کے طریقے کیا ہیں۔ اور کتے کے کاٹے سے شفا پانے، چیچک سے بچنے، نظر بد سے بچنے، حکمرانوں کے خوف سے نجات پانے، بدروحوں کو اُتارنے، چوروں کو پکڑنے، بھاگے ہوئے غلاموں

کو واپس لانے کے لئے کون سی دعائیں کس طرح پڑھی جائیں۔ اُن کے لئے دن وقت اور مقام کی بھی اہمیت تھی۔ ہم نے تصوف کے ابتدائی دور سے بحث کرتے ہوئے بتایا تھا۔ لوگ طرح طرح کے مسائل لے کر صوفیوں کے پاس آتے تھے اور اُن سے دعا کرنے، ہدایت دینے اور امداد کی خواہش کرتے تھے۔ 'قول الجمیل' نے ان کاموں کو نام نہاد علم کا نام دیا ہے۔

ایک مرتبہ شاہ عبدالعزیز کے پیر کے انگوٹھے میں درد ہوا۔ انھوں نے ایک کتاب میں پڑھا کہ اس درد کا علاج یہ ہے کہ چالیس دن سے زیادہ اور چھ مہینے کی عمر سے کم بچّے کے سر کا بال لے کر اسے درد کی جگہ باندھو تو ٹھیک ہو جاتا ہے۔ انھوں نے ایسا ہی کیا اور شفا پائی۔ جن لوگوں کو عشق کا مرض ہوتا تھا انھیں وہ مشورہ دیتے تھے۔ خچّروں کے اصطبل میں جاؤ اور کپڑے اتار کر زمین پر اُس وقت تک لوٹتے رہو جب تک سارے جسم پر وہاں کی مٹی نہ چڑھ جائے۔[11]

پیدائش اور شادی کی کچھ رسموں کی ابتدا تو اس روایتی رجحان کی مرہونِ منت تھی کہ خوب خرچ کرو۔ لیکن جن کی ابتدا اس رجحان میں نہیں تھی وہ صرف جادو ٹونے میں اعتقاد کی وجہ سے ادا کی جاتی تھیں۔ شاہی خاندان میں نوزائیدہ بچّے کی نال دھاگے سے کاٹی جاتی تھی اور پھر اسے طلسماتی علامتوں کے ایک تعویذ کے ساتھ ایک چھوٹی سی تھیلی میں رکھ دیا جاتا تھا۔ اس تھیلی کو بچّے کے تکیے کے نیچے رکھ دیتے تھے۔ کبھی نال کاٹنے کے لئے جو چاقو استعمال ہوتا تھا اُسے محفوظ رکھا جاتا تھا کہ یہ نظر لگنے سے بچائے گا۔ جب بچّے کو نہلایا جاتا تھا یا باہر لے جایا جاتا تھا تو یہ چاقو بھی ساتھ ساتھ جاتا تھا۔ کچھ خاندانوں میں رواج تھا کہ جب تک بچّے کا نام نہ رکھ لیا جائے تب تک اُس کی ماں کو پان اور عطر وغیرہ تو چھوڑیے پینے کو پانی تک نہ دیا جاتا تھا۔ گجرات میں ہندو رسم کے مطابق ماں کو کھڑکی کے پاس لے جایا جاتا تھا۔ وہ وہاں سات

ستارے بگنے۔ سمجھا جاتا تھا کہ ماں کے بالوں کی مانگ میں بھی طلسماتی اثر
ہوتا ہے۔ چنانچہ بچے کی پیدائش کے تیسرے دن ماں کی مانگ بیچ سے
سے نکالی جاتی تھی۔ بچے کو یا تو مانگے کے کپڑے پہنائے جاتے تھے یا کسی
پہونچے ہوئے شخص کے کسی کپڑے سے اس کے کپڑے بنائے جاتے تھے۔
بچہ جس کھانے پر بھی نظر ڈال دیتا تھا اس کی ایک پلیٹ رات کے
کھانے سے الگ کر کے رکھ دی جاتی تھی کہ آگے چل کر بچہ کہیں ندیدہ
نہ ہو جائے۔ اس پلیٹ کے بیچ میں آٹے کا ایک چومکھی دیا جلا کر رکھا
جاتا تھا۔ خاندان کے بہی خواہ اس میں پیسے ڈالتے تھے اور دیا رات
بھر جلا کرتا تھا۔ پنجاب میں عورتوں کو پردے میں نہیں بٹھایا جاتا
تھا جب بچہ ایک مہینے دس دن کا ہو جاتا تھا تو ماں کو چلّہ نہلائی جاتی تھی
پھر نئے کپڑے پہن کر اور سر پر اُبلے ہوئے اناج کی مٹکیاں رکھ کر کنویں پر
جاتی تھی اور خواجہ خضر کو نذر چڑھاتی تھی۔ نذر کے بعد مٹکوں میں پانی بھر
کر گھر واپس آجاتی تھی۔

شاہ اسمٰعیل نے اپنے رسالے تذکیر الاخوان میں ایسے رسوم کی ایک
طویل فہرست دی ہے حالانکہ یہ شرعاً ناجائز تھے۔ ان رسوم میں یہ چیزیں شامل
تھیں۔ بچے کی پیدائش پر بکرا ذبح کرنا اور بندوق داغنا، زچّہ کے سرہانے
ایک تیر رکھنا، قرآن رکھنا، بچے کی چھٹی منانا، ختنے سے پہلے لڑکے کو قبر پر لے
جانا یا ختنے ... کرنا، ... کی کلائی میں بال باندھنا، اس کے ہاتھ پر
لوہے کا کوئی ٹکڑا رکھنا، منتی کرنا، دروازوں پر نیل یا چونے سے نشان لگانا
صفر کے مہینے اور خاص طور پر اس کے پہلے تیرہ دن کو منحوس تصور کرنا، شعبان
کے مہینے میں آتش بازی چھوڑنا، روشنی کرنا اور حلوہ پکانا، ذیقعدہ کے مہینے
میں شادی نہ کرنا، کسی کی موت کے بعد اس کا تیجا، دسویں اور چہلم
منانا، چھ ماہی اور برسی منانا، منگل بدھ اور سنیچر اور مہینے کے خاص دنوں کو
نحس گردانا، طلسماتی الفاظ اور علامتیں استعمال کرنا، گھوڑوں، گدھوں اور
راتوں کے لئے بڑے مجن مقرر کرنا، بیٹی کو ترکے میں سے اس کا جائز حصّہ

نہ بیاہنا، بیوہ کی شادی کی مخالفت کرنا، کسی مسلمان کے برتنوں یا پانی یا جسم کو اور کپڑوں کو ناپاک سمجھنا، ہندوؤں کی طرح مختلف وجوہ سے بہانا، بارہ کے دن اپنے کو ناپاک سمجھ کر غسل کرنا، اور اس دن باہر نہ جانا، ہفتے میں ایک دن گوشت سے پرہیز، کسی خاص ترکاری سے اجتناب وغیرہ وغیرہ جیسا کہ ہم اس سے پہلے لکھتے آئے ہیں۔ دراصل بات یہ تھی کہ زیادہ تر گھرانوں کی عورتیں ایسے رسوم کی تلاش میں رہتی تھیں جنھیں مبارک سمجھا جاتا تھا اور کچھ انھیں بھی انھیں ان رسموں میں شامل کر دیتی تھیں جنھیں پہلے ہی سے وہ نیک شگون کا باعث اور جان کی حفاظت اور عمر کی درازی کا وسیلہ مانتی تھیں۔ انھیں اس سے بحث نہیں تھی کہ یہ رسم کہاں شروع ہوئی اور مذہب سے اس کا کیا تعلق ہے۔ ان کے لئے بس یہی کافی تھا کہ لوگ یقین رکھتے تھے کہ ان چیزوں کا اثر ہوتا ہے۔

شادی کے موقعوں پر نوابوں اور امراء کے خاندانوں میں فضول خرچی کا خوب مظاہرہ ہوتا تھا۔ دوسرے طبقے اور گھرانے ان کی پیروی کرنا اپنی عزت کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ شمالی ہندستان میں شادی کی تقریبات ایک ہفتے تک چلتی تھیں، گجرات میں اس سے کچھ زیادہ دن اور جنوبی ہندستان میں کوئی ایک سال تک مختلف تقریبوں کے بیچ میں کوئی مہینے بھر کا وقفہ دیا جاتا تھا تاکہ تقریبات دیر تک چلتی رہیں اگر بہت جلدی ہوتی تھی تو پھر شمالی ہندستان میں شادی ایک دن کے اندر ہو جاتی تھی۔ مختلف رسموں کے درمیان وقفہ گھٹاکر ایک گھنٹہ یا اس سے بھی کم کر دیا جاتا تھا۔ لیکن اس علاقے میں جن رسموں کا رواج تھا یا اس خاص کنبے میں جن رسموں کا رواج تھا ان سب کو ادا کرنا ضروری تھا۔ اگر ان میں سے کسی اہم رسم کو چھوڑ دیا گیا تو شادی میں بدمزگی ہو جاتی تھی یا اسے بُرا شگون سمجھا جاتا تھا۔

رشتے لگانا عام طور پر عورتوں کا کام تھا لیکن سیاسی مقصد کے تحت جو شادیاں ہوتی تھیں وہ مرد طے کرتے تھے۔ منگنی کا اعلان کرنے کے مختلف

طریقے تھے۔ غریب پان بھیجتے تھے۔ متوسّط طبقے کے لوگ مٹھائی تقسیم کرتے تھے اور مالدار لوگ پوری تقریب بڑے پیمانے پر کرتے تھے۔ خود شادی کی ابتداء ساچق (تحائف کے لین دین) سے ہوتی تھی۔ اس کے بعد لڑکے لڑکی کو دولھا دلہن پکارا جاسکتا تھا۔ دلہن اور دولھا کے ہاتھ پیر میں مہندی لگائی جاتی تھی، جسم پر ابٹن ملا جاتا تھا۔ جو میدے اور دوسری چیزوں سے بنایا جاتا تھا۔ پھر دلہن کو اپنے گھر میں اور دولھا کو اپنے گھر مانجھے یا مایوں بٹھایا جاتا تھا۔ مانجھے کے دن کا انحصار اُن لوگوں کی سماجی حیثیت پر ہوتا تھا۔ دلہن اور دولھا اِن دنوں کپڑے نہیں بدلتے تھے کہ کہیں نظر نہ لگ جائے یہ سب ہندو رسمیں تھیں جنھیں مسلمانوں نے لے لیا تھا۔ مہر کے اسلامی قانون پر مکمل طور پر عمل ضرور ہوتا تھا اور مہر باندھا جاتا تھا جس کی رقم کا انحصار کفو کے رواج اس علاقے یا مقام کے رواج یا دونوں کی سماجی حیثیت پر ہوتا تھا لیکن اگر اس کا مقصد یہ تھا کہ طلاق ہوجانے پر یہ رقم عورت کے کام آئے گی تو یہ مقصد فوت ہوچکا تھا۔ کبھی کبھی مہر کی رقم پہلے سے طے ہوجاتی تھی لیکن اس کے باوجود قطعی فیصلہ تو نکاح کے وقت ہی ہوتا تھا۔ شادی کی نیک اور بدساعت اور اچھے اور بُرے دن کا رواج توہم مسلمانوں نے ہندوؤں سے لیا تھا اور شاہ عبدالعزیز کے 'ملفوظات' میں ایک سوال ملتا ہے کہ شادی کے لیے کوئی مبارک دن اور گھڑی ہوتی ہے یا نہیں شاہ عبدالعزیز نے جواب دیا کہ جب بھی مناسب معلوم ہو شادی کی جاسکتی ہے کیونکہ سارے دن اللہ کے دن ہیں لیکن دوشنبہ اور جمعرات کو ترجیح دینا چاہیے[141]

دولھا بارات کے ساتھ آتا تھا جس کے شور شرابے اور دھوم دھام کا انحصار دولھا کی سماجی حیثیت پر ہوتا تھا۔ ہندو رسم کے مطابق دلہن کے گھر میں اس کے داخلے کو دلہن کے رشتے دار روکتے تھے اور گویا کہ ایک طرح کی مزاحمت ہوتی تھی۔ اس موقع پر جو دوسری رسمیں ادا کی جاتی تھیں وہ بھی ہندوؤں سے مستعار لی گئی تھیں۔ دکن میں رواج تھا کہ اس سے پہلے کہ دولھا گھوڑے سے اُترے دلہن کا بھائی اسے گرم دودھ یا شربت پیش کرتا تھا۔ زمین پر ناریل پھوڑا جاتا

تھا۔ لیموں کاٹ کر اس کے سر پر سے نچھاور کئے جاتے تھے تاکہ نظر بد سے بچا رہے۔ گجرات میں جب دولہا گھر میں داخل ہوتا تھا تو ایک کھڑکی سے دلہن اُس پر چاول پھینکتی تھی۔ دوسری جگہوں پر دُلہن کو پھول، شکر اور چاول دیئے جاتے تھے کہ ایک پردے کے پیچھے سے دولہا کے اوپر تین مرتبہ نچھاور کرے۔ مسلم قانون میں واحد اہم رسم نکاح ہے جس کے تحت دولہا دلہن شادی کا معاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن جعفر شریف ایک عجیب وغریب لیکن انتہائی اہم بات کا ذکر کرتے ہیں اور وہ یہ کہ شمالی ہندستان میں اسے باضابطہ شادی کے لئے نہیں بلکہ غیر رسمی شادی کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ رسموں کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مسلم شادی کی اصل رسوم پر مستعاری ہوں۔ رسوم اتنی زیادہ چھاگئی تھیں کہ اصل رسم ایک بے معنی سی چیز معلوم ہونے لگتی ہے کیونکہ زیادہ اہمیت ان چیزوں کی ہوگئی تھی جن کا تعلق نیک اور برے شگن سے تھا یا اپنی دولت کی نمود ونمائش سے تھا۔[33]

یہی زمانہ ہے جب گھروں کو مردانے اور زنانے حصوں میں تقسیم کرکے پردے کے طریقے پر سختی سے عمل کیا گیا ہوگا۔ مغل نظم ونسق کے مفلوج ہوجانے سے عدم تحفظ کے حالات پیدا ہوئے اور ہر باعزت گھرانے کے مردوں کو فکر لاحق ہوئی ہوگی کہ ہمارے گھر کی عورتیں اجنبیوں کی نظروں سے محفوظ رہیں اور وہ انھیں نہ دیکھ سکیں۔ عفت اور عصمت کے آدرشوں پر پوری اُترنے والی عورتوں کے لئے مثال محمد شاہ بادشاہ کی ملکہ تاج محل تھیں۔ وہ لڑکے کو گود میں نہ لیتی تھیں۔ چار برس کا لڑکا بھی سامنے آجائے تو وہ اپنا مُنہ ڈھانپ لیتی تھیں۔ مرتے مرگئیں لیکن حکیم کو اپنی نبض نہ دکھائی۔[34] شرم وحیا کے اس تصوّر کا اثر بیسویں صدی کی ابتدا تک باقی رہا جب حکیم اجمل خاں کی بیوی جیسی عورتیں بھی تھیں جو پردے کی سخت پابند تھیں۔ شادی کے رشتے نے جن لوگوں کو محرم قرار دیا تھا وہ نہ صرف اُن سے بھی پردہ کرتی تھیں بلکہ اسے بھی بے حیائی سمجھتی تھیں کہ اُن کی آواز ان لوگوں کے کان تک پہنچے۔ وہ یہ بھی احتیاط برتتی تھیں کہ دھوبی اُن کی میلی چادروں کو نہ ہاتھ لگائے نہ دیکھے۔

اسی کے ساتھ ہمیں لکھنؤ میں عیاشی اور شہوت پرستی کا وہی منظر نظر آتا ہے جس کا تذکرہ 'مرقع دہلی' میں ملتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ شاہی دربار کے حالات اور بھی ناگفتہ بہہ تھے، مرزا شوق (۱۷۸۳ء تا ۱۸۷۱ء) کی مثنوی سے جو ۱۸۵۰ء اور ۱۸۶۰ء کے درمیان شائع ہوئیں، پتہ چلتا ہے کہ لذتِ عشق کی تلاش باعزت گھرانوں کی عورتوں میں بھی ناپید نہیں تھی۔ پردے کا رواج تو تھا لیکن میلوں ٹھیلوں میں مرد اور عورتیں ایک دوسرے سے آنکھ لڑاتے تھے اور یہ بعد کی ملاقاتوں اور عشق بازیوں کے لئے پہلا قدم بھی ہو سکتا تھا۔ اپنی پہلی مثنوی 'فریبِ عشق' میں مرزا شوق نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان کی آپ بیتی معلوم ہوتی ہے۔ چند شوقین مزاج دوستوں نے ڈولی میں بیٹھی ایک نوجوان عورت کو دیکھ لیا۔ اُن میں سے ایک نوجوان غالباً خود مرزا شوق۔ اُس پر بُری طرح فدا ہو گئے۔ اس نے عورت کی خادمہ اور کہاروں کو رشوت دی کہ آئندہ جب وہ عورت کربلا جائے تو اُسے میرے باغ میں پہونچا دو۔ جب عورت کو پتہ چلتا ہے کہ ہوا کیا تو بہت برہم ہوتی ہے اور کہانی کا سارا لُطف اسی گفتگو میں ہے جو اس خاتون اور اس کے ہمّت والے اور چالباز عاشق کے درمیان ہوتی ہے۔ بالآخر وعدے وعید پر وہ سب کچھ مان جاتی ہے۔ لیکن وہ اس نوجوان سے جو کچھ کہتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسے معلوم ہے کہ شرافت کے پردے کے پیچھے عشق بازی خاص عام چیز ہے اور جس شخص نے اُسے ورغلایا اور پھُسلایا ہے وہ اپنی دلفریبی اور متلون مزاجی کے لئے شیطان کی طرح مشہور ہے۔ مثنوی 'بہارِ عشق' میں عاشق بیمار پڑ جاتا ہے اور محبوبہ تک یہ خبر پہونچتی ہے کہ چونکہ عاشق کے جذبات دل ہی کے دل میں دبے رہ گئے وہ مرنے والا ہے۔ محبوبہ ٹھہری بڑی نرم دل۔ وہ یہ تصوّر ہی نہیں برداشت کر سکیں کہ کوئی جوانی میں مر جائے۔ چنانچہ وہ تسلّی دینے کے لئے عاشق کے یہاں جاتی ہے۔ گفتگو اور ناز نخرے سب اسی طرح کے ہیں جیسے 'فریبِ عشق' میں ہیں۔ آخری مثنوی 'زہرِ عشق' میں ماحول ذرا مختلف ہے۔ یہاں ہیروئن کو بھی اُسی بلا کا عشق ہے جیسا ہیرو کو۔

لیکن یہ بات اُن کے عشق کی ماہیت بدل کر اسے بُلند نہیں کرتی۔ دونوں ایک دوسرے کے بارے میں سُنتے ہیں۔ ایک دوسرے کو کچھ جذباتی قسم کے خط لکھتے ہیں، ایک دوسرے کو خاصے فاصلے سے دیکھتے ہیں اور پھر ملنے کا انتظام کرتے ہیں۔ لیکن اُن کا عشق جنسی مباشرت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ لڑکی کے والدین فیصلہ کرتے ہیں کہ لڑکی کو دوسرے شہر لے جاکر اس کی شادی کر دیں۔ عاشق کے ساتھ آخری ملاقات کے بعد وہ زہر کھاکر مرجاتی ہے۔ عاشق اس کے جنازے کے ساتھ قبرستان تک جاتا ہے اور دل ایسا ٹوٹ چکا ہے کہ مرجاتا ہے۔ سماجی پابندیوں کا لحاظ کہانی کا واحد اخلاقی پہلو ہے۔ جب تک تعلقات قائم رہے دونوں اُسے چھپائے رہے۔ لڑکی کی آخری خواہش اپنے عاشق سے یہی ہے کہ جو بھی ہو اپنی رفتار گفتار سے اس محبت کا راز فاش نہ ہونے دینا۔ مدت تک مرزا شوق کی مثنویوں کو فحش اور زہرناک سمجھا جاتا رہا۔ شریف بہو بیٹیاں انھیں نہیں پڑھتی تھیں۔ انیسویں صدی کے نقادوں نے شوق کا ذکر شعرا کے زمرے میں نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی حیرت کی بات بھی نہیں کیونکہ ان مثنویوں نے بھونڈے طریقے سے نہ بھی سہی تو جذباتی اعتبار سے محدود طریقے پر مردوں اور عورتوں کے تعلقات کے تصور کو تفصیلات کے ساتھ پیش کر دیا تھا۔ عورتیں جن پابندیوں میں زندگی گزارتی تھیں اُن میں یہ مثنویاں ایسی اِشتعالک ثابت ہوسکتی تھیں جس سے دھماکہ خیز نتائج برآمد ہوسکتے تھے۔

اس زمانے میں ایسی بھی مثالیں ہیں کہ مسلمان عورتوں نے یورپین لوگوں سے شادی کی۔ بیگم سمرو (۱۷۵۱ء تا ۱۸۳۶ء) کا تعلق ایک شریف و باعزت مسلم خاندان سے تھا۔ انھوں نے ایک یوروپی مہم جو رین ہارد سے شادی کرلی۔ رین ہارد کے انتقال کے بعد ہی وہ عیسائی ہوئیں اور آخر عمر تک بے پردہ رہیں۔ ایک انگریز کی مسلمان بیوی نے سید احمد شہید اور ان کے رفقا کو دعوت پر بلایا جب وہ دورے پر نکلے ہوئے تھے۔ سید احمد شہید کی نظر میں ایسی شادی غیر شرعی تھی اس لئے انھوں نے دعوت منظور نہیں کی لیکن جب اُس کے انگریز

شوہر نے اُن کی دعوت کی تو اُسے قبول کر لیا[۱۱]۔ بنارس میں ایک حیات النساء بیگم تھیں جو شہر کی خاصی مشہور شخصیت تھیں۔ انھوں نے انھیں نقد اور مختلف قسم کے تحائف دینے کی کوشش کی لیکن انھوں نے اُسے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دیا کہ یہ خاتون ایک بار ایک انگریز سے شادی کر چکی تھیں[۱۲]۔ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ اچھے گھرانے کی 'آزاد' عورت اور طوائف کے درمیان جو اپنا پیشہ ترک نہیں کر سکتی یا ترک کرنا نہیں چاہتی تھی ایسی عورتیں بھی تھیں جن کا تعلق ایسے خاندان سے تھا جن میں سے ہر ایک گھرانا باعزت اور ہر ایک گھرانے گھرانوں کی نظر میں اپنے اپنے انداز میں پستی کی نمائندگی کرتا تھا ان میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ داشتاؤں کی اولادیں تھیں، ایسے مردوں کی اولادیں تھیں جو داشتاؤں اور طوائفوں کے بطن سے تھے اور جنھوں نے اچھے گھرانوں کے بُرے زمانے سے فائدہ اُٹھا کر ان میں شادی کر لی تھی۔ ایسے بھی مردوں اور عورتوں کی اولادیں تھیں جن کا واحد قصور یہ تھا کہ انھوں نے اپنی حیثیت سے کم لوگوں میں شادی کر لی تھی وغیرہ وغیرہ چونکہ ظلم و ستم کو روکنے والا کوئی نہیں تھا اس لیے اچھے گھرانوں کی لڑکیاں اس تشدد کا شکار ہوئی ہوں گی۔ اچھے گھرانوں میں عام رجحان تو یہ تھا کہ اپنی عزت بہر حال بچا کر رکھنا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان میں سماجی مساوات کا جذبہ بھی موجود تھا۔ اپنے دورے کے زمانے میں سید احمد شہید کو مرزا پور کے قریب اینٹوں کے بھٹوں میں کام کرنے والی ایک برادری ملی جن کو مقامی مسلم ملت اچھوت سمجھتی تھی۔ ان کے حق مساوات کو تسلیم کرنے اور اس کا اعلان کرنے کی غرض سے انھوں نے اور ان کے رفقا نے ان لوگوں کے ساتھ کھانا کھایا۔ بنگال میں مساوات کے عملی علمبردار فرائض تھے۔ یہ لوگ تو کبھی کبھی اُوپری طبقوں کے مسلمانوں سے دشمنی بھی مول لیتے تھے کیونکہ یہ لوگ اُن کی مخالفت کرتے تھے یا دل کھول کر ان کی تائید نہیں کرتے تھے۔ شاہ اسمٰعیل شہید اور سید احمد شہید شریعت کے معاملات میں بہت سخت تھے اور پردہ ضروری سمجھتے تھے لیکن طوائفوں کو قابلِ نجات سمجھتے تھے۔ شاہ اسمٰعیل کے بارے میں

ایک دلچسپ قصہ مشہور ہے۔ معاشرتی اصلاح کے میدان میں ابھی انھوں نے قدم رکھا ہی تھا کہ ایک دن کیا دیکھتے ہیں کہ دہلی کی گلیوں سے ایک چھوٹا سا جلوس گزر رہا ہے جس میں زرق برق لباس پہنے عورتیں طرح طرح کی سواریوں میں بیٹھی ہوئی ہیں۔ دریافت کرنے پر پتہ چلا کہ یہ سب طوائفیں ہیں جو اپنی ایک ممتاز ہم پیشہ کے یہاں کسی تقریب میں جا رہی ہیں۔ انھوں نے سوچا کہ چلو موقع اچھا ہاتھ لگا ہے کہ انھیں راہِ راست پر لایا جائے۔ چنانچہ فقیر کا بھیس بنا کر اس گھر میں پہنچے جہاں سب طوائفیں جمع تھیں۔ آدمی بہت وجیہہ تھے اور پھر خاصے مشہور، صاحبِ خانہ نے دیکھتے ہی پہچان لیا۔ پوچھا گیا حضور آپ یہاں کیسے تشریف لائے تو جواب میں انھوں نے تلاوتِ کلامِ پاک کیا اور پھر ایسا وعظ دیا کہ حاضرین کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں۔[۵۵] سید احمد شہید کی ہدایت تھی کہ میرے ساتھ جو لوگ ہیں اُن کی بیویوں پر فرض عائد ہوتا ہے کہ ان طوائفوں کی آؤ بھگت کریں اور انھیں برابر کا درجہ دیں، جو توبہ کر کے اُن کے مریدوں میں شامل ہو گئی ہیں۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں آج ہم جسے مہذب سماجی تعلق یا رفاقت سمجھتے ہیں ان کی گنجائش شرافت کے ان قانونوں میں نہیں تھی جن کے تحت اُس وقت کی شادی اور خانگی زندگی چلتی تھی۔ اس ضرورت کو طوائفیں ہی پورا کرتی تھیں۔ شریف عورتیں ظاہر ہے اُن سے نفرت کرتی اور انھیں حقارت سے دیکھتی تھیں۔ لیکن کیا کیا جائے کہ سوسائٹی کی نکیل طوائفوں ہی کے ہاتھ میں تھی۔ مرزا محمد ہادی رسوا کا ایک ناول ہے 'امراؤ جان ادا'۔ یہ سلطنت اودھ کے آخری زمانے کی ایک طوائف کی گویا کہ خود نوشت سوانح حیات ہے۔ اس کا تعلق فیض آباد کے ایک غریب مگر شریف گھرانے سے تھا۔ ابھی کم عمر تھی کہ اسے اغوا کر لیا جاتا ہے اور لکھنؤ میں ایسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا جاتا ہے جس کا پیشہ ہی لڑکیوں کو ناچ گانے کے پیشے کے لئے تربیت دینا تھا۔ امراؤ جان بہت خوبصورت نہیں تھی لیکن گانا خوب گاتی تھی اور ادبی ذوق اور گفتگو کے فن سے آراستہ تھی۔ نہ اسے

زیادہ کی ہوس تھی نہ وہ لالچی تھی۔ اس کی تربیت ایسی لڑکیوں کے ساتھ ہوئی جو مشہور طوائفوں سے بھی آگے بڑھ جانا چاہتی تھیں لیکن اس کے باوجود امراؤ جان کے مزاج میں ایک سادگی تھی اور گفتگو کی بذلہ سنجی اور دلفریبی ہی اس کے زیور تھے۔ وہ اپنی زندگی کی داستان بیان کرتے ہوئے دھوکے دھڑی سے کام نہیں لیتی اور نہ جذبات سے مغلوب ہوجاتی ہے۔ وہ جس طرح دلالوں، چوروں، ڈاکوؤں، ناکارہ لوگوں، فریبیوں، عزت اور شرافت پر قائم لوگوں کا نقشہ پیش کرتی ہے اس سے اس کے زمانے کے سماج کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتی ہے۔

'امراؤ جان ادا' قسم کی عورتوں کو اپنے پیشے کی تمام بے عزتی جھیلنی پڑتی تھی اور اُن غریب بیویوں کی بد دعائیں بھی ہر وقت ساتھ رہتی تھیں جن کے شوہر اپنے گھروں کے باہر رفاقت اور دل بہلانے کا سامان ڈھونڈھتے تھے۔ لیکن صاحبِ ثروت لوگ ایسی طوائفوں کو ملازم رکھنا یا ان سے شادی کرنا آزاد سماجی حیثیت کی نشانی سمجھتے تھے۔ جو ناچ گانے میں ماہر تھیں یا فن گفتگو اور خوش بیانی سے واقف تھیں۔ بذلہ سنجی، ضلع جگت اور فقرے بازی کی بڑی قدر تھی اور تعلیم یافتہ شخص کی خواہش ہوتی تھی کہ اس فن شریف میں مہارت حاصل کر کے اپنے حلقے میں نام پیدا کرے۔ طوائفوں کے اپنے کوٹھے ہوتے تھے۔ کس طوائف کے یہاں کس درجے اور حیثیت کے لوگ آتے ہیں اس کا انحصار اس بات پر ہوتا تھا کہ وہ حسن اور حاضر جوابی اور خوش بیانی کے لئے کس حد تک مشہور ہے۔ اچھی گفتگو کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ موقع موقع کے شعر یاد ہوں یا فی البدیہہ کوئی شعر کہہ سکے۔ طوائفوں کے لئے یہ تمام خوبیاں ضروری سمجھی جاتی تھیں۔

دہلی پر نادر شاہ کے حملے کے بعد مغل بادشاہ کی سیاسی طاقت بے معنی ہو کر رہ گئی تھی اور بادشاہوں کی عزت بھی تیزی سے ختم ہو رہی تھی۔ لیکن اودھ، راجستھان، متوسط ہند، دکن، جنوب کے کچھ علاقوں اور بعد میں پنجاب کے درباروں نے سارے مغل طور طریقے اپنانے کی کوشش

کی اور سارے ملک میں تھوڑی بہت مقامی تبدیلیوں کے ساتھ مخاطبت اور آداب کے ایک ہی طریقے اور کھانے اور لباس کے ایک ہی اسٹائل کو تسلیم کیا گیا اور اُس پر عمل کیا گیا۔ بمبئی، مدراس اور سب سے زیادہ کلکتہ میں انگریزوں کے زیر اثر زندگی کے متعلق ایک بھونڈا سا کاروباری روّیہ ظاہر ہونے لگا تھا۔ لیکن اندرونِ ملک شہروں میں مہذّب ذہن اس پوزیشن میں تھے کہ ان پابندیوں کو اگر دُور نہ کر سکیں تو کم سے کم نظر انداز کر دیں جو مذہب اور سماجی قوانین نے مسلّط کئے تھے۔ محرّم، دسہرہ، ہولی، دیوالی اور پیروں کے عُرس وہ موقع تھے جب مختلف مذاہب کے لوگ ایک ساتھ آتے تھے۔ لیکن ان کے علاوہ اور ایک اعلیٰ تر سطح پر یکجہتی کو آگے بڑھانے والی جو چیز تھی وہ تھی ذاتی خوبیوں اور آدابِ مجلس پر توجّہ کا مرکوز ہونا۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۸۵۰ء کے درمیان ہندستان میں جیسی تہذیبی یکسانیت ملتی ہے اتنی نہ اس سے پہلے کبھی ملتی ہے نہ بعد میں۔

یہ وہ صدی ہے جب اردو زبان کو فروغ حاصل ہوا اور مشاعرہ معاشرتی زندگی کا ایک مقبول عنصر بن گیا۔ اس کی ابتدا درباریوں سے ہوئی جہاں شعراء حکمرانوں یا اپنے مربیّوں کی شان میں قصیدے پڑھتے تھے۔ اب یہ زیادہ جمہوری کردار پا گیا کیونکہ ایک نئی ادبی زبان ہاتھ آگئی تھی جس کی وجہ سے بڑی تعداد میں لوگوں کو شعر کہنے اور شعر سمجھنے میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ قصیدہ گوئی کو پیچھے ڈھکیل دیا گیا، غزل کے ایجاز و ایہام نے اُسے صنفِ اوّل میں جگہ دی۔ مشکل ہی سے کوئی رہا ہوگا جو یہ اعتراف کرنے کی ہمت رکھتا ہو کہ میں نہ شعر فہم ہوں نہ شعری مذاق رکھتا ہوں۔ زیادہ تر لوگوں کی کوشش ہوتی تھی کہ مصرعے موزوں کرنے کی تمیز آجائے اور پھر ان مصرعوں کو غزل کی شکل دے سکیں۔ مشاعرے انھیں یہ موقع فراہم کرتے تھے جب لوگ آپ کی طرف متوجّہ ہوں اور شعر کی داد دیں۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ جو لوگ شعر موزوں

نہیں کرسکتے تھے۔ وہ دوسروں کی خوشامد کر کے یا پیسے دے کر اپنے اپنے نام سے غزلیں لکھواتے تھے۔ اودھ اور دہلی کے درباروں میں مشاعروں کا رواج تھا لیکن جو لوگ بھی میزبانی کے اہل سمجھے جاتے تھے اپنے یہاں مشاعرے منعقد کرتے تھے۔ عام قاعدہ یہ تھا کہ دعوت نامہ بھیجا اور ساتھ ہی ساتھ مصرعِ طرح کا اعلان کر دیا کہ یہ زمین اور یہ قافیہ اور ردیف ہوگی۔ شاعر اطمینان سے تشریف لاتے تھے لیکن جب جمع ہو گئے تو پھر ایک شمع گردش میں آتی تھی۔ جس شاعر کے سامنے شمع پہنچی اس نے شعر سنائے۔ مشاعروں میں ترتیب کی بھی بہت اہمیت تھی۔ تقدیم و تاخیر پر بہت دھیان رکھا جاتا تھا۔ مبتدی شعراء اور کم شہرت والے شعراء پہلے پڑھتے تھے اور مسلم الثبوت اساتذہ بعد میں چنانچہ اکثر و بیشتر مشاعروں میں اس وجہ سے بدمزگی ہو جاتی تھی کہ ایک شاعر کسی دوسرے کو اپنے سے کمتر سمجھتا لیکن اُسے پہلے دعوتِ سخن دی جاتی۔ شاعروں کا اپنا اپنا مدّاحوں کا حلقہ ہوا کرتا تھا جس کی کوشش ہوتی تھی ہمارے ادبی ہیرو کی دھاک بیٹھ جائے اور جس داد کے مستحق ہیں وہ ضرور ملے۔ چنانچہ مشاعرے کبھی کبھی بڑی بدمزگی اور جھگڑوں پر ختم ہوتے تھے۔ مرزا فرحت اللہ بیگ نے دہلی کے ایک آخری مشاعرے کا نقشہ بڑی خوبصورتی سے کھینچا ہے۔[۲۱]

اپنی تمام خامیوں کے باوجود مشاعرہ ایک ایسا ادارہ تھا جہاں ادبی اظہار کے طریقوں کو چھان پھٹک کر دیکھا جاتا تھا۔ الفاظ کے معنی اور محاوروں کے استعمال پر جھگڑے ضرور ہوتے تھے لیکن تصوّرات کی توضیح و تشریح بھی ہوتی رہتی تھی خاص طور پر ایسے تصوّرات جیسے ذات، عشق، حسن اور آزادی یا اختیار۔ جس صدی کا ہم ذکر رہے ہیں یہ میر اور غالب کی صدی تھی۔ اس میں شاعر نے اداروں کی شکستہ عمارتوں کے مسالے سے ایک نئے انسان اور ایک نئے اعتماد کے آدرش تعمیر کرنے کی کوشش کی۔

جن شاعروں نے ادبی شہرت حاصل کی اُن میں سے کئی کو اِس
عہد کے کلچر کا مثالی نمائندہ کہا جاسکتا ہے۔ ان میں سے آخری مرزا
اسداللہ خاں غالب تھے۔ اُن کی شاعری سے ہم پچھلے باب میں بحث کرچکے
ہیں۔ مرزا مظہر جان جاناں کا تعلق اِس عہد کے شروع کے زمانے سے
تھا۔ ہم اُن کا بھی ذکر کرچکے ہیں۔ انھیں کے زمانے سے تعلق رکھتے تھے
خواجہ میر دردؔ (وفات ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ء) اور نظیر اکبرآبادی (۱۷۳۹ء تا ۱۸۳۰ء)
خواجہ میر دردؔ صوفیہ کے ایک خانوادے سے تعلق رکھتے تھے جو
اپنے علم و تقویٰ کے لئے مشہور تھا۔ انھوں نے اپنی پہلی کتاب پندرہ
برس کی عمر میں لکھی اور بائیس برس کی عمر میں علائق دنیوی سے مُنہ موڑ
لیا۔ لیکن وہ شاعر اور علمِ موسیقی کے ماہر، مفکر تھے اور ادیب ان
تمام میدانوں میں ایک امتیازی مقام رکھتے تھے اسی لئے اُن کی خانقاہ
کلچر کا مامن بن گئی۔ اُن کی خانقاہ میں حاضری دینا عزت کی نشانی بن
گیا۔ ادبی شہرت کے طلب گار ہدایت کے لئے آتے تھے۔ موسیقار اور
گویّے اُن کی پرکھ اور قبولیت کے منتظر رہتے تھے، باحیثیت لوگ آدابِ
مجلس کی نفاستیں سیکھنے آتے تھے۔ بادشاہ شاہ عالم خواجہ صاحب کا زبردست
معتقد تھا۔ ایک بار خواجہ صاحب کی محفل میں بیٹھا تھا کہ درد کی وجہ سے
پیر پھیلائے۔ خواجہ صاحب نے فوراً کہا کہ فقیروں کے یہاں آدابِ محفل
کے یہ بات منافی ہے۔ بادشاہ نے معذرت کی کہ درد کی وجہ سے ایسا
کرنا پڑا۔ خواجہ صاحب نے روکھے مُنہ سے فرمایا اگر پیر میں درد تھا
تو آنے کی کیا ضرورت تھی۔ فقیر کی محفل میں آداب کی خلاف ورزی کسی
صورت میں برداشت نہیں کی جاسکتی تھی۔
خواجہ میر دردؔ کی روحانی وابستگی سلسلۂ نقشبندیہ سے تھی۔ اِس
سلسلے کے نقطۂ نظر سے انھوں نے تصوّف پر جو کتاب 'علم الکتاب' لکھی وہ
تصوّف کے موضوع پر بہت اہم حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن شاعر اور تہذیب
کے نمائندے کی حیثیت سے خواجہ صاحب کا تعلق اُن وجودی صوفیوں سے

ہے جن کے لیے وحدتِ انسانی وحدتِ الٰہی کا ہی عکس ہے اور تمام اختلافات موہوم۔

نظیر اکبر آبادی بڑی رنگا رنگ شخصیت کے مالک تھے، شاعر عشق باز اور فلسفی۔ گویا وہ اس دور کے ایک دوسرے ممتاز تہذیبی رجحان کی نمائندگی کرتے تھے۔ وہ ۱۷۳۹ء کے آس پاس پیدا ہوئے اور طویل عمر پائی۔ ۱۸۳۰ء میں اُن کا انتقال ہوا۔ ان کی تعلیم تھوڑی بہت فارسی اور عربی تک محدود تھی اور شاید اسی کی بدولت انھوں نے بول چال کی اردو کے خزانے کو خوب کھنگالا اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ کسی بھی ادیب کے مقابلے میں انھوں نے اس زبان کے خزانۂ الفاظ کو سب سے زیادہ مالا مال کیا۔ وہ بڑے زود گو شاعر تھے۔ انھیں نہ ادبی شہرت کی ہوس تھی نہ عزت و احترام کی ایسا لگتا ہے کہ جوانی میں طرح طرح کے لوگوں کے ساتھ اُٹھنا بیٹھنا رہا تھا۔ جو دل میں آمادہ کرتے اُن کی شاعری میں ہولی کی خوش دلی و سرمستی ہے جسے کچھ لوگ مخرب اخلاق بھی کہہ سکتے ہیں، فقیروں، نٹوں، ریچھ نچانے والوں، پہلوانوں، رنڈیوں اور اوارہ لوگوں کا لاابالی پن ہے۔ جو میلوں ٹھیلوں میں جمع ہوتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اخلاقی، جمالیاتی اور ادبی ضمیر نے کبھی اس کی پرکھ نہیں کی۔ کہتے ہیں کہ طوائف کے ساتھ اُن کے تعلقات تھے۔ لیکن اگر، مرقعِ دہلی، جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں اُس زمانے اور ثقافت کی صحیح عکاسی کرتا ہے تو نظیر نے اس سے زیادہ اور کیا کیا جو کچھ انھوں نے دیکھا اُسے نظم کر دیا۔ اُن کے معاصرین بھی ان سب چیزوں سے واقف تھے اور غالباً اس طرف سے آنکھیں بند بھی نہیں کر سکتے تھے۔ لیکن اُن پر اعتراض یہ تھا کہ ان کی زبان فحش ہے اور انھوں نے اپنی شاعری میں ایسے مضامین، جذبات اور اصناف کو داخل کیا جو شاعری کے شایانِ شان نہیں تھے۔ لیکن نظیر پر اس کا مطلق اثر نہیں تھا۔ انھیں اپنا مقام بنانے کی کوئی فکر نہیں تھی۔ جب زندگی میں ہر چیز کا مزہ چکھ چکے تو آگرہ کے

ایک متموّل ہندو گھرانے میں بچّوں کو پڑھانے لگے۔

نظیر ہر قسم کے تعصّب سے پَرے ہیں۔ مزاج میں نیکی شرافت اور
انکسار تھا۔ جب بدلے تو مکمّل بدلے۔ شاعری سے اب وہ لااُبالی پَن
غائب ہوا اور گہری روحانیت نے اُس کی جگہ لی۔ اس میدان میں بھی
سادگی اُن کی خصوصیت ہے۔ عوام کا محاورہ اُن کی زبان ہے۔ فلسفیانہ
تصوّرات سیدھے فطری جذبات پر پردہ نہیں ڈالتے۔ اُن کی اس دور
کی نظموں کو ادبی شاہکار اور ابدی صداقتوں کا اظہار تصوّر کیا جاتا ہے۔
اگر ہم اُن کے ان دونوں ادوار کو ملاکر دیکھیں تو پتہ چلے گا کہ شاید کوئی
دوسرا ایسا ہندستانی مسلمان نہیں تھا جس کے یہاں اپنے ہندستانی ہونے
پر ایسی مسرّت اتنی شدّت اور اتنی صداقت کے ساتھ موجود ہو۔

نواب اور راجہ موسیقی کی سرپرستی کرتے رہے۔ تعلیم کے طریقے
میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ہر استاد کسی ایک انگ میں مہارت حاصل کرتا
تھا۔ اُس کے خود اپنے رشتے دار اور شاگرد ہوتے تھے جو اس روایت اور
مہارت کو آگے بڑھاتے رہتے تھے۔ اس طرح گھرانے وجود میں آئے۔ ہر
گانے بجانے والے کی پہچان یہی تھی کہ وہ کس گھرانے سے تعلق رکھتا ہے۔
۱۸۱۳ء میں محمد رضا نے اپنے زمانے کے ممتاز فنکاروں سے مشورہ کرکے
نغماتِ آصفی تالیف کی۔ تاریخی اہمیت کے علاوہ ہندستانی سنگیت میں یہ
بہترین گائڈ میں سے ہے۔ لیکن اس عہد میں موسیقی کو سب سے زیادہ
جن لوگوں نے مالا مال کیا وہ تھے اودھ کے بادشاہ واجد علی شاہ اور
لکھنؤ کے شوری میاں۔ واجد علی شاہ کے سر ٹھمری کی اختراع کا سہرہ ہے۔
اس میں بول کی اہمیت زیادہ ہے اور عشق و عاشقی اس کے خاص مضمون
ہیں۔ کلاسیکی انداز کے رکھ رکھاؤ اور موسیقی کی کلاسیکی اقدار کے رسیا
اس نئے انگ کو ذرا حقارت سے دیکھتے تھے۔ اسے واضح طور پر ہندستانی
مسلم اسٹائل تصوّر کیا جانے لگا۔ شوری میاں نے ٹپّہ ایجاد کیا۔ انھوں نے پنجاب
کے لوک گیتوں کے مطالعے کے بعد یہ انداز قائم کیا۔

ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ متھ (اسطور) تخلیق کرنا ہندستانیوں کے مزاج میں داخل ہے۔ یہ رجحان بھی بہت عام اور بہت مضبوط ہے کہ اخلاقیات اور فن کے خاص تصوّرات پر عمل کو مسلک یا عقیدہ بنا دیا جائے۔ موسیقاروں کے گھرانے قائم ہوئے اور سنگیت پریمیوں نے اپنی اپنی پسند کے مطابق گھرانوں کا انتخاب کیا اور اس بات نے سنگیت کے پیشے اور اس کی پرکھ کو ایک مسلک یا عقیدے کی شکل دے دی۔ سنگیت صرف ایک فن نہیں رہا بلکہ زندگی کے فلسفے کی بنیاد، زندگی کو ایک خاص راہ میں بچ دینے کی ایک صورت بن گیا۔ موسیقار سنگیت پریمی کے لئے ہی سب سے اعلیٰ تر قدر کی حامل تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح فن کے مظاہر کے معیار بہت بلند رہے لیکن ساتھ ہی ساتھ موسیقار اور سنگیت پریمی ایک الگ طبقہ بن گئے۔ زیادہ تر گھرانے مسلمان تھے اور آج بیسویں صدی کے وسط میں ایسے بہت سے غیر مسلم سنگیت پریمی ہیں جو دعویٰ کرتے ہیں کہ شمالی ہندستان کا سنگیت تقریباً پورا کا پورا ہندستانی مسلم فن ہے اور دوسرے ہندستانی اس میں وہ مہارت حاصل نہیں کر سکتے۔ دوسری طرف ہندستانی مسلمانوں میں موسیقی کی تعلیم کی ہمیشہ ہمت شکنی کی جاتی رہی ہے کیونکہ خطرہ یہ رہا ہے کہ موسیقی سیکھنے سے ایسا فلسفۂ حیات پیدا ہوگا کہ متعلقہ شخص نہ نارمل رہ سکے گا نہ سمجھدار۔ ہندستانی مسلمانوں میں ایک فن کی حیثیت سے اگر سنگیت اب تک باقی ہے تو صرف اس وجہ سے کی چند گھرانے اب بھی موجود ہیں۔

ہم اُن مصلحوں کے کردار اور عقاید سے بحث کر چکے ہیں، جنھوں نے ہندستانی مسلمانوں کی زندگی کو مخصوص مسلم رنگ دینے کی کوشش کی۔ جس تعلیم پر قدامت پسندوں کا کنٹرول نہیں تھا اُس میں بھی تبدیلیاں آ رہی تھیں جو اس بات کا غماز تھیں کہ آیندہ جو مسئلے سامنے آنے والے ہیں وہ خاصے پیچیدہ ہوں گے۔ وارن ہیسٹنگز نے کلکتہ کا مدرسہ قائم کیا اور ہگلی کے متموّل تاجر حاجی محسن نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو پانچ فیصدی سود پر ایک کروڑ

روپیہ کا قرض اس شرط پر دیا کہ یہ رقم بنگال کے مسلمانوں کی تعلیم پر خرچ
کی جائے گی اور اُن لوگوں کو وظائف دیئے جائیں گے جو انگریزی تعلیم حاصل
کرنا چاہیں۔ کلکتہ کے مدرسۂ عالیہ کے اخراجات محسن فنڈ سے ہی پورے
کئے جاتے ہیں۔ جن بنگالی مسلمانوں نے اِن وظائف سے فائدہ اٹھایا اُن
میں سر امیر علی اور سر عبدالرحیم شامل تھے۔ حاجی محسن نے اتنی بھاری رقم
تعلیم کے لئے یوں وقف کی کہ اُن کے کوئی اولاد نہیں تھی اور لالچی قرابت داروں
کا کوئی دباؤ بھی نہیں تھا۔ ان کا قائم کیا ہوا فنڈ صحیح معنی میں اچھے سماجی
مقصد کے لئے سخاوت کی بہترین مثال ہے۔ ذاتی طور پر بھی حاجی محسن بڑے
غیر معمولی قسم کی شخصیت کے مالک تھے۔ وہ اچھے خطاط تھے، جالی پر ڈیزائن
بُننے کے ماہر تھے۔ بندوق بنانے کے ماہر تھے اور انھوں نے کھانا پکانے
کے نئے طریقے ایجاد کئے۔ مشرقی زبانوں کی تعلیم کے لئے ۱۷۹۱ء میں مدرسہ
غازی الدین قائم ہوا تھا جسے ۱۸۲۴ء میں کالج میں تبدیل کر دیا گیا جو اب
دہلی کالج کے نام سے مشہور ہے۔ سیکولر تعلیم کے میدان میں یہ اوّلین اور
اہم اقدام میں سے تھا۔ بہت سے مسلمانوں جنھوں نے آگے چل کر نام
پیدا کیا اسی کالج کے طالب علم تھے۔ یہ ایسے لوگوں کے حلقے کا مرکز بھی بن
گیا جو وراثتاً ملے ہوئے خیالات اور عقائد کو پھر سے چھان پھٹک رہے
تھے۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ تعلیم کے میدان میں جو تبدیلیاں آئیں وہ خود
اس نظامِ تعلیم کے اندر موجود عناصر کے ذریعہ آئیں۔ اگر ایسا ہوتا تو اس
پالیسی کا زیادہ موثر طور پر مقابلہ کیا جاتا جو بعد میں چل کر سرکاری اور غالب
پالیسی بنی یعنی ذریعۂ تعلیم کے لئے انگریزی کو استعمال کرنے کا فیصلہ۔ لیکن
اگر ابتدائی تحریک باہر سے بھی حاصل ہوئی تب بھی اثر خاصا گہرا پڑا اور
اس سے پہلے کہ ہندستانی مسلم کلچر کے پھیلتے ہوئے درخت کی چھال خشک
ہو اُس پر کونپلیں پھوٹنے لگیں۔

حواشی

۱۔ میر صادق کی ریشہ دوانیوں کے لیے محب الحسن خاں کی کتاب

History of Tipu Sultan, The Bibliophile Ltd., Calcutta, 1951, PP 315 and 325-9

۲۔ شہزادوں کو محل کے اندر کڑی نگرانی رکھنے کا رواج جہاندار شاہ (۱۳-۱۲ء۱۷) کے زمانے میں شروع ہوا۔

۳۔ اظفری : واقعات اظفری۔ ترجمہ از : اے ستّار۔ اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ مدراس یونیورسٹی، ۱۹۳۷ء

۴۔ ایضاً ص ۱۰۷

۵۔ ایضاً ص ۴-۱۸۲

۶۔ مثال کے لیے دیکھیے عبد الاحد : تاریخ بادشاہ بیگم، مترجم محمد تقی احمد انڈین پریس الہ آباد، ۱۹۳۸ء

7. Sleeman, Journey through Oude, O.U., P 21.

۸۔ محب الحسن ایضاً ص ۲۷۳
جعفر شریف : قانون اسلام۔ ترجمہ

9. G.A. Herklots, M.D., Edited by W. Crooke, Oxford University Press, Chapters XXVI, XXVII, XXVIII, PP 218-82.

۱۰۔ علی بھائی شرف علی نے بمبئی سے شائع کیا۔

۱۱۔ ملفوظات شاہ عبد العزیز : ایڈیٹر بشیر الدین صدیقی، مطبع مجتبائی میرٹھ۔ ص ۳۲

۱۲۔ جعفر شریف : ایضاً ص ۲۵

۱۳۔ شاہ اسمٰعیل شہید : تذکیر الاخوان، اقبال اکاڈمی لاہور، ۱۹۴۸ء، ص ۲۵ اور ۲-۵۱

۱۴۔ ملبار کے کچھ حصّوں میں مہر کے طور پر ایک مختصر مقررہ رقم کا رواج عام تھا جسے قانونی طور پر تسلیم بھی کیا جا سکتا تھا۔ اس کی ابتدا غالباً اس طرح ہوئی کہ عرب ملّاح جہاں تک ممکن ہو جلد اور زیادہ خرچ کیے بغیر شادی کرنا چاہتے تھے۔ دیکھیے ڈی سوزا: اسلامک کلچر جلد XXIX ص ۲۶۶

۱۴a۔ ص ۹۱

۱۵۔ جعفر شریف ایضاً ص ۶۲

۱۶۔ اظفری ایضاً ص ۲۶

17 B. Banerji, Begum Samru, M.C. Sarkar & Sons, Calcutta, 1925.

۱۸۔ غلام رسول مہر ایضاً ص ۱۹۵ء

۱۹۔ ایضاً ص ۲۰۳

۲۰۔ مرزا حیرت دہلوی: حیاتِ طیبہ، صنّاعی برقی پریس، امرتسر ۱۹۳۳ء

۲۱۔ دہلی کی آخری شمع، رسالہ اردو میں اور پھر کتابی صورت میں کئی بار شائع ہو چکی ہے۔

باب تئیس

معاشرتی زندگی

II

۱۸۵۸ء تا ۱۹۶۰ء

ایک ایسی صدی کے بعد جس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ہندستان کے خاصے بڑے حصے نے مشترکہ تہذیبی میعاروں اور مشترکہ طرز زندگی کو تسلیم کیا تھا ہمیں نظر آتا ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کو روز بروز یہ فکر لاحق ہوتی گئی کہ اپنی تہذیبی اور سیاسی شناخت قایم کریں، ایسی صورت حال میں زندگی بسر کرنے کا بندوبست کریں جو ایک الگ ملت کی حیثیت سے اُن کے مستقبل کے لیے خطرہ بن رہی تھی۔ اب اُن کی سوچ اور زندگی اس سوال کے گرد گردش کرنے لگی کہ ہمارا مقام کیا ہے۔ اس کے وجوہ تھے برطانوی حکومت کا قیام، نیا تعلیمی نظام اور ۱۸۵۷-۵۸ء کی تباہ کاریاں۔ ان سب چیزوں نے مل کر ہندستانی مسلم زندگی اور سوچ کی جڑوں تک کو ہلا دیا۔

۱۸۵۶ء میں سلطنت اودھ کو برطانوی حکومت میں شامل کر لیا گیا اور ریاست کا پورا سماجی ڈھانچہ الٹ پلٹ ہوگیا۔ ۱۸۵۷-۵۸ء کی تباہ کاریوں کی وجہ سے دہلی میں شاہی خاندان اور اُس کے ساتھ مقامی اشرافیہ کا خاتمہ ہوگیا۔ صوبہ متحدہ (جسے اب اتر پردیش کہتے ہیں) کے بہت سے تعلق داروں اور زمینداروں کا یا تو خاتمہ کر دیا گیا یا اُن سے زمینیں چھین لی گئیں۔ اُس زمانے کے مسلمانوں کے لیے اِس کا مطلب تھا پرانے نظام کی مکمل تباہی۔ اِس پر مزید مصیبت یہ کہ برطانوی حکام خاصے عرصے تک کھلم کھلا اور واضح طور پر دشمن رہے۔ ۱۸۵۷ء تک انگریزی صرف ان ہی علاقوں میں سرکاری زبان قرار دی گئی تھی جہاں براہِ راست انگریزوں کی حکومت تھی۔ ۱۸۵۸ء کے بعد یہ ان علاقوں میں بھی سرکاری زبان قرار دے دی گئی جنھیں ہندستانی مسلم کلچر کے مراکز سمجھا جاتا تھا یعنی دہلی اور اتر پردیش۔ کوئی پچاس سال قبل [illegible]

نظام تعلیم کے خلاف شاہ عبدالعزیز فتوہ صادر کر چکے تھے اب وہی اصل مدِمقابل تھا اور پرانے
نظام کو چیلنج کر رہا تھا۔ مسلمانوں کو کرسکستہ و پامال تھے، ابھی اس چیلنج کا مقابلہ کرنا تھا۔
یہ بات تو ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی واضح ہو چکی تھی کہ کلچر کے پرانے معیار اب چلنے
والے نہیں کیونکہ خود دربار کے آداب کو تبدیل کرنا پڑا تھا۔ بادشاہ تو برائے نام بادشاہ
تھا اور جو انگریز افسر اُس سے ملاقات کے لیے آتے تھے وہ عہدے میں بہرحال اُس سے
بہت کم تر تھے لیکن حقیقت یہی ہے کہ اصل طاقت انھیں کے ہاتھ میں تھی۔ اس سلسلے
میں ایک واقعے سے روشنی پڑتی ہے جس کا تعلق غالب سے تھا۔ دہلی کالج میں اُن کی
تقرری کا معاملہ تھا۔ غالب اپنی فینس میں بیٹھ کر ریذیڈنٹ سے ملنے گئے، اُس کے
پھاٹک پر فینس میں بیٹھے انتظار کرتے رہے کہ ریذیڈنٹ باہر آکر اُن کا استقبال کرے
گا۔ ریذیڈنٹ اندر اُن کا منتظر تھا کہ سرکاری ملازمت کا امیدوار میرے سامنے حاضر
ہوگا۔ دونوں اپنی اپنی جگہ انتظار کرتے رہے اور ملاقات نہیں ہوئی۔ اپنے اپنے
قاعدے اور معیار کے مطابق دونوں کا موقف درست تھا لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ غالب
کا تقرر نہیں ہوا۔

جسے ہندستان کی مشترکہ تہذیب کہتے ہیں اُسے سب سے پہلے انیسویں صدی کی
دوسری اور تیسری دہائی میں بنگال کے ہندوؤں نے مسترد کیا۔ بنگال کے مسلمان حکمرانوں
کو ۱۷۶۵ء میں ہٹایا گیا۔ مسلمان افسروں کو صرف لگان وصول کرنے کا کام دیا گیا۔
سات برس کے اندر اندر انھیں اس کام سے بھی محروم کر دیا گیا۔ ۱۷۹۳ء میں
بندوبستِ استمرادی آیا جس کا مقصد تو زمین داروں کا ایسا طبقہ پیدا کرنا تھا جو
حکومت کا وفادار رہے اور اپنی زمین داریوں کی دیکھ بھال کر سکے لیکن اس کا نتیجہ
یہ ہوا کہ ایک طبقے کی حیثیت سے مسلمان زمینداروں کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کے
ہاتھ سے سیاسی اور معاشی دونوں مقام چھن چکے ہوں اُن کے کلچر کو معیار کیسے
تسلیم کیا جاتا جب کہ نئے نظم و نسق کے ساتھ ایک نئے کلچر نے بھی قدم جمائے تھے
اور زندگی میں کامیاب ہونے کے لیے اب مختلف قسم کی خوبیوں اور مہارت کی ضرورت
تھی۔ اس کلچر کو مسترد کرنے میں انتقامی جذبہ اتنا نہ ہوتا تو بہتر ہوتا لیکن پرانے
کلچر کو بہرحال برقرار نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ بنگال میں جو تبدیلی رونما ہوئی تھی اسی

قسم کی تبدیلی شمالی ہندستان میں بھی آئی لیکن یہاں یہ تبدیلی بتدریج آئی کیونکہ بنگال کے مقابلے میں یہاں مشترک کلچر کو تسلیم کرنے والے غیر مسلموں کی تعداد زیادہ تھی اور اس کا اظہار ایک مشترک زبان میں ہوا تھا۔ آیندہ کیا ہونے والا ہے اس کا اندازہ ایک طرف تو ۱۸۵۸ء کے بعد حکومت کے رویّہ سے ہو سکتا تھا اور دوسری طرف انگریزی تعلیم کے متعلق مسلمانوں کے مذہبی اعتراض سے۔

اِس سے پہلے کے باب میں اُس تحریک کا ذکر کر چکے ہیں جسے شریعت کے جنگجو پیروؤں نے اصلاح کے لیے اور نئے نظام کے خلاف سیاسی عمل کی تنظیم کے لیے شروع کیا تھا۔ اُسے کامیاب بنانے کے لیے ضروری تو یہ تھا کہ حالات واقعی کا گہرائی سے مطالعہ کیا جاتا اور ایک ایسے پروگرام کے ذریعہ موثر غیر مسلم تائید حاصل کی جاتی جو مشترک دلچسپی کا باعث ہوتا۔ شریعت پر زور و شور سے اصرار کرنے سے یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی لیکن جنگجو علما کے ذہنی افق پر اِن معاملات کی کوئی جگہ ہی نہیں تھی۔ اُن کی ہمت اور ضد نے اُن کی ناکامی کو اور بھی تباہ کن بنا دیا۔ خاص طور پر ۱۸۵۸ء کے بعد دور دراز کے سرحدی علاقے میں چھوٹے پیمانے پر مزاحمت کو جاری رکھ کر انھوں نے پوری ہندستانی مسلم ملّت کو سخت مشکل میں گرفتار کر دیا۔ پہلے انفرادی طور پر اِس سے اختلاف کا اظہار ہوا کہ کیا ہندستان دارالحرب ہو گیا ہے اور اس لیے یہاں جہاد واجب ہے۔ ۱۸۷۰ء کے آس پاس غالباً گورنر جنرل کی ایما پر یہ تجویز پیش کی گئی کہ اِس سوال پر عام رائے معلوم کی جائے اور ایک بھی فتوہ جاری نہیں ہوا جس میں ہندستان کو دارالحرب قرار دیا گیا ہو۔ سرحد میں مزاحمت کام کر بیسویں صدی کی دوسری دہائی تک برقرار رہا لیکن جب رائے عامہ نے اعلان کر دیا کہ جہاد واجب نہیں ہے تو جنگجو علما نے جو کچھ کیا تھا اُس کی مذمت ہو گئی۔ یہ مذمت دینی سے زیادہ سماجی حیثیت سے اہم تھی کیونکہ اِس طرح اُن لوگوں پر سے اعتماد اُٹھ گیا جو مسلم ملّت میں بہت نڈر اور پر خلوص تھے اور اُن اقدار پر سے بھی اعتماد اُٹھ گیا جن کی وہ نمایندگی کرتے تھے۔ ایک جائز مقصد کے لیے مصیبتیں جھیلنے اور قربانیاں دینے کو اب نہ باعثِ افتخار سمجھا جاتا تھا نہ عاقلانہ۔ ۲۴-۱۹۱۹ء میں خلافت تحریک میں بڑے اعلا وارفع جذبات کا اظہار ہوا لیکن وہ بھی اُس آدرش کو دوبارہ زندہ کرنے میں ناکام ہو گئی جو جنگجو

علماء کی کامیابیوں کی طرف سے منھ پھیر لینے کی وجہ سے تباہ ہو چکا تھا۔ پبلک
اخلاقیات کے معیار بھلا کیسے بلند ہو سکتے تھے۔ جب فرض یہ کر لیا گیا ہو کہ مسلمان
کے لیے ضروری نہیں کہ کسی مقصد کے لیے اپنے کو اِس حد تک وقف کر دے کہ مال و متاع
خطرے میں پڑ جائے۔ جان کی بات تو بعد میں آتی ہے۔

۱۸۶۷ء میں دیوبند میں دارالعلوم کا قیام یقیناً پیش بینی کا کام تھا۔ لیکن
یہ قدم بہ یک وقت پسپائی کا قدم بھی تھا جس نے شکست کو قبول کر لیا تھا۔ وہ نہ
صرف ذہنی اور علمی طور پر دارالاسلام بن گیا بلکہ اُس کے قیام کا مقصد بھی یہی تھا کہ
جہاں شریعت کے احکام اور نظریات زندہ رہیں اور جہاں سے پابندیٔ شرع کے لیے
جہاد جاری رکھا جا سکے۔ یہ بات بہ یک وقت ذہنی تنہائی اور مشنری سرگرمی کی
نمائندگی کرتی تھی۔ ذہنی تنہائی اس بات پر مشتمل تھی کہ اسلام کو صرف ایک مقررہ
نصاب کی تعلیم تک محدود کر دیا گیا اور مزید علم کی ضرورت اور قدر و قیمت سے انکار
کیا گیا۔ اس رویّہ کو نئے خیالات سے خوف کا نام بھی دیا جا سکتا ہے؛ غالباً یہ اِس
بات کا عزم تھا کہ انتہائی ضروری باتوں پر قایم رہا جائے جس کی بنیاد یہ اصول تھا کہ
جو سامنے ہو پہلے اسے نپٹاؤ۔ مشنری سرگرمی اس بات پر مشتمل تھی کہ دارالعلوم کے
فارغ التحصیل دینیات کے مدرّس کی ملازمت تلاش کریں اور مدرّسی کریں، متموّل گھرانوں
میں پڑھانے کا کام کریں، مکتبوں میں معلّم بنیں، مسجدوں میں پیش امام بنیں۔ مسلم
تعلیمی اداروں کو دینیات کے استادوں کی ضرورت تھی، مسلمان والدین اپنے بچّوں
کو دینی تعلیم دینا چاہتے تھے، مکتبوں کو استادوں کی اور مسجدوں کو پیش اماموں
کی ضرورت تھی۔ اِس طرح تبلیغی کام کے لیے راہ ہموار تھی۔ لیکن دارالعلوم کے طلبہ
ایک خاص روایت کی پیداوار تھے: 'بد ترین چیز بدعت ہے۔ بدعتی کی مغفرت
نہیں ہوتی۔' رسم و رواج کو سنّت پر ترجیح دینا، خوف کی وجہ سے یا دنیاداری کی
وجہ سے شریعت کا اعلان نہ کرنا، شریعت کو نظر انداز کر کے صلح اور خیر سگالی کی پالیسی
اختیار کرنا انتہائی قابلِ مذمّت باتیں ہیں۔ جس نے سنّت کے بجائے رسم و رواج کو
پکڑا اُس پر عذابِ الٰہی نازل ہوتا ہے۔ خدا کی نظر سے گر جاتا ہے اور اس کا دشمن قرار
پاتا ہے۔ بدعت کیا ہے یہ پتہ چلانا مشکل نہیں کیونکہ جس کی اجازت نہیں وہ حرام ہے۔

جس کی واضح طور پر اجازت نہ دی گئی ہو اُس پر عمل کسی بنیاد پر بھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ عقل کو شریعت کے تابع ہونا چاہیئے۔ شریعت عقل کی تابع نہیں ہے۔[۳۵] شریعت نے جس خوش خلقی اور صبر کی تلقین کی تھی دیوبند کے فارغ التحصیل اس پر عمل کرنے سے قاصر تھے اور جن لوگوں کے درمیان رہتے تھے اُن سے تشکّر اور عزّت حاصل نہ کر سکے کیونکہ اُن میں انکساری، رواداری یا ہوشیاری کی کمی تھی۔ اکثر و بیشتر یہ لوگ دوسروں کی غلطیاں نکالنے میں ایک دوسرے سے بازی لے جاتے تھے، دوسرے مکتبۂ فکر کے لوگوں کی مذمّت کرنے اور تکفیر کرنے اور اُن لوگوں پر بھی لعنت بھیجنے میں وقت صرف کرتے تھے جو جان بوجھ کر یا انجانے طور پر غلط بات کہہ دیتے تھے۔ جہاں تک اُن کا تعلق تھا تو اُن کی نظر میں خطا کے درجے نہیں تھے۔ اُن کے اعتراض چھوٹی سی چھوٹی چیزوں تک کو نہیں بخشتے تھے۔ مثلاً جمعہ کے خطبے میں دعا کے لیے ہاتھ بلند کرنا، بیٹھ کر خطبہ دینا، نمازِ عیدین کے بعد معانقہ کرنا، عید پر سیوئیں پکانا، سلام اور احترام میں غلو سے کام لینا، ریشمی لباس پہننا، پاجامہ کی موریاں ٹخنے سے نیچے ہونا، ڈاڑھی منڈانا، وحدت الوجود، وحدت الشہود، جبر اور اختیار پر گفتگو کرنا۔[۳۶] کچھ سائنسی نظریے ایسے تھے جنھیں سب تسلیم کر چکے تھے اور جن کی صحت کی معقول اور معروضی شہادتیں موجود تھیں چنانچہ انھیں ابتدائی اور ثانوی اسکولوں کے نصاب میں شامل کر لیا گیا تھا۔ یہ لوگ ان کو بھی گناہ کہہ کر اِن کی مذمّت کرتے تھے۔ ظاہر ہے۔ اب اُن کی شہرت یہ ہو گئی کہ یہ لوگ تو بدیہی حقائق سے بھی انکار کرتے ہیں اور کسی بھی مسئلے پر غور کرتے وقت عقلِ سلیم سے کام نہیں لیتے۔

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں دیوبند کے نصاب کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا اور کم سے کم ایک حساس ہندوستانی مسلمان مولانا شبلی نعمانی کو امید تھی کہ مذہبی اور سیکولر مضامین کی تعلیم کو اس طرح ملایا جا سکتا ہے کہ دونوں کی خوبیاں ہاتھ آجائیں۔ لیکن اُن کی امید پوری نہیں ہوئی۔ یہ خیال اپنی جگہ پر ہی غلط تھا کہ انگریزی، تاریخ اور جغرافیہ کا تھوڑا علم ذہن کو وسعت بخشے گا اور اُسے ماڈرن سائنسی علم فہمی کے لیے آمادہ کر دے گا۔ اس کے علاوہ علماء کو اس کا احساس دلانا بڑا مشکل تھا کہ سیکولر علم کی اصل اہمیت کیا ہے۔[۳۷] لیکن مولانا شبلی کا جو تصوّر تھا وہ بہرحال پورا ہو کر رہا۔ ۱۹۲۰ء میں

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا۔ اُس کے کچھ بانیوں اور خاص طور پر دیو بند کی ممتاز شخصیت شیخ محمود الحسن کے ذہن میں یہ بات تھی کہ اِس ادارے کے ذریعہ دینی اور سیکولر تعلیم کو ایک دوسرے سے ملایا جا سکے گا۔ چنانچہ ابتدا کے دو تین برس تک اُس کے دینی اور ثقہ ہونے پر بہت اصرار کیا گیا۔ لیکن اِس قسم کے ادارے کو قایم کرنا بذات خود اِس بات کا اعتراف تھا کہ ہندوستانی مسلم ملّت اپنی دانشورانہ حیثیت اور مقام کو صرف اُس ایک چیز کی بنیاد پر قایم نہیں کر سکتی جسے جنگجو علما، یا دیو بند، ندوہ اور دوسری دینی درسگاہوں کے معلّم شریعت کا نام دیتے ہیں۔

بنگال میں مولوی کرامت علی اور شمالی ہندوستان میں سر سید نے ایک دوسرا نقطۂ نظر پیش کیا کہ ہندوستانی مسلمان شریعت پر قایم رہتے ہوئے ایک ملّت کی حیثیت سے ایک مکمل سیاسی اور سماجی حیثیت حاصل کرنے کے لیے ساری ضروری چیزیں کر سکتے ہیں۔ ایک طرح سے علما، نے بھی اِس نقطۂ نظر کی یہ فتوہ دے کر توثیق کی کہ برطانوی حکومت کے تحت ہندوستان دارالحرب نہیں ہوا ہے۔ لیکن دونوں کے ارادوں میں زبردست فرق تھا۔ علما، کو سوال کے صرف دینی پہلو سے دلچسپی تھی اور وہ دوسرے معاملات میں کوئی موقف اختیار کرنا نہیں چاہتے تھے۔ وہ تہذیبی یا سماجی طور پر ایک دوسرے میں جذب ہونے کے سخت خلاف تھے اور بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک حال یہ تھا کہ اُن میں جو لوگ ثقہ قسم کے تھے اگر اتفاق سے اُنھیں کسی انگریز یا ہندو سے ہاتھ ملانا پڑ جاتا تھا تو بعد میں ہاتھ پاک کر لیا کرتے تھے۔ مولانا عبدالباری فرنگی محلی کو مہاتما گاندھی کی دعوتی پر اعتراض تھا کہ اُس سے گھٹنے نہیں ڈھکتے ہیں۔ علما شائد منطقی طور پر شریعت کو ناقابلِ تقسیم سمجھتے تھے۔ شریعت اُن کی نظر میں عقائد اور اوامر د نواہی کا ایک ایسا مجموعہ نہیں تھی جس میں سے ہر شخص اپنی اپنی پسند کے مطابق چیزیں منتخب کر سکتا ہو۔ سر سید کی نظر میں سوال سماجی اور معاشی زندگی اور موت کا تھا۔ اُن کے زمانے کا کوئی عالم شریعت کے مکمّل ہونے پر جس خلوص سے یقین رکھتا تھا اسی خلوص سے سر سید اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ ہمارے لیے لازمی ہے کہ نئی تعلیم کو قبول کریں، انگریزی وضع کا لباس اور اُن کے کھانے کا طریقہ اختیار کریں، انگریزوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات استوار کریں۔ اُنھوں نے شریعت کو اس طرح پیش کیا کہ جو

چیزیں ضروری اور فائدہ مند تھیں وہ نہ صرف جائز ہوئیں بلکہ واجب قرار پائیں۔ اس کی وجہ سے علماء برہم ہوگئے اور علماء اور نئی تعلیم والوں کے درمیان گہرے اختلافات پیدا ہوگئے۔ اِن نئی تعلیم والوں میں سرسید اور اُن کے گروپ والا نہ جذبۂ احترام تھا نہ وہ خلوص اور جرأت مندی۔ تعلیم یافتہ لوگوں میں یہ عام خیال پیدا ہوا کہ اگر سرسید نہ ہوتے تو ہندوستانی مسلمانوں پر علماء فوائد کے وہ تمام دروازے بند کر دیتے جو انھوں نے تعلیم اور انگریزوں کے ساتھ معاشرتی تعلقات استوار کر کے حاصل کیے تھے۔ مولوی کا خوب مذاق اڑایا گیا اور ایک حد تک اُسے حقارت سے دیکھا جانے لگا کہ اُس نے سوائے تھوڑی بہت عربی اور دینیات کے اور آتا ہی کیا ہے۔ سرسید کو کافر قرار دیا تو اُن کا کیا بگاڑ لیا، نئی تعلیم حاصل کر کے دنیا میں ترقی کرنے والوں کا کیا بگاڑ لیا۔ نئی تعلیم کا دلدادہ سرسید کی طرح کہہ سکتا تھا کہ مولوی شریعت کی نمائندگی نہیں کرتا۔ شریعت کے متعلق خود اُس کا اپنا تصور تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ میرے لیے کسی مستند شخصیت یا علم کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے کو مسلمان سمجھتا ہے تو بس اتنا کافی ہے۔

ایسے افراد کی تعداد چاہے جتنی بڑی رہی ہو لیکن کیا یہ تعداد مسلم ملّت کو ایک حیثیت اور مقام دلا سکی؟

ظاہر ہے ایسا نہیں ہوا۔ لیکن اِس کے اسباب پیچیدہ تھے۔ مسلم ملّت کے منصب اور مقام کا تعیّن دو اور دو چار کر کے اِس طرح نہیں کیا جا سکتا تھا کہ بس اِس کا انحصار اس بات پر ہے کہ انگریزوں کے ساتھ دوستانہ رشتے قایم کیے جائیں اور انگریز اُنھیں سماجی حیثیت سے قابلِ قبول اور سیاسی حیثیت سے قابلِ اعتماد سمجھنے لگیں۔

انگریزوں نے ہندوستانی مسلمانوں، مراٹھوں اور سکھوں سے چھینا تھا۔ وہی مسلمان دست کاروں کی معاشی تباہی کا سبب تھے۔ ۱۸۵۷ء۔۵۸ء کے ہنگاموں میں شرکت کی سزا کے طور پر انھوں نے مسلمانوں سے سخت انتقام لیا۔ اُنھوں نے اختیار حاصل کیا اور اُسے من مانے طور پر استعمال کیا۔ شاید مصلحت کا تقاضہ یہی تھا کہ مسلمان دس بیس برس تک خاموشی اختیار کیے رہیں اور انگریزوں کے ساتھ ربط بھی قایم کریں تاکہ واقعی یا ممکنہ 'بغیر وفاداری' کو اُن کے خلاف ایک آخری دلیل کے طور پر استعمال

نہ کیا جاسکے۔ لیکن اِس حکومت کو اپنی حفاظت اور اپنے مفاد حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھنے سے
کہیں زیادہ فائدے مندبات تو یہ ہوتی کہ انگریزی راج کے خلاف بڑھتی ہوئی مخالفت میں
شامل ہو جایا جاتا۔ یہ راستہ اختیار نہیں کیا گیا کیونکہ ہندستانی مسلمانوں کو یہ باور کرایا گیا
کہ برطانوی راج کی مخالفت کے پیچھے جو جذبہ کارفرما ہے وہ قوم پروری پر نہیں فرقہ پرستی
پر مبنی ہے، اس لیے فائدہ اِسی میں ہے کہ ایک ملّت کی حیثیت سے مسلمان صرف اُن
حقوق اور اُس منصب کا مطالبہ کریں جس کے وہ مستحق ہیں۔ اگر یہ مطالبہ کوئی پورا کر سکتا
ہے تو انگریز کیونکہ حکمران کی حیثیت سے اُنھیں خصوصی اختیار حاصل ہیں۔ اگر یہ مطالبہ
پورا ہو جاتا ہے تو انفرادی طور پر مسلمانوں کو اُن کے حقوق مل جائیں گے —— حقوق
سے اُن کا مطلب تھا سرکاری نوکری اور میونسپل کمیٹیوں کے چیرمین یا ممبر کی حیثیت
سے نامزدگی یا بالواسطہ الکشن، آنریری مجسٹریٹی یا کوئی اور عہدہ جس کے ذریعہ ہندستانی
مسلم ملّت کے اندر اُن کی ممتاز حیثیت کا کھلم کھلا اعتراف کیا جائے۔ کس کو کون سا عہدہ
چاہیئے اس کا انحصار اپنے اپنے حوصلے پر، اہلیت پر یا موقع پر تھا۔ مسائل کو جو اِس طرح
سادگی دے دی گئی تو یہ بات اور بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی کیونکہ یہ بظاہر معقول اور
مناسب معلوم ہو رہی ہے۔

سرسید نے وفاداری اور دوستوں کے درمیان جذبۂ احترام سے متاثر ہو کر ساری
امیدیں ذاتی تعلقات استوار کرنے کے طریقوں سے لگا رکھی تھیں۔ لیکن بات بن نہ پائی
کیونکہ برطانوی عہدیداروں کے ہاتھ میں خود ہی مطالبے پورے کرنے کا اختیار کم سے
کم تر ہوتا جارہا تھا۔ چھوٹی موٹی پریشانیوں سے نکلنے کے لیے وہ خود ہمیشہ مطالبے
کرتے رہتے تھے۔ برطانوی حکومتِ ہند گورنر جنرل (بعد میں وائسرائے) اِن کونسل سے
لے کر آئی۔ سی۔ ایس کے ممبروں تک کی مسلسل یہ کوشش تھی کہ قانون اور عمل کے ذریعہ غیر
مرکزیت پیدا کریں تاکہ زیادہ بڑے پیمانے پر پیش قدمی کر سکیں۔ اِس کی وجہ سے آہستہ آہستہ
مرکزی اور صوبائی کونسلوں میں توسیع ہوتی گئی اور ہندستانیت کے لیے راستہ کھل
گیا۔ دوسری طرف برطانوی افسروں کے بیدار ہوتے ہوئے شعور نے اُنھیں آمادہ کیا کہ
عوام کی سیاسی تعلیم اور بہبودی کی طرف توجہ دیں۔ سیاسی تعلیم کے کسی بھی نظام
میں اکثریت کی مرضی کو نظر میں رکھنا ہوتا ہے اور امتیازی سلوک اِس اصول کو پامال کرتا

ہے ۔ وقت کے ساتھ ساتھ ہندستانیوں کے لیے ملازمت کے مواقع بڑھے اور اثر اور امتیازات میں اضافہ ہوا اور یہ بات واضح ہوگئی کہ جو مواقع سامنے تھے اُن سے فائدہ اُٹھانے کے لیے شرط متعلقہ انگریز عہدیداروں کی خیر سگالی نہیں بلکہ اہلیت اور قابلیت ہوگی ۔

مسلمان سمجھتے تھے کہ اکثریتی ملت یعنی ہندو ملازمت اور حکومت کے اندر اثرات کے لحاظ سے زیادہ بہتر حالت میں ہیں حالانکہ انھیں جس قدامت پسندی کے خلاف لڑنا پڑا وہ مسلمانوں کی قدامت پسندی سے کہیں زیادہ مضبوط تھی ۔ اگر کسی رسم یا رواج کی کسی فرد یا فرقے کا ضمیر اجازت نہیں دیتا تو اُن کے پاس کوئی ایسی دینی کتاب نہیں تھی جس کے احکام کا سہارا لیا جا سکتا ۔ سرسید تو عقد بیوگان پر اس بنیاد پر اصرار کرسکتے تھے کہ قرآن اور سنّت نے بیوہ عورت کو اس کا حق دے رکھا ہے اور وہ عام طور پر اس حق کو منوا بھی سکتے تھے ۔ لیکن بیوہ کی ستی کے ہیبت انگیز رواج کو برطانوی حکومت نے قانون کے ذریعہ ختم کیا ۔ بیسویں صدی تک ہی اصلاحات کے لیے قانون کا سہارا لینا پڑا اور اس طرح بچوں کی شادی کی رسم ختم کی گئی ، عورت کو ترکے میں سے حصہ دلایا گیا اور جہیز کی رسم سے اُن کو بچایا گیا ۔ لیکن بنگال اور جلدی ہی دوسری جگہ کے ہندوؤں نے انگریزی تعلیم فوراً شروع کر دی اور انگریزی کو جو ذریعہ تعلیم قرار دیا گیا تو اُس کا ایک سبب یہ تھا کہ بنگال اور خاص طور پر کلکتہ کے ہندوؤں کو اس پر اصرار تھا ۔[1] جب سرسید نے نئے نظام تعلیم اور انگریزی طرز زندگی کا پرچار شروع کیا ہے تو اُس وقت تک ملت کی تعداد کو دیکھتے ہوئے ایسے ہندوؤں کی تعداد اگر بہت زیادہ نہیں تو خاصی ہو چکی تھی جو یہ ساری چیزیں حاصل کر چکے تھے ۔ دوسری طرف سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء تا ۱۸۸۳ء) نے پنجاب میں ایک اصلاحی تحریک شروع کی اور ۱۸۷۵ء میں آریہ سماج کا قیام عمل میں آیا ۔ بنیادی طور پر سوامی دیانند قدامت پسند تھے ۔ اُن کا آدرش یہ تھا کہ ہندو مت کو اس کی تمام ابتدائی پاکیزگی کے ساتھ دوبارہ زندہ کیا جائے ۔ انھوں نے ویدوں کی طرف تقریباً اُسی انداز میں دعوت دی تھی جس انداز میں مسلمان قرآن کی طرف دعوت دیتے ہیں ۔ انھوں نے بت پرستی کو مسترد کیا ، جات کے نظام کو مسترد کیا اور بہت سی رسوم کو مسترد کیا ۔ وہ برابری میں یقین رکھتے تھے اور حالانکہ

عورتوں کی قانونی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا لیکن انھوں نے عورتوں کی تعلیم کو تقریباً مذہبی فریضہ بنا دیا۔ جات کے نظام کو مسترد کر کے اُنھوں نے ہندومت کو ایک تبلیغی مذہب بنا دیا۔ آریہ سماج نے محسوس کیا کہ نوجوانوں اور سماج دونوں کو متاثر کرنے کے لیے تعلیم کی زبردست اہمیت ہے۔ ہندوؤں میں روایت پسندوں کے خلاف اور مسلمانوں کے خلاف دو محاذوں پر عملی جدوجہد کرنے کے علاوہ آریہ سماج نے پنجاب اور اتر پردیش میں بڑی تعداد میں اسکول اور کالج قایم کیے۔ جب اُس نے اپنی تبلیغی کوششوں کا رخ غیر مسلم حلقوں کی طرف موڑا اور جب بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات نے جھگڑے کی شکل اختیار کی تو اُس نے جنگجویانہ رویّہ اختیار کیا۔ جس کی وجہ سے مسلمانوں میں خاصی تشویش پیدا ہو گئی۔

جب دو یا اس سے زیادہ ملّتیں ایک ساتھ رہتی ہیں تو یہ فطری بھی ہے اور حق بجانب بھی کہ اُن میں سے ہر ایک یہ جاننے کی کوشش کرے کہ اجتماعی ملّت کے اندر یا مُلک کی سیاست کے اندر میرے کیا حقوق ہیں اور کیا فرائض ہیں۔ لیکن ہندستانی مسلمان کس قسم کی ملّت تھے؟ وہ مہاجر نہیں تھے جو اپنی پسند کے مُلک میں حقوق میں اپنا حصّہ طلب کر رہے ہوں۔ وہ یہیں کے رہنے والے تھے۔ اُن کے اعتقادات اور رسم و رواج پر دوسرے مذہب کے ہم وطنوں کا گہرا اثر نمایاں تھا۔ لیکن وہ کچھ ایسے اصول بھی مانتے تھے جو ایسی بہت سی چیزوں کو مسترد کرتے تھے جو اُنھیں غیر مسلموں کی صف میں شامل کر سکتے تھے۔ ۱۸۵۸ء کے بعد ہی انھیں آہستہ آہستہ اور دکھ کے ساتھ یہ احساس ہونے لگا کہ نہ صرف یہ کہ غیر مسلموں کے مقابلے میں ہماری تعداد کم ہے بلکہ ہم ایک "اقلیت" ہیں۔ انھیں احساس ہوا کہ اب ہم اپنے آپ کو کسی بھی حقیقت پسندانہ انداز سے واحد یا مخصوص ملّت تصور نہیں کر سکتے، زندگی کی نعمتوں میں اپنا پورا حصّہ حاصل کرنا ہمارا مقسوم نہیں بلکہ موقع کی بات ہے۔ یہ صحیح ہے کہ صدیوں تک حکمراں رہ چکے ہیں اور مہذب گفتگو اور آداب کے معیار قایم کیے ہیں لیکن اب ایک غیر مسلم ریاست کے پسماندہ باشندے ہیں۔ اب دوسرے لوگ ہماری موجودہ حالت اور سابقہ کارناموں کو پرکھیں گے اور فیصلہ کریں گے کہ کیا اچھا تھا کیا بُرا۔ ظاہر ہے قانون اور آئین کی حد تک ہندستانی مسلمانوں کا درجہ اُن کے اطمینان

کے مطابق طے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس سے بھی خراب بات یہ ہوئی کہ وہ بتدریج مایوس
ہوتے گئے کہ انگریز یا ہندو کوئی بھی انھیں کسی قسم کا درجہ دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔
قدامت پسندی تو پہلے ہی سے اس پر مصر تھی کہ یہ ایک لازمی اور ناگزیر بات ہے
کہ مسلمان ایک الگ ملّت رہیں۔ اُس نے یہ اصول بھی پیش کر دیا کہ سیاست ہو یا معاملات
شریعت مسلمانوں کو ایک ملّت کی حیثیت سے اس وقت تک کوئی قدم نہ اٹھانا چاہیے
جب تک کہ انھیں ایک یا کئی رہنماؤں کی قیادت حاصل نہ ہو جائے۔ مسلم دینیات میں
ایسے رہنما کو امام یا امامِ عادل یا سلطان کا نام دیا گیا تھا۔ اُس کے ہاتھ میں نسبتاً سب
سے زیادہ طاقت اور وسائل ہوتے تھے۔ معاملاتِ شریعت میں رہنمائی کرنا اُن کا منصب
تھا جن کے متعلق یہ تسلیم کیا گیا ہو کہ یہ صاحبِ علم ہیں۔ صرف ایسے ہی لوگوں کی اجتماعی رائے
کسی بھی فیصلے پر مہر ثبت کر سکتی تھی۔ ظاہر ہے یہ بات اصولِ تقلید کے تابع تھی۔ ایک
ایسی ملّت جس پر خود اُس کی مقدس کتاب نے فرض عاید کیا تھا کہ مساوات پر یقین
رکھو اور انسان کو روئے زمین پر خدا کا نائب تصور کرو۔ اُسی ملّت نے خود اپنے
فیصلوں اور روایتوں کے ذریعہ اپنے ہاتھ پاؤں اس طرح باندھ دیے تھے کہ افراد
کو ہر طرح کی پیش قدمی سے محروم کر دیا اور انھیں پوری طرح اُن کے 'رہنماؤں' کا
تابع بنا دیا۔ اِس پسِ منظر میں دیکھیے تو ہندستانی مسلمانوں کی معاشرتی زندگی
کی بہت سی خصوصیات ایک خاص نمونے میں ڈھلنے لگتی ہیں۔ ہماری سمجھ میں آنے
لگتا ہے کہ اُن کے اعتذاری ادب میں اپنی تعریف کی اتنی بھوک کیوں تھی، ابتدائی قسم
کے سیاسی جذبے کے اظہار میں بھی وہ شدّت کا مطالبہ کیوں کرتے تھے، اُن کی
توقعات آسمان کو کیوں چھونے لگیں یا ان پر شدید مایوسی کا دورہ کیوں پڑنے لگا
اور ایسا کیوں ہوا کہ کسی خارجی محرک یا اشتعالک کی غیر موجودگی میں وہ بے دلی کا
مظاہرہ کرتے رہے۔

قیادت کس معیار کی ہے اس کا انحصار بڑی حد تک پیروؤں پر ہوتا ہے۔
جو تعلیم یافتہ اور حسّاس مسلمان تھے اُن پر اِس بدبختانہ صورت حال کا بہت
اثر ہوا جس سے اُن کی ملّت دوچار تھی۔ ان لوگوں کو وہ طریقے تلاش کرنے پڑے جن
کے ذریعہ وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے دل پر اثر پیدا کر سکیں اور پھر ان طریقوں کو

حتی الامکان زیادہ سے زیادہ اور موثر طور پر استعمال کرسکیں۔ یہ بات بحث طلب ہے
کہ جو طریقے اختیار کیے گئے کیا تو صورت حالات نے اُن کی نشان دہی کردی تھی یا ہندستانی
مسلمانوں کا دماغ جس طرح کام کررہا تھا یہ طریقے اُسی کا نتیجہ تھے۔ لیکن یہ بات تو
کہی جاسکتی ہے کہ ۱۹۱۹ء تک ایسی کوئی مسلم قیادت نہیں تھی جس کے متعلق وثوق سے
کہا جاسکے کہ یہ مشترکہ ہندستانی مفاد کی نمایندگی کرتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید کی دو
ایک تقریروں کو یہ دکھانے کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے کہ وہ صرف مسلمانوں ہی کے
بارے میں نہیں سوچتے تھے؛ یہ کہ بہت سے ہندو اُن کے دوست، معترف اور موئد
تھے؛ یہ کہ بدرالدین طیب جی اور چند دوسرے ممتاز مسلمان شروع ہی سے کانگرس کے
ساتھ تھے اور اگر برطانوی افسروں کے ذاتی اور سرکاری اثرات نے، سرسید سمیت
مسلمانوں کی قدامت پسند قیادت کے خوف نے اور اکثریت کی حیثیت سے اپنے تمام
تر حقوق حاصل کرنے کے لیے اکثریتی ملّت کی کوتاہ اندیشی اور جلدبازی نے حالات اُن
کے خلاف نہ کردیے ہوتے تو اُن کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا۔ لیکن یا تو قیادت اپنے
خیالات کے اظہار کے لیے کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کرسکی یا لوگ اس کے لیے
آمادہ نہیں تھے، جو بھی ہو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لیڈروں اور پیرووں کے درمیان
ایک موثر رشتہ قایم کرنے کے لیے اسلام اور ہندستانی مسلمانوں کے آدرش اور
خصوصی مفادات ہی ایک طریقہ تھے۔ تحریکِ خلافت کے زمانے میں زیادہ تر لیڈروں
پر مذہبی وجد سا طاری تھا اور عوام الناس کو وہ اس میں شرکت کی دعوت دیتے تھے
تاکہ دونوں مل کر نہ صرف ایک گھٹی ہوئی ہندستانی مسلم بلکہ اسلامی ملّت بن جائیں۔
ہمیں نہیں معلوم کہ اگر مصطفےٰ کمال نے خلافت کا بلبلہ توڑ نہ دیا ہوتا تو کیا ہوتا لیکن
یہ بات واضح ہے کہ اس تحریک نے ہندستانی مسلم سیاسی فکر اور معاشرتی جذبے
کو پوری طرح ایک غیر حقیقت پسندانہ رُخ دے دیا۔

ہندستانی مسلم رہنماؤں میں بہت سے اعلا دماغ اور صاحبِ تخیل لوگ
تھے۔ لیکن ایسے بھی لوگ تھے جن میں قابلیت اور ایمانداری سے زیادہ ہوس
تھی۔ یہ لوگ اس صورتِ حال سے فائدہ اٹھاتے اور اکثر و بیشتر ایسی صورت پیدا
کردیتے تھے کہ انھیں آگے بڑھنے کا موقع مل سکے۔ یہ لوگ ہمیشہ فائدے سے

زیادہ نقصان پہنچاتے تھے؛ اُن کا ہتھیار تھا سنسنی خیز پریس اور طریقہ تھا جذبات کو ابھارنا اور شک وشبہ کی فضا قایم کرنا۔ یہ لوگ کسی نہ کسی شکل میں رشوت قبول کرنے کے لیے تیار رہتے تھے اور اس کمزوری پر پردہ ڈالنے کے لیے اُن لوگوں پر بے ایمانی اور غداری کے الزام عائد کرتے تھے جو اُن کے راستے میں حائل ہوتے تھے۔ یہ لوگ پبلک زندگی کے معیاروں کو گالی گلوج کی سطح پر لے آئے اور قابل اور مخلص رہنماؤں کے صبر اور حزم واحتیاط کو آزمانے لگے۔

رہنماؤں کی ایک تیسری قسم بھی تھی جنھیں ہم حقیقت پسند کہہ سکتے ہیں۔ یہ تھے بزنس کے لوگ، ٹھیکے دار، صاحبِ جائداد لوگ۔ یہ لوگ میونسپلٹی کی رکنیت، قیصرِ ہند کے میڈل یا خان بہادری کے خطاب سے آگے نہیں سوچتے تھے۔ ایسے لوگ ہر شہر اور ہر قصبے میں موجود تھے۔ جہاں تک سیاسی زندگی کے بڑے بڑے مسائل کا تعلق ہے تو یہ لوگ عام طور پر پس منظر میں رہتے تھے لیکن اس طرح مقامی طور پر یہ لوگ خاصا اثر رکھتے تھے۔ برطانوی افسران لوگوں کو 'اپنے چنی دگوش' سمجھتے تھے اور اُن پر بھروسہ کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اس اعتماد پر پورے بھی اترتے تھے۔ خان بہادر کے بارے میں عام طور پر سب ہی یہ سمجھتے تھے کہ یہ وہ ٹوڈی ہے جو اپنی ملّت کے مفاد سے غدّاری کرجائے گا لیکن مقامی انگریز افسروں کی خواہش ضرور پوری کرے گا۔

تو یہ تین قسم کے لیڈر تھے:۔ پہلے قسم کے رہنما اپنی حساس طبیعت، اپنے آدرش اور اپنی نفاستِ طبع کی وجہ سے ہمیشہ کمزور رہے۔ یہ لوگ ہر اُس مطالعہ کا خاص موضوع رہیں گے جس میں تصورات اور نمایندہ ادب کی پرکھ کے ساتھ ساتھ انتظامی عہدے داروں اور پولیس کے ریکارڈ کی زبردست ذخیرے کی جستجو شامل نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے کہ ممتاز اور مشہور سیاسی اور دانش ور لیڈر دراصل پرچھائیوں کی طرح تھے جو کبھی کبھی پبلک پلیٹ فارم پر نظر آجاتے تھے یا کسی ایک کتاب یا نظم کی صورت میں جلوہ دکھا جاتے تھے۔ ہندستانی مسلمانوں کو اگر کوئی مستقل دلچسپی تھی تو اپنے مقامی جھگڑوں سے اور اس لیے انھیں فکر رہتی تھی مقامی لیڈرشپ کی۔ اس قیادت پر تنقید کرنے میں انھیں بڑا لطف

آتا تھا لیکن وہ نہ اُسے ہٹا سکتے تھے نہ اُس سے روگردانی ہی کر سکتے تھے۔ اگر
اِن خان بہادروں اور خود غرض مقامی آتش نواؤں کے خلاف کسی مسئلے پر مولانا محمد علی
کے درجے کے لیڈر بازی لے جا سکے تو سمجھئے کہ یہ واقعی بڑا کارنامہ ہوگیا۔

ہندستانی مسلمان آج بھی پڑھنے کی وہ عادت نہیں ڈال پائے ہیں جس سے
غور و فکر کا مادہ پیدا ہوتا ہے۔ شریعت کے متعلق مفید معلومات فراہم کرنے والی
کتابیں جیسے مولانا اشرف علی تھانوی کی "بہشتی زیور" اور اوراد و وظائف، میلاد شریف
وغیرہ کی کتابیں ضرور فروخت ہوتی رہی ہیں اور ایسی کتابیں بھی جن کی اخباروں میں
بڑی سخت تنقید ہوتی ہے۔ قرآن شریف کی مانگ ہمیشہ سے رہی ہے۔ لیکن اگر کسی
کتاب میں سیاسی یا سماجی مسائل کو متوازن طریقے سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی تو
زیادہ امکان یہی ہے کہ اُسے کوئی ہاتھ نہیں لگائے گا شاعروں پر تو مبالغہ آرائی کا
الزام رہا ہے لیکن نثر نگاروں کا کیا عالم ہے؟ شاعروں کی طرح یا تو وہ بھی مبالغہ
آرائی سے کام لیتے ہیں یا کچھ ایسا ہے کہ ہندستانی مسلمان مدّت سے ہر معاملے
میں مبالغہ آرائی سننے کے اتنے عادی ہو گئے ہیں کہ اگر کسی مقرر نے اپنی تقریر میں
زمین و آسمان کے قلابے نہیں ملائے اور مبالغے سے کام نہیں لیا تو پھر اُس کی تقریر
کوئی نہیں سنتا۔ علماء میں مذمت کی بنی بنائی اصطلاحیں رائج تھیں ــــ بدعت،
فسق، کفر ــــ کسی نے کوئی نئی بات کہی یا روایت سے ہٹا تو بس کہہ دیا گیا کہ یہ تو
سراسر کفر ہے۔ دوسری طرف پرانے آداب کا تقاضہ تھا کہ مہذّب انسان تعریف و
توصیف میں بخل سے کام نہ لے۔ شاید اِن دونوں چیزوں نے ادیبوں اور مقرّروں
کو مبالغہ آرائی کا عادی بنا دیا ہوگا اور اُن کی ہمّت افزائی کی ہوگی۔ تفریح کے
ذرایع محدود تھے، شریف زادیوں کی موجودگی میں مخلوط سماج کے اندر کچھ پابندیاں
بھی عائد ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ لوگوں نے اظہارِ ذات کا طریقہ یہی سمجھا کہ جذباتی اور
بلند آہنگ زبان استعمال کریں۔ سرسید اور اُن کے رفقاء کی تحریروں میں بڑی
جان ہے۔ وہ الفاظ کے انتخاب میں بڑی احتیاط برتتے ہیں۔ اُن کو پڑھا جاتا
تھا اور تنقید کی جاتی تھی۔ لیکن بغیر پڑھے بھی تنقید کی جاتی تھی کیونکہ ان لوگوں
میں جدّت پسندی کا رجحان تھا۔ مولانا حالی کی زبان بہت سلیس اور متوازن ہے۔

لیکن اگر وہ شاعر نہ ہوتے اور اپنا مسدس نہ لکھ چکے ہوتے تو کیا انھیں یہ مقبولیت نصیب ہوتی؟ مسلمان پبلک کے سامنے مقبولیت کی اور موثر ہونے کی شرط یہ ہے کہ مقرر کی تقریر میں ایسا جوش و ولولہ ہو کہ سوچے بغیر اس کی بات قبول کر لی جائے اور اس کے پاس ایسے ترشے ترشائے جملے ہوں، ایسے شعر اور قصے ہوں کہ جنھیں سن کر ہنسی آئے۔ اس طرح مسلمانوں نے خطیب اور سامعین کے درمیان ایک ذاتی رشتہ قایم کر لیا ہے۔ جن خوبیوں کو مسلمان پبلک نے مدنی خوبیوں کی طرح کبھی نہیں سیکھا وہ ہیں استقامت، پائداری اور ڈسپلن۔ جب کبھی ہم ایک سماجی مظہر کی حیثیت سے ہندستانی مسلم قیادت کا مطالعہ کرنا چاہیں تو یہ بات ذہن میں ضرور رکھنی چاہیئے۔

اس دور میں جو اعتذاری اور جذباتی مذہبی ادب تھا اس کا مطالعہ بڑی گہرائی کے ساتھ ڈاکٹر ڈبلو سی اسمتھ کر چکے ہیں اور بڑی قابلیت کے ساتھ اس کا تجزیہ بھی ایسے نقطہ نظر سے پیش کر چکے ہیں جو حالانکہ بالکل صحیح ہے لیکن پرکھ میں بہت سختی سے کام لیا گیا ہے۔ یہاں وہی کام پھر سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم سرسید احمد خاں اور مولانا آزاد کا ذکر کر چکے ہیں۔ مولوی نذیر احمد، حکیم اجمل خاں اور مولانا محمد علی کے متعلق ایک مختصر سے مطالعے سے ہم کچھ اندازہ کر سکیں گے کہ ہندستانی مسلم قیادت کس کس قسم کی تھی اور ہم ان واقعات کی سماجی اہمیت کو بھی سمجھ سکیں گے جو ان کے زمانے میں رونما ہوئے۔

مولوی نذیر احمد ۱۸۳۳ء میں ضلع بجنور کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مولوی سعادت علی ہی ان کے پہلے معلم تھے۔ نو برس کی عمر میں انھیں مزید تعلیم کے لیے بجنور اور پانچ سال بعد دہلی بھیجا گیا۔ یہاں وہ ایک مولوی صاحب کے گھر میں رہے۔ جہاں انھیں دینیات کا سبق دینا ہوتا تھا، پھر پڑوسیوں کے یہاں جا کر کھانے پینے کی چیزیں جمع کرنی پڑتی تھیں اور مسالہ پیسنا پڑتا تھا۔ ایک دن اتفاق سے دہلی کالج کے پرنسپل سے ان کی ملاقات ہو گئی۔ وہ ان کے علم اور ذہانت سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے انھیں کالج میں بھرتی کر لیا اور انھیں وظیفہ بھی دے دیا۔ انگریزی چھوڑ کر نذیر احمد نے

تمام مضامین پڑھے۔ وہ کہتے تھے کہ میرے والد اپنے عہد کے انتہائی مذہبی آدمی تھے۔
انھوں نے مجھ سے صاف صاف کہہ دیا کہ مرجانا یا سڑکوں پر بھیک مانگنا انگریزی پڑھنے
سے بہتر ہے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد ۱۸۵۴ء میں انھیں پنجاب میں معلمی کی ملازمت مل
گئی۔ اس کے بعد ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولز کی حیثیت سے انھیں کانپور بھیج دیا گیا۔ ۱۸۵۷ء
میں انھوں نے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور دہلی واپس آ گئے۔ ہنگاموں کے
دوران انھوں نے ایک انگریز عورت کی جان بچائی اور اس صلے میں انھیں الہ آباد میں
ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولز بنا کر بھیج دیا گیا۔ یہاں انھوں نے انگریزی پڑھی اور یہیں
انھیں پہلے انکم ٹیکس قانون کا اور بعد میں تعزیرات ہند کا اردو میں ترجمہ کرنے کو
کہا گیا۔ انھیں تحصیل دار اور بعد میں ڈپٹی کلکٹر بنا دیا گیا۔ علم نجوم کی ایک انگریزی
کتاب کا ترجمہ حیدرآباد کے وزیر اعظم کی نظر سے گزرا اور ۱۸۷۷ء میں انھیں
ریاست کی ملازمت قبول کرنے کی دعوت دی گئی۔ ترقی کر کے وہ ریونیو بورڈ کے
ممبر ہوگئے۔ لیکن کچھ غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں تو انھوں نے ریٹائر ہونے کی درخواست
دے دی۔ اس کے بعد اُن کی سکونت دہلی میں رہی جہاں تصنیف و تالیف کے کام میں
مصروف رہے۔ اڈمبرا کی یونیورسٹی نے ایل۔ایل۔ڈی کی ڈگری اور پنجاب یونیورسٹی
نے ایم۔اے۔ایل دے کر ایک عالم اور ادیب کی حیثیت سے اُن کی خدمات کا اعتراف
کیا۔

مولوی نذیر احمد کی زندگی اُن بہت سی مثالوں میں سے ایک ہے جب انفرادی
طور پر انگریزوں نے ذاتی قابلیت کو پہچان کر اس کا اعتراف کیا اور اُس کا صلہ دیا اور
اِس طرح اِن لوگوں نے وہ حاصل کیا جسے کامیاب زندگی کہا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے
اِس طرح کامیابی حاصل کی وہ ذاتی طور پر اپنا تجربہ ہی پیش کر سکتے تھے۔ چنانچہ
مولوی نذیر احمد کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ اگر ہندوستانی مسلمان اپنی اہلیت
ثابت کردیں تو برطانوی حکومت اور اُس کے افسر انھیں دنیا میں ترقی کرنے
کا موقع فراہم کریں گے۔ اِس رجائیت کا دوسرا رخ یہ یقین تھا کہ مسلمان جہول
ہیں اور اپنی زندگی کے اصل حالات سے ناواقف۔ سرسید کے رفقا اِسی نقطۂ
نظر کے تھے۔ مولوی نذیر احمد بھی اِسی گروپ کے حاشیہ نشینوں میں تھے۔ وہ

عام طور پر اِس گروپ کی تعلیمی پالیسی سے متفق تھے لیکن چند دینیاتی مسائل پر اُنھیں
اس سے اختلاف تھا اور جب یہ گروپ انگریزی طرزِ زندگی کی وکالت کرتا تھا تو مولوی
نذیر احمد اس سے بھی اتفاق نہیں رکھتے تھے۔ اُن میں بھی سرسید کی تمام تر خودداری
تھی۔ اُنھوں نے دہلی کے ڈپٹی کمشنر کے یہاں ایک دعوت میں جانے سے انکار
کر دیا کیونکہ اُنھیں ذاتی طور پر دعوت نہیں دی گئی تھی۔ جو چیز انھیں نمایندہ
ہندستانی مسلمان بناتی ہے وہ ہے اُن کی بے تکلفی، اُن کی ظرافتِ طبع،
دہلی کی روزمرہ کی بول چال میں اُن کا رچا بسا ہونا، اُن کی تقریر اور تحریر
کی لفاظی۔ اُن کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے۔ قانونی کتابوں کا ترجمہ، جو
اپنی صحت اور جدّت طرازی کی وجہ سے شاہکار ہیں، قرآن کا ترجمہ، شریعت،
اخلاقیات، منطق، صرف و نحو، ہیئت پر رسائل اور اُن کے ناول۔ قانونی کتابوں
کے ترجموں کو چھوڑ دیجیے تو پتہ چلے گا کہ باقی تصانیف میں وہی خصوصیات ہیں
جن کا ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اُن کے ناولوں سے ایک بات تو یہ نکلتی ہے کہ ہندستان
میں سات سو برس سے زیادہ کی مدّت سے مسلمان یہاں رہ رہے ہیں لیکن
اب تک وہ یہ نہیں سیکھ پائے کہ اخراجات کو آمدنی سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے،
یہ کہ نوجوانوں کو چاہیے کہ اپنے آپ پر ڈسپلن مسلط کریں، فضول خرچی سے
دامن بچائیں۔ اُن کے ناول بہت مقبول ہوئے اس لیے کہ اُن کے زمانے کے مسلمان
چاہتے تھے کہ کوئی اُن سے اس قسم کی ابتدائی باتیں کہے۔ ناول ایک نئی اور موثر
صنف تھی اور مولوی نذیر احمد کے ہاتھ میں یہ صنف اور بھی موثر اس لیے
ثابت ہوئی کہ اُنھوں نے اپنے آپ کو روزمرّہ کی زندگی کے جانے پہچانے
مسائل تک محدود رکھا۔ اُن کے ناولوں اور اُن کی تقریروں میں بامحاورہ
زبان استعمال کی گئی ہے۔ مورخین کو اس سلسلے میں اُن کا شکر گزار ہونا چاہیے
کیونکہ اس طرح نہ صرف خیالات پیش کیے گئے ہیں بلکہ بڑی رنگا رنگی اور اکثر و بیشتر
بڑے ڈرامائی طور پر پورے اندازِ فکر کو پیش کر دیا گیا ہے۔ اِس خصوصیت
نے اُن کی تحریر و تقریر کو ہم عصروں میں بہت مقبول بنا دیا۔ لیکن اِس کے
لیے ضروری تھا کہ ایک بے تکلفی کی فضا قایم ہو جو اُن کے لیے ایک عادت

سی بن گئی۔ بھاری بھرکم موضوعات سے بحث کرتے ہوئے بھی مولوی نذیر احمد اِس بے تکلف اور بامحاورہ انداز کو نہیں چھوڑ پائے۔ اُنھوں نے قرآن کا جو ترجمہ کیا اُس نے قابلِ فہم اور صحت کے ساتھ ترجمے کی راہ ہموار کی لیکن اس میں بھی وہ بول چال کی زبان کو نہ چھوڑ سکے۔ اِس سلسلے میں ان پر تنقید بھی کی گئی۔ یہی نقص ان کی کتاب "الحقوق والفرائض" میں نظر آتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں جس مسلمان میں بھی عقلِ سلیم اور احساسِ ظرافت موجود ہے اسے شریعت کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہ ہونا چاہیئے۔ اُنھوں نے اپنی کتاب اُمہات الامت میں رسول اللہؐ کی ازواج کا ذکر کرتے ہوئے بھی اپنی بول چال کا روزمرہ نہ چھوڑا تو مسلمان بہت خفا ہو گئے اور اِس بات سے انھیں صدمہ بھی ہوا اور حیرت بھی ہوئی آخر انھیں یہ کتاب شائع ہونے سے روکنی پڑی۔ اُس کی جلدیں جمع کر کے کانپور میں جلا دی گئیں۔ ظرافت کے انداز میں وہ کس حد تک تعلیم حاصل کرنے کے لیے تیار ہیں ہندستانی مسلمانوں نے اس کی حد مقرر کر لی تھی۔ روپیہ پیسے کے متعلق مولوی نذیر احمد کا جو رویّہ تھا وہ بھی ہندستانی مسلمانوں کی ایک خصوصیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ وہ کفایت شعاری میں یقین رکھتے تھے اور اِس کی تعلیم دیتے تھے۔ اُن کے بارے میں مشہور ہو گیا کہ بڑے کنجوس ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ اِس الزام سے وہ خوش ہوتے تھے۔ وہ کھلم کھلا سود پر قرض دیتے تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ جائز ہے۔ لیکن وہ کسی قسم کی ضمانت کے بغیر قرض دیتے تھے اور شکایت کیا کرتے تھے کہ میرا بہت سا پیسہ ڈوب گیا۔ خود اُن کے حساب کے مطابق اِس طرح اُن کا کوئی تین لاکھ روپیہ ڈوب گیا۔ اُنھوں نے جو جائداد کھڑی کی تھی اُس کی دیکھ بھال بھی نہ کر سکے اور وہ بھی ہاتھ سے نکل گئی۔ لیکن اس کے باوجود وہ پوری لگن سے بزنس کرتے رہے۔[21]

ہمارے مطالعے کی دوسری شخصیت ہیں حکیم اجمل خاں۔ وہ ۱۸۶۳ء میں دہلی کے حکیموں کے ایک قدیم اور انتہائی معزز گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والد حکیم محمود خاں کو ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں میں مہاراجہ پٹیالہ، مہاراجہ نابھا اور مہاراجہ جیند نے بچایا تھا جن کے رسالے دہلی پر قبضہ کرنے والی فوج کے حصے تھے۔ دہلی کے محاصرے کے زمانے میں اور انگریزوں کی فتح کے بعد حکیم محمود خاں نے حتی الامکان

پوری کوشش کی کہ شہر والوں کو بچائیں اور اُن کی مدد کریں۔ جو لوگ دہلی چھوڑ کر بھاگ گئے وہ بھی اپنی تمام جمع پونجی اُن کے حوالے کر گئے کہ آپ ہی اُس کی نگرانی کریں۔ حکیم اجمل خاں کے سب سے بڑے بھائی حکیم عبدالمجید خاں کی کوشش تھی کہ یونانی طریقہ طب کو بچایا جائے۔ چنانچہ اُنھوں نے یونانی اور آیورویدک طریقۂ طب کی تعلیم کے لیے ایک اسکول قایم کیا۔ اُنھوں نے ایک رسالہ بھی جاری کیا جس کا نام تھا اکمل الاخبار۔ وہ سرسید کی تعلیمی تحریک میں بھی شامل ہو گئے۔ حکیم اجمل خاں نے طب کی تعلیم اپنے والد اور بھائیوں سے حاصل کی اور عربی اور فارسی میں بھی دستگاہ حاصل کی۔ وہ شاعر بھی تھے اور بہت عمدہ خطاط بھی۔ پہلوانی کا بھی شوق تھا اور بعد میں تفریح کے لیے بلیرڈ اور تاش بھی کھیلنے لگے تھے۔ ۱۸۹۲ء میں رام پور کے نواب حامد علی خاں نے انھیں اپنا طبیبِ خاص مقرر کیا۔ نو برس تک وہ اِس عہدے پر رہے۔ اِس مدت میں وہ علی گڑھ کالج اور پبلک تنظیموں اور اداروں کو نواب کی طرف سے عطیات دلانے میں کامیاب رہے۔ تو دوسری طرف انتہائی مصروفیت کی زندگی گزارتے رہے۔ ۱۹۰۴ء میں دل کا دورہ پڑا۔ اُسی زمانے میں اُن کے بڑے بھائی حکیم واصل خاں کا انتقال ہو گیا اور بزرگِ خاندان کی ساری ذمہ داریاں اُن کے سر آ گئیں۔

جسے بہ یک وقت دو دنیاؤں میں رہنے کا ذاتی تجربہ نہ ہو اُس کے لیے حکیم اجمل خاں کا یہ کارنامہ سمجھنا بہت مشکل ہو گا کہ اُنھوں نے کس طرح دو بالکل ہی مختلف تہذیبوں یعنی نوابی اور جمہوری تہذیبوں کے معیاروں کے تقاضوں کو پورا کیا۔ نواب کے ذاتی طبیب کی حیثیت سے وہ ایک ایسی دنیا میں تھے جہاں دولت کی فراوانی تھی، ناز برداریاں تھیں، بے چہرہ عوام الناس کے لیے حقارت تھی اور بڑوں کے سامنے سرِ تیاز خم کرنے کی تہذیب تھی۔ اُنھیں یہ تسلیم کرنا پڑتا تھا کہ میں مکمل طور پر نواب کی مرضی کا تابع ہوں اور یہ دکھانا ہوتا تھا کہ نواب کی صحبت میں رہ کر مجھے جو مراعات خاص ہیں اُن کی میں دل و جان سے قدر کرتا ہوں۔ اگر نواب دنیا میں کسی چیز کو اہم نہ سمجھیں تو بھلا وہ اشارہ بھی کیسے کر سکتے تھے کہ یہ چیز اہم ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بہت سی چیزوں کو اہم سمجھتے تھے۔ اُن کا اپنا مطب تھا جہاں وہ امیر اور غریب مریضوں کو دیکھا کرتے اور نسخے لکھا کرتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ یونانی اور

آیور ویدک اسکول کو کالج بنا دیں جہاں وہ سب کچھ ہو جس کی جدید خطوط پر تعلیم کے
لیے ضرورت ہوتی ہے۔ وہ اپنے ہم وطنوں کو اور حکومت کو قائل کرنا چاہتے تھے
کہ مقامی طریقۂ طب کی مدد کرنی اور اُسے ترقی دینا بہت ضروری ہے۔ وہ علی گڑھ کالج
کے ٹرسٹی تھے اور اس کے مستقبل کی طرف سے فکرمند رہتے تھے۔ وہ ندوۃ العلماء
کی مجلس انتظامیہ کے بھی رکن تھے۔ اپنے بہت سے ہم وطنوں کے مقابلے میں اُنھیں اس
بات کا زیادہ خیال تھا کہ زندگی کے نئے حالات میں دینی درسگاہوں اور علماء کو اپنی
ذمّہ داریوں کا احساس ہو۔ لیکن علی گڑھ اور ندوہ تو صرف علامتیں تھیں۔ ساری
ہندستانی مسلم ملّت کو بیدار کرنا ضروری تھا اور چونکہ یہ سیاسی مسئلہ بھی تھا اور
سماجی بھی اس لیے حکیم اجمل خاں چاہتے تھے کہ جو بھی سیاسی خدمت میں کرسکتا ہوں
کروں۔ لیکن پبلک مفاد بھی اور خود اپنی مرنجاں مرنج طبیعت بھی اُنھیں یہ اجازت
نہیں دیتی تھی کہ نوابوں اور رئیسوں کے ساتھ اپنے تعلقات ختم کر دیں۔ اُنھوں نے
وہی کیا جسے وہ صحیح سمجھتے تھے اور پھر مستقل مزاجی کے ساتھ اور کھلم کھلا کیا۔ خود اُن کے
یقین اور حالات کے رُخ نے اُنھیں برطانوی راج کا سخت مخالف بنا دیا لیکن وہ آخر
تک نواب رام پور کے قابلِ اعتماد دوست رہے جو خود برطانوی حکومت کے ہر ممکن
حد تک وفادار اور اطاعت گزار تھے۔ دوسری طرف یہ بھی تھا کہ برطانوی افسر حکیم
صاحب کے خیالات سے واقف تھے۔ لیکن پھر بھی اُن کی ایمانداری، اُن کے
متوازن ذہن اور اُن کی بے لاگ طبیعت کی قدر کرتے تھے اور انھیں احساس
تھا کہ اگر اُن کی شرافتِ نفس سے کوئی مطالبہ کیا گیا تو وہ کبھی انکار نہ کریں گے۔

حکیم اجمل خاں جیسے ہی پبلک لائف میں داخل ہوئے اُن کی زندگی پر شدید
دباؤ پڑنا شروع ہو گئے۔ وہ نہ اونچا بولتے تھے، نہ زور سے ہنستے تھے نہ کبھی
جلد بازی سے کام لیتے تھے۔ ایک بے چین نوجوان شخص[11] جو یہ سمجھتا کہ ایک پبلک
کارکن اور سیاست داں کی گفتگو بھی ایک بندھے ٹکے نظام اوقات کی پابند ہونی
چاہیئے وہ حکیم اجمل خاں کے کام کرنے کے انداز کو دیکھتا تو اُسے اس میں تعویق، لیت و
لعل، خارج از بحث موضوعات اور لوگوں کی غیر ضروری عزت کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا۔
لیکن یہ فیصلہ ہوتا ایسے شخص کا جو بے صبرا اور ناتجربہ کار ہے۔ حکیم اجمل خاں کو اتنی

متنوع چیزوں میں دلچسپی تھی، مختلف حیثیتوں سے اُن سے جو مطالبے کیے جاتے وہ اتنے زیادہ تھے کہ وہ اُنھیں ایک ہی شکل میں پورا کر سکتے تھے یعنی کون کام پہلے کرنے ہیں اور کون بعد میں، اِسے صیغۂ راز میں رکھتے، اپنے نظامِ اوقات میں تبدیلی کا حق اپنے پاس محفوظ رکھتے اور کمزور اور ڈھیل دکھائی دینے کا خطرہ مول لیتے۔ موقع پڑنے پر وہ سختی اور ثابت قدمی کا مظاہرہ بھی کرتے تھے۔ نواب رام پور نے اپنے ایک اعلا عہدے دار کو لوگوں کے سامنے چھڑی سے مارا۔ دوسرے افسر نواب کی اِس حرکت سے بہت خفا تھے مگر اطاعت گزاری تو گھٹی میں پڑی تھی اِس لیے وہ اِس واقعہ کو بھول جانے کے لیے تیار تھے لیکن حکیم اجمل خاں نے نواب کو مجبور کر دیا کہ پبلک میں معافی مانگیں[۲۲]۔ نواب رام پور پوری طرح اُن پر انحصار کرتے تھے اور ایک بار نواب بیمار تھے لیکن پھر بھی وہ نواب کو چھوڑ کر دہلی گئے جہاں اُنھیں اپنے والد کے حجّام کی بیٹی کی شادی میں شرکت کرنا ضروری تھا[۲۳]۔ ۱۹۲۱ء میں جب وہ کانگرس اور خلافت اجلاس دونوں کے صدر تھے تو اُنھوں نے اپنے صدارتی اختیارات استعمال کر کے ایک قرارداد کو مسترد کر دیا جس میں کہا گیا تھا کہ خلافت تنظیم کا مقصد سوراج نہیں مکمل آزادی ہونا چاہیے۔ اِس سے پہلے یہ قرارداد کانگرس کے اجلاس میں پیش ہو کر مسترد ہو چکی تھی۔ خلافت کانفرنس میں اِس سوال کو پھر سے اُٹھانا نا سمجھی کی بات تھی کیونکہ دونوں تنظیمیں ایک دوسرے کے تعاون سے کام کر رہی تھیں۔ لیکن کانفرنس میں کچھ گرم مزاج لوگ ایسے تھے جو کوئی بات سننے کے لیے تیار نہیں تھے اور اگر حکیم اجمل خاں مضبوطی کا مظاہرہ نہ کرتے تو ممکن تھا یہ لوگ کانفرنس کو اپنے ساتھ کر لیتے۔

حکیم اجمل خاں کی سرگرمیوں کا خاکہ بھی اِس کتاب کے مختصر حدود کے اندر بیان کرنا ممکن نہیں۔ ہم صرف اُن کی شخصیت اور خیالات کی کچھ نمایاں اور ممتاز چیزیں ہی بیان کر سکتے ہیں۔ اُن کی ایک ممتاز خصوصیت جو ہندستانی مسلمان رہنماؤں میں حقیقت پسندانہ انداز میں کم ہی ملتی ہے وہ تھی عورتوں کے متعلق اُن کے دل میں عزّت۔ اُنھوں نے ۱۹۰۹ء میں اپنے یونانی وایورویدک کالج میں عورتوں کا ایک سکشن قایم کیا۔ اپنی زندگی کے آخری زمانے میں ۱۹۲۶ء میں اُنھوں نے علماء کی

توجہ اس بات کی طرف مبذول کرائی کہ پردے کی وجہ سے مسلمان عورتوں کی صحت خراب ہوتی جارہی ہے کیونکہ وہ گھر کی چار دیواری میں قید رہتی ہیں جہاں تازہ ہوا کا گزر نہیں ہوتا۔ ایک طرح سے اُن کا یہ آخری پیغام تھا۔ اُن کی شخصیت کا ایک دوسرا پہلو نوجوانوں کے متعلق اُن کی فکرمندی تھی۔ مسلمان رہنما عام طور پر نوجوانوں سے یہی مطالبہ کرتے تھے کہ وہ تمیز سے پیش آئیں اور فرمانبردار رہیں۔ یعنی وہ یہ سمجھتے تھے کہ نوجوان ہماری خدمت کے لیے ہیں اس لیے اُن پر حکم چلایا جائے۔ حکیم اجمل خاں اس بات کا شکر ادا کرتے تھے کہ ایسے نوجوان ہیں جو میرے خیالات اور آدرشوں پر لبیک کہتے ہیں۔ اس رویّہ کی وجہ سے نوجوان اُن سے محبت کرتے اور اُن کے وفادار رہتے تھے۔ اُن کا مذہب اور اُن کا کلچر سیاسی منڈی میں بکاؤ مال نہیں تھے۔ اسی لیے اُنھوں نے کبھی یہ شکایت نہیں کی کہ میرے خیالات کا کوئی خریدار ہے یا نہیں۔ ہندو مسلم اتحاد پر اُن کا یقین کسی پالیسی کے تحت نہیں تھا۔ یہ اُن کے ترکے کا حصّہ تھا، ان کی رگوں میں دوڑتا تھا اور اُن کی روزمرہ کی زندگی کا اوڑھنا بچھونا تھا۔ اُنھوں نے جب یہ دیکھا کہ تمام تر کوششوں کے باوجود دونوں ملتیں ایک دوسرے سے دُور ہوتی جارہی ہیں تو وہ بالکل ٹوٹ گئے ــــ ایسا لگتا ہے کہ اُن کی حسّاس طبیعت ایسے لوگوں کے درمیان زندہ رہنا گوارا نہ کرسکی جنھیں ایک اعلا اور ارفع منزل کی روشنی دکھائی گئی لیکن جنھوں نے تنگی اور گھٹیاپن کو ترجیح دی۔

حکیم اجمل خاں کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عام ہندستانی مسلمانوں کی نمایندہ شخصیت تھے جس طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ لال قلعہ مقامی فنِ تعمیر کی نمایندگی کرتا ہے۔ کئی معنی میں وہ غیر معمولی شخصیت کے مالک تھے لیکن ہر معنی میں بہترین ہندستانی مسلم تہذیبی روایات اور آدرشوں کی پیداوار تھے۔ لوگ اُن سے محبّت کرتے تھے، اُن کی عزّت کرتے تھے اور خاص طور پر وہ لوگ جن کے خود ایمانداری اور شرافت کے اونچے آدرش تھے۔ مہاتما گاندھی کو اُن پر پورا اعتماد تھا۔ جب ۱۹۲۲ء میں مہاتما گاندھی گرفتار ہونے والے تھے تو اُنھوں نے ساری قوم کو اُن کے سپرد کردیا۔ ہندو مہاسبھا نے اپنے دہلی کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۱ء کے لیے اُنھیں استقبالیہ کمیٹی کا صدر منتخب کیا۔ لیکن عام آدمی یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ ہم سے کچھ دور ہیں

کیونکہ اُن میں وہ کمزوریاں نہیں تھیں جو عام طور پر دوسرے لوگوں میں پائی جاتی ہیں اور پھر وہ اپنے جذبات کا آسانی سے اظہار بھی نہیں کرتے تھے۔

مولانا محمد علی (۱۸۷۸ء تا ۱۹۳۱ء) مکمل طور پر عوام کے آدمی تھے: تیز مزاج، زود عمل، بے باک اور نڈر ہو اپنا دل چیر کر سامنے رکھ دیتے تھے اور ہمدردی کا مطالبہ کرتے تھے، کبھی روتے تھے تو کبھی قہقہے لگاتے تھے اور خدا پر اور خدا کے رحم و کرم پر اس شدومد سے یقین رکھتے تھے کہ کبھی کبھی تو پوری طرح غیر ذمہ داری کا مظاہرہ کر بیٹھتے تھے۔

وہ ۱۸۷۹ء میں رام پور میں پیدا ہوئے، ۱۸۹۸ء میں علی گڑھ اور ۱۹۰۲ء میں آکسفورڈ کے لنکن کالج سے ڈگری حاصل کی۔ انھیں تعلیم بالکل ویسی ہی حاصل ہوئی جو ان کے زمانے کے کسی بھی ہندستانی مسلمان کو مطمئن کر سکتی تھی۔ اس نے مستقبل کے "مولانا" محمد علی میں یہ احساس پیدا کیا کہ میں دنیا میں کوئی بھی ہو اُس کے برابر ہوں چاہے وہ ہندستان کا وائسرائے ہو یا برطانیہ کا وزیر اعظم۔ وہ بڑی بڑی ہستیوں کے درمیان اور اپنے عزیز ترین دوستوں کے درمیان بیٹھ کر پوری بے تکلفی سے بلا جھجک گپ مار سکتے اور ہنسی مذاق کر سکتے تھے۔ آٹھ برس ریاست بڑودہ میں ملازمت کی لیکن جرنلسٹ بننے کی خواہش تھی اس لیے وہاں سے استعفٰی دے دیا اور پھر بغیر کسی مالی وسیلے کے جنوری ۱۹۱۱ء میں کلکتے سے ایک ہفتے وار کامریڈ نکال دیا۔ یہ سب چیزیں اُن کی ہمت کی دلیل ہیں۔ برطانیہ اور ہندستان کے مختلف اخبار اور رسائل میں مضامین لکھ کر وہ شہرت حاصل کر چکے تھے۔ تو جب کامریڈ نکالا تو ایڈیٹر کی حیثیت سے وہ چھا گئے۔ انھیں یقین تھا کہ مسلمان اگر اپنے دعووں پر جمے رہیں تو ہندوؤں کو مجبور ہو کر اپنے مطالبات میں کمی کرنی ہوگی اور اس طرح وہ ایک منصفانہ اور جائز بنیاد پر ہندستان کی بہبودی کی خاطر مسلمانوں سے تعاون کرنے پر مائل ہو جائیں گے۔ اُن کے اس رویّہ کا مسلمانوں پر فوری اثر ہوا۔ وہ بہت بے تکلفی سے اور اعتماد کے ساتھ انگریزی لکھتے تھے، برطانیہ کی زندگی اور اُس کے ادب سے وہ کما حقہٗ واقف تھے اور اس بات نے بھی مسلمانوں کو بہت متاثر کیا۔ اگر اُن کے جملے الجھے ہوئے ہوتے تھے، اگر وہ اپنے موضوع سے بار بار دور چلے جاتے تھے، اگر اپنے بارے میں تعلّی سے کام لیتے تھے تو بھی اُنھوں نے ابتدائی طور پر جو ہمدردی حاصل کر لی تھی اُس پر کوئی اثر نہ پڑتا تھا کیونکہ بلا ارادہ اور بغیر کسی ادبی ارادے کے اُن کے

مضامین میں مضحک جملے، چھپے ڈھکے اشارے، دلچسپ قصے خوب خوب ہوتے تھے۔ مولانا محمد علی کے پاس ظرافت کا بھنڈار بھی اتنا ہی بڑا اور وسیع تھا جتنا اُن کا طول کلام۔

کہتے ہیں کہ جب کامریڈ نکلنا شروع ہوا تو انگریز افسر اُسے ضرور خریدتے تھے کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ کوئی شخص تو ہندوؤں کے خلاف اور مسلمانوں کی طرف سے بولے۔ لیکن جلد ہی اُنھیں اپنی غلطی کا احساس ہوگیا۔ کامریڈ کا مقصد اظہارِ ذات تھا۔ اُس کا نشانہ کون بنتا ہے۔ اس کی اُسے فکر نہیں تھی۔ جب بلقان کی جنگیں شروع ہوئیں تو کامریڈ کو دہلی منتقل کر دیا گیا جو اَب کلکتہ کے بجائے ہندستان کی راجدھانی بن گئی تھی۔ اب اخبار کا لہجہ بھی بدل چکا تھا۔ مولانا محمد علی ہمیشہ سے ادعائی مسلمان رہے تھے۔ اب وہ ظاہراً و باطناً مذہبی ہوگئے۔ دنیا کے اپنے تمام برادرانِ اسلام کے لیے اُن کے دل میں بہت درد تھا۔ لیکن خاص طور پر اُن علاقوں کے مسلمانوں کے لیے جن پر یورپی طاقتیں حملے کر رہی تھیں اور قبضہ جما رہی تھیں یعنی ٹریپولی اور ترکی۔ کم ہی لوگ تھے جو کھلم کھلا ترکی کے لوگوں کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہوں اور ایسے تو بہت ہی کم تھے جو جاندار انگریزی زبان میں ایسا اظہار کرتے ہوں۔ اِس بات کے ذریعہ اور طبّی مشن کے ذریعہ —— جس میں وہ شامل نہیں ہو سکے —— مولانا محمد علی سے ینگ ٹرک (نوجوان ترک) واقف ہوئے۔ جب وہ جوش میں آتے تھے اور غیر حقیقت پسندانہ موڈ میں ہوتے تھے۔ —— اور یہ موڈ اُن پر اکثر و بیشتر طاری ہوتا تھا —— تو وہ سمجھنے لگتے تھے کہ میں نہ صرف ہندستانی مسلمانوں اور ترکوں کے درمیان بلکہ ترکوں اور باقی دنیا کے درمیان ایک رابطہ اور کڑی ہوں۔ اپنے ایک مضمون پر اُنھیں مئی ۱۹۱۵ء میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دنوں تک وہ قید میں رہے۔ اس مجبوری بیکاری نے اُنھیں اور بھی شدّت کے ساتھ مذہبی بنا دیا۔ اُن میں شاعرانہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی اور جب یہ صلاحیت اُن کے جوش و ولولے کے ساتھ اور ہم یہ نہ بھولیں کہ ترکی کی اس حالت زار کے ساتھ مل گئی۔ جنگ کے بعد جس سے وہ دوچار تھا تو اِن سب چیزوں نے مل کر اُن میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ اب —— شہادت کا زمانہ قریب ہے۔ لیکن جب ۱۹۲۰ء میں ترکی کے ساتھ صلح نامہ کے متعلق ہندستانی مسلمانوں کا نقطۂ نظر پیش کرنے کے لیے وہ انگلستان گئے تو اُن کا انداز

یہ تھا : خوش مزاج و خوش اطوار اور خوش پوش جنٹل مین جو نمایندہ برطانوی سامعین کو کبھی سیاسی عقل سکھا رہا ہے، کبھی لطیفے اور دلچسپ قصے بیان کر رہا ہے، کبھی چٹکلے سنا رہا ہے۔ اُنھوں نے ہر شخص کو متاثر کیا۔ ہاں نہیں متاثر کیا تو سامراجی اخباروں کو اور سٹر لائڈ جارج کو ـــــ اور وہی ایک شخص تھا جس کے ہاتھ میں طاقت تھی۔

ہندستان واپس آکر مولانا محمد علی خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں میں شامل ہو گئے۔ اب اُن کی شخصیت قومی اہمیت کی حامل تھی۔ اُن کی جاندار شخصیت، اُن کی ہمت اور بہادری، اُن کی سدا بہار ظرافت ـــــ یہ سب اُن کی تائید میں تھیں۔ لیکن وہ اِس کینڈے کے آدمی نہیں تھے جو مذہبی وفور کو اپنے اندر دبا کر رکھ سکے۔ اُنھوں نے قرآن، رسول اور شریعت کو کھلم کھلا سیاسی دلائل میں بدل دیا۔ اکتوبر ۱۹۲۱ء میں کراچی میں اُن پر جو مقدمہ چلا اُس میں اُنھوں نے جج اور جیوری کا جس خود اعتمادی سے مذاق اُڑایا اُس کی ہم داد دیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن اُنھیں گرفتار اِس لیے کیا گیا تھا کہ اُنھوں نے ایک قرارداد منظور کروائی تھی کہ برطانوی فوج میں مسلمانوں کا بھرتی ہونا اسلامی شریعت کے خلاف ہے اور مقدمہ میں اُن کی جواب دہی کی ساری بنیاد یہ تھی کہ میں نے جو کچھ کیا وہ احکامِ قرآنی کے مطابق کیا اور ۱۸۵۸ء میں ملکہ برطانیہ نے جو فرمان جاری کیا تھا وہ مجھے ایسا کرنے کا حق دیتا ہے۔ اسی سال کے شروع میں اُنھوں نے پبلک پلیٹ فارم سے یہ سوال اٹھا دیا کہ کون سے حالات ہوں گے جب میں افغانوں کے خلاف لڑ سکتا ہوں اور کب نہیں لڑ سکتا۔ اِس طرح اُنھوں نے بالکل غیر ضروری طور پر ایک پریشان کن فضا پیدا کر دی۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ اِس بات کو اکثر و بیشتر بھول جانا چاہتے تھے کہ مصلحت بھی ایک چیز ہوتی ہے کیونکہ اس طرح وہ اور بھی زیادہ شدت کے ساتھ دکھانا چاہتے تھے کہ میں پوری ایمانداری سے اسلام میں یقین رکھتا ہوں۔

یہ صحیح ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کے معاملات پوری طرح موثر طور پر پیش نہیں ہو سکے تھے۔ ایک طرف یورپی ممالک تھے جو مشرقِ وسطیٰ میں آزادی کے آخری آثار تک ختم کر دینے پر تلے ہوئے تھے۔ دوسری طرف ہندو اکثریت تھی اور مذہبی رجحان اور سیاسی شعور رکھنے والے مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ یہ اکثریت ہندستانی مسلمانوں کو اس لیے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے کہ اُنھوں نے اسلام کو ترک نہیں کیا۔ یعنی صورتِ حال

کچھ اس طرح کی ہو گئی تھی کہ جن کا مزاج ہنگامہ پروری کی طرف مائل تھا وہ یہ سمجھنے لگے کہ عزت اور وقار کا مطالبہ یہی ہے کہ ہم سر تا پا اسلام کا مظاہرہ کریں کہ اپنی بات منواتے اور اپنے کو بچاتے کا یہی واحد طریقہ ہے۔ وہ ہر اس مسلمان کو سر پر بٹھانے کے لیے تیار تھے جو سیاسی پلیٹ فارم سے اپنے اسلام کا اعلان کرتا تھا۔ ایسے ہی لوگ تھے جو مولانا محمد علی کے مدّاح ہو گئے اور اُن کے شکر گزار ہوئے۔ لیکن اگر سنجیدگی اور ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے تو غالباً پتہ چلے گا کہ مولانا محمد علی نے بالآخر خود اپنی پوزیشن کی جڑیں کھودیں اور جو مقصد انھیں عزیز تر تھا اُسے نقصان پہنچایا۔

مولانا محمد علی نے ہندستانی مسلمانوں کو یقین دلا دیا کہ عالمِ اسلام ایک ہے۔ یہ ایک ایسی عظیم الشان برادری ہے جو ساری دنیا میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے بہت سے لوگ بھی اس معاملے میں اُن کے ہم خیال تھے۔ مولانا محمد علی نے آواز اٹھائی کہ خلافت کو بچانے کے لیے چندہ دو اور قربانیاں دو۔ لوگوں نے جوق در جوق اس پر لبیک کہا۔ لیکن ترکوں نے سلطنت اور خلافت ختم کر دی اور اسلامی اخوت کے اِس پرجوش حامی کی سمجھ ہی میں نہیں آیا کہ اپنی شرمساری کو کس طرح چھپائے۔ تو بس مصطفےٰ کمال پاشا کو تار بھیج دیا گیا اور تجویز پیش کی گئی کہ ہم ایک وفد لے کر آپ سے خلافت کے معاملے میں بات چیت کرنے آنا چاہتے ہیں۔ جو لوگ دامے درمے سخنے اپنا سب کچھ خلافت کو بچانے کے لیے لٹا چکے تھے اُن میں بڑی مایوسی اور تلخی پیدا ہوئی۔ اب باتیں کی جانے لگیں کہ جو چندہ جمع ہوا تھا اُس کا غلط استعمال ہوا ہے اور یہ کانا پھوسی پبلک بیانوں کے مقابلے میں زیادہ مہلک ثابت ہوئی۔

لیکن مولانا محمد علی مسلمانوں کے مقصد کی نمایندگی کرتے رہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ انھوں نے نہرو کمیٹی رپورٹ کی مخالفت کی۔ انھوں نے سارڈا ایکٹ کی بھی مخالفت کی جس کے تحت شادی کے لیے لڑکے اور لڑکی کی کم سے کم عمر بالترتیب اٹھارہ اور چودہ سال رکھی گئی تھی۔ کمسنی کی شادی کی لعنت اور خطرناک طور پر آن کے درمیان بہت کم عمری میں زن و شوہر کے تعلقات دیہات کے مسلمانوں میں اور شہروں کے نچلے طبقوں میں بہت عام تھے اور اب بھی ہیں۔ اور یہ بھی سامنے کی بات تھی کہ اِس سے اخلاق میں کوئی سدھار نہیں ہو رہا تھا۔ اگر مولانا محمد علی چاہتے تو

کوشش کر سکتے تھے کہ اس ایکٹ میں اس طرح ترمیم ہو کہ شریعت کی شرائط پوری ہو جائیں اور وہ
جانتے تھے کہ ایکٹ کی دفعات شریعت کے خلاف نہیں ہیں۔ لیکن انھوں نے اُن لوگوں کا ساتھ
دیا جو اصرار کر رہے تھے کہ مسلمانوں کو اس ایکٹ سے مستثنیٰ رکھا جائے ورنہ سات کروڑ
مسلمان بغاوت کر دیں گے کیونکہ ایکٹ کمسنی کی شادی پر پابندی عائد کرتا ہے۔ جب کہ
شریعت کا کہنا ہے کہ یہ اپنی اپنی مرضی کی بات ہے کہ چاہے کم سنی میں شادی کر دے چاہے بعد
میں۔ رسول اللہؐ اور اُن کے صحابہ کو بھی اس بحث میں کھینچ لایا گیا جیسے وہ اس معاملے
میں ایک فریق ہوں۔ اُن کے وقار اور مقام کا بھی خیال نہیں کیا گیا اور اُن کی طرف
سے وکالت کی جانے لگی وہ بھی ایسے سماج میں جو کوشش کر رہا تھا کہ لڑکیوں کو کم عمری
میں ماں بننے سے بچایا جائے۔

۱۹۲۳ء کے بعد جب مولانا محمد علی مہاتما گاندھی سے دور ہونے لگے تو
صرف ایک ملت کے ایسے لیڈر ہو کر رہ گئے جن کے بارے میں یقین سے کچھ
نہیں کہا جا سکتا تھا کہ کل کیا کریں گے اور جو ہر قسم کے اختلافی معاملے میں شامل
ہونے کے لیے تیار رہتے تھے۔ اُن کی قوتِ عمل برقرار تھی لیکن اب بے معنی ہو گئی
تھی۔ وہ معروضی طور پر خود اپنی پوزیشن کو نہیں دیکھ پاتے تھے۔ ۱۹۳۱ء میں جو گول میز
کانفرنس منعقد ہوئی اُس کے آخری اجلاسوں میں ہندستانی مسلمانوں کے معاملات
پیش کرنے کے لیے برطانوی حکومت نے انھیں دعوت دی۔ اُنھوں نے انگریزوں
سے اپیل کی ہندستان کو آزادی دو ورنہ میں زندہ واپس نہ جاؤں گا۔ یہ خود
اُن کی اپنی ناکامی کا افسوس ناک اعتراف تھا۔

اس قسم کے رہنماؤں سے بحث کرنے کے بعد اب ہم عام ہندستانی مسلمانوں
کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

۱۸۵۸ء کے بعد کی صورتِ حال میں ایک عنصر تھا فرد کی شہری آزادی جس
کی پوری اہمیت بہت آہستہ آہستہ سامنے آئی۔ حکومت نے اعلان کیا کہ مذہبی عقائد
اور مذہبی اعمال کے معاملے میں وہ غیر جانب دار رہے گی۔ حکومت صرف اس بات
کو دیکھے گی کہ قانون کے تحت شہریوں کے حقوق اور فرائض کیا ہیں۔ حکومت کی
نظر میں جو رسم و رواج قایم ہو چکے تھے وہی مذہبی قانون تھا اور اس بنیاد پر اس عمل کو

جائز قرار دیا کہ جہاں جہاں خاصی طویل مدّت سے شریعت کو نظر انداز کر کے لڑکیوں کو ترکے میں اُن کے حصّے سے محروم کیا جا رہا تھا وہ صحیح تھا۔ حکام ہندوؤں سے ہندوؤں کی طرح یا مسلمانوں سے مسلمانوں کی طرح برتاؤ کرتے تھے لیکن سیاسی یا قانونی حقوق رکھنے والی ملتوں کی حیثیت سے انھیں آئینی قانون سازی کے نتیجے کے طور پر ہی تسلیم کیا گیا اور اس کے بعد بھی ہندوؤں کو بڑی مدّت تک "غیر مسلم" کے نام سے درج کیا جاتا رہا۔ ہم دیوبند کا ذکر کر چکے ہیں۔ اگر دارالعلوم دیوبند نے ابتدا ہی سے اپنے طلبہ پر یہ بات واضح کر دی ہوتی کہ اب یہ ہر مسلمان کی انفرادی پسند یا ناپسند کا معاملہ ہے کہ وہ شریعت پر کاربند رہنا چاہتا ہے یا نہیں، اب صرف قانون کی خلاف ورزی کے لیے اُسے ریاست کے سامنے جواب دہ ہونا پڑے گا اور خالص مذہبی احکام کی پابجائی کے لیے اُس پر اگر زور زبردستی کے ذریعہ زور ڈالا گیا تو وہ عدالتوں اور پولیس کے پاس جا سکتا ہے تو دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ کا رویّہ شاید مختلف ہوتا۔ شریعت کو اب صرف سمجھانے بجھانے کے مناسب طریقے استعمال کر کے ہی قابلِ قبول بنایا جا سکتا تھا۔ لیکن ایسا نہیں کیا گیا۔ دوسری طرف سرسید اور دوسری جگہوں کے دوسرے لیڈروں نے نئی تعلیم کا جو پرچار شروع کیا تو اس سلسلے میں اُنھوں نے نہ اخلاقی پرکھ کے معیار بلند کیے اور نہ اسلام کے مطالعے کے لیے کوئی محرک پیدا کیا۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ نیم مُلّا شریعت کا جو تصوّر پیش کر رہے ہیں وہ اصلی اسلام نہیں ہے اور ان لوگوں نے اتنا ہی سوچنا اپنے لیے کافی سمجھا۔ لیکن اسلام سے ناواقفیت کی وجہ سے ایک ملّت کی حیثیت سے ہندستانی مسلمان ختم نہیں ہو گئے۔ اُنھیں ختم ہونے سے جنھوں نے بچایا وہ خود مسلمان نہیں تھے بلکہ دوسرے تھے۔ وہ اس لیے نہیں بچے کہ اُن میں حیاتِ نوکی قوت تھی جس نے نئی اور پائیدار شکلیں اختیار کیں بلکہ اُنھیں دوسروں کے ساتھ مسلسل جھگڑوں نے بچایا۔

ہم اس طویل جدوجہد کا ذکر کر چکے ہیں جو جنگجو علما نے شمال مغربی سرحد پر اپنے چھوٹے چھوٹے مسلح کیمپوں سے انگریزوں کے خلاف کی تھی۔ ہم یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ جمعیۃ العلمائے ہند خالص سیاسی اسباب کی بنا پر ۱۹۲۰ء سے قومی جدوجہد میں شامل ہو چکی تھی اور وہ آزادی کے حصول کو اعلاترین مشترکہ اور اعلاترین مسلم مفاد

تصوّر کرتی تھی۔ اگر عام طور پر ہندستانی مسلمان اس موقف کو تسلیم کر لیتے تو اس سے دو نتائج لازمی طور پر نکلتے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات ایک صحت مند سیاسی اور تہذیبی بنیاد پر قایم ہوتے اور مسلمان مغرب کی طرف اپنا رویّہ واضح کر پاتے کیونکہ اس کے اثرات بہت تیزی سے سماج میں سرائت کر رہے تھے۔ لیکن ہندستانی مسلمانوں میں جو صاحبِ اثر عناصر تھے انھوں نے ہندستانی مسلمانوں کا سیاسی مقام متعین کرنے کی ذمہ داری انگریزوں کے سرپر ڈال دی۔ بالآخر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برطانوی پارلیمنٹ کے ایک قانون کے ذریعہ ملک کو تقسیم کر دیا گیا اور تقسیم کی علاقائی سرحدیں مقرر کرنے کا کام ایک کمیشن کے سپرد کیا گیا جس کا صدر ایک انگریز جج تھا۔ یہ بات ہر فرد پر چھوڑ دی گئی کہ وہ کس حد تک مغرب کے کلچر کو تسلیم کرتا ہے اور یہ قبولیت کیا شکلیں اختیار کرتی ہے۔ جو اعتذار پسند تھے وہ "ماضی" کے مسلم کلچر کی تعریف کرتے تھے۔ اُن کے ذہن میں اس 'ماضی' کا مطلب تھا بیک وقت ابتدائی مسلم ملّت کی سادگی اور اخلاقی طاقت، بنواُمیّہ کی شہنشاہیت، عباسیوں کے بغداد کی شان و شوکت، عالم اور علم کے مراکز اور وہ لوگ جو غور و فکر اور علمی جستجو کی مذمت کرتے تھے۔ اِن کے علاوہ وہ لوگ بھی تھے جو موجودہ مسلم کلچر کی طرف سے اعتذار پیش کرتے تھے، جو اِس بات پر اظہارِ اطمینان کرتے تھے کہ ہندستانی مسلمان لاکھ بُرے سہی لیکن پھر بھی ہندوؤں اور مغربی اقوام سے بہتر ہیں۔

چونکہ ہندوؤں سے جھگڑا تھا اس لیے سنجیدگی سے غور و فکر کرنے کی ذمّہ داری سے پہلو تہی کی گئی۔ ان جھگڑوں کے اسباب پر تمام نقطہ ہائے نظر سے بحث ہو چکی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ جھگڑا دراصل مذہبی نہیں تھا بلکہ چند مفاد پرست لوگوں نے اُسے یہ شکل دے دی تھی؛ یہ کہ یہ جھگڑا دراصل معاشی نہیں تھا بلکہ اُسے یہ رنگ دے دیا گیا ہے اور یہ رنگ بھی مفاد پرست لوگوں نے دیا ہے؛ یہ کہ جھگڑا دراصل تہذیبی نہیں تھا کیونکہ ہندو اور مسلمان صدیوں سے ایک دوسرے کے ساتھ صلح اور آشتی سے رہتے آتے ہیں۔ تو پھر اِس کے اسباب تھے کیا؟ اِس کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں دیا گیا۔ ہم صرف اتنا ہی کہنے پر اکتفا کر سکتے ہیں کہ دو ملّتیں تھیں جنھیں خود بھی یقین نہیں تھا کہ آخر انھیں ملّتیں کن بنیادوں پر کہا جا رہا ہے۔ انھیں اپنی زندگی اور سوچ کو اپنے اوپر

حکومت کرنے والی ایک بیرونی طاقت کے مقابلے میں اور اُن نئے خیالات کے مقابلے میں استوار کرنا تھا جو ایک نئے نظامِ تعلیم کے ذریعہ اُن کے ذہنوں میں گھر بنا رہے تھے۔ ایک نامعلوم کے خوف کی فضا تھی اور اِس فضا میں سنجیدگی سے سوچ بچار کرنا تھا۔ خیر سگالی کے جذبات کی کمی تھی جسے آسانی سے دشمنی میں تبدیل کیا جاسکتا تھا۔ چند لوگ جو نہ صرف سیاسی اعتبار سے عاقل تھے بلکہ اخلاقی طور پر حسّاس بھی تھے وہ صلح اور دوستی قایم کرنے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے لیکن کٹر قسم کی نامعقولیت کا جب اُنھیں سامنا کرنا پڑتا تھا تو اِن لوگوں کے پیر بھی ڈگمگا سکتے تھے۔ سب سے آسان ایک طریقہ تھا اور اس میں یہ فوری فائدہ بھی تھا کہ اس سے مقبولیت اور اثر میں اضافہ ہوتا تھا اور وہ طریقہ یہ تھا کہ کہدو کہ اِن میں سے ایک فریق مجرم ہے یا دوسرے کے مقابلے میں زیادہ مجرم ہے اور پھر اسی بنیاد پر سوچو اور عمل کرو۔ ہم نے اوپر جن دو پست قسم کی مسلم قیادت کا ذکر کیا ہے اُن کے لیے یہ بہترین موقع تھا اور اسی قسم کی ہندو قیادت کے لیے بھی۔ اب فرقہ وارانہ فسادات معمول سا بن گئے اگر تفتیش ہوئی تو ہر تفتیش کے بعد یہ ثابت ہوتا تھا کہ تقریباً ہر فساد کے پیچھے تین اسباب تھے: ہندو لیڈروں کا معاندانہ رویّہ، مسلمان لیڈروں کا معاندانہ رویّہ اور حکومت کے ایجنٹوں کی طرف سے لوگوں کو اکسانا۔ اِن میں سے کسی بھی سبب کو اولیت دی جا سکتی تھی لیکن دوسرے دو کو بہر حال ماننا پڑتا تھا اور چونکہ زیادہ تر فساد عین اُس وقت ہوتے تھے جب ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان سیاسی مفاہمت کا امکان پیدا ہونے لگتا تھا اس لیے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ حکومت اور رجعت پرست عناصر کے درمیان ایک خوفناک قسم کا رشتہ قایم تھا۔ چنانچہ ہر فساد ایک سبق سکھاتا تھا۔ لیکن بدقسمتی سے یہ سبق دوسرے فساد کا محرک بن جاتا تھا چونکہ مسلمان اپنے حملے یا جوابی حملے میں زیادہ کھل کر سامنے آتے تھے اس لیے اُن کی زیادہ تعداد پولیس کے ہاتھ آتی تھی اور قانون کے ہاتھوں سزا پاتی تھی۔

حیرت ہے کہ وہ ہندستانی مسلمان بھی اپنی ملّت کو مضبوط کرنے کی طرف سے فکرمند نہیں دکھائی دیتے تھے جو اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ یہ روز روز

کا ثبوت دینے۔ اگر کچھ کیا گیا تو مقامی طور پر اور
کے فساد ہندوؤں کی معاندانہ روش ... کی وجہ سے تقریباً ہمیشہ اس کا
عارضی طور پر اور مقامی لیڈروں کی نااہلیت یا بے ایمانی ... یا خاندانوں کے
خاتمہ ہو گیا۔ جب جزوی طور پر تبدیلیٔ مذہب کرنے والے خاندانوں
گروہوں کو پھر سے ہندو بنانے کا معاملہ اٹھا تو تمام مذہبی قسم کے لوگ فکرمند ہو گئے
لیکن اس وقت بھی جو کچھ کیا گیا اس میں شور و غوغا زیادہ تھا اثر کم۔ انجمنِ حمایتِ اسلام کا
قیام ۱۸۸۵ء میں عمل میں آیا لیکن یہ تنظیم اتنی باعمل نہیں تھی جتنی آریہ سماج۔ ہوتے
ہوتے ۱۹۰۸ء میں پٹیالہ میں "مسلم راجپوت کانفرنس" اس بات پر غور کرنے کے لیے
بلائی گئی کہ آریہ سماج کی مشنری سرگرمیوں کا سدِ باب کرنے کے لیے کیا قدم اٹھائے جائیں
لیکن ٹھوس نتیجہ کچھ نہیں نکلا۔ چار سال بعد ندوہ کی سالانہ کانفرنس میں مولانا شبلی
نے بڑی ندامت سے آنسو بہاتے ہوئے بیان کیا کہ ۱۹۰۸ء میں مجھے شاہجہاں پور کے
ایک تاجر کا خط ملا تھا کہ پڑوس کے ایک گاؤں میں ایک راجپوت خاندان اسلام ترک
کر کے ہندو دھرم قبول کرنے والا ہے۔ مولانا شبلی خود وہاں گئے، دوسرے علماء
بھی پہنچے اور گاؤں سے دو میل کے فاصلے پر خیمے نصب کیے گئے۔ علماء میں اتنی ہمت
نہیں تھی کہ گاؤں کے اندر جاتے حالانکہ پولیس موجود تھی اور تشدد کا کوئی خطرہ نہیں تھا۔
نومسلم خاندان نے اُن سے درخواست کی تھی کہ آئیے اور ہمارے شکوک و شبہات
دور کیجیے۔ علماء نے کہا ہم مذہبی مناظرے کے لیے تیار ہیں لیکن گاؤں کے اندر نہیں
جائیں گے۔ مولانا شبلی جانے پر آمادہ تھے لیکن وہ چلنے سے معذور تھے اور
اُن کے لیے کسی سواری کا بندوبست نہ ہو سکا۔ بالآخر نومسلم خاندان ہندو ہو گیا اور
علماء اپنے گھروں کو واپس آ گئے۔ تقریباً اسی وقت مولانا آزاد نے الہلال میں لکھا
تھا کہ مسلمانوں کی یہ بڑی غلطی ہے کہ وہ کم یا زیادہ تعداد کے سوال میں الجھ گئے ہیں
اور اپنی تعداد میں اضافہ کر کے مضبوط ہونا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ اپنے دلوں
کو مضبوط نہیں بناتے حالانکہ اسلام تعداد کو غیر اہم قرار دیتا ہے[۱۵] اس رویہ کو
بھی قبول نہیں کیا گیا۔

ہندوستانی مسلمان نئی تعلیم کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے کیونکہ اس میں
دینی تعلیم کی گنجائش نہیں رکھی گئی تھی۔ لیکن ۱۸۷۰ء کی دہائی کی ابتدا میں مولوی نذیر احمد نے

ایک مثالی واقعہ کی طرف توجہ دلائی تھی کہ ایک ریاست کے محکمۂ تعلیم نے یہ پیش کش کی کہ اُس کے اسکولوں میں کلاس شروع ہونے سے پہلے یا بعد میں دینی تعلیم کی اجازت دی جا سکتی ہے بشرطیکہ مسلم ملّت استاد کا انتظام کر دے۔ اِس کے بعد دینی تعلیم کا شور ختم ہو گیا اور دینی تعلیم کبھی شروع نہ ہو سکی۔[11] مسلم اسکولوں میں جو دینیات کے شعبے تھے اُنھیں کوئی بڑی قدر و عزّت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا تھا اور صاحبِ حیثیت والدین اپنے بچّوں کو اچھے اسکولوں میں بھیجنا پسند کرتے تھے نہ کہ اُن اسکولوں میں جہاں دینی تعلیم دی جاتی تھی۔

خود مسلمان کے درمیان بغیر کسی موثر اور تخلیقی اعتقاد کے صرف اشتعال انگیزی اور جواب در جواب کے ذریعہ مذہبی مناقشوں کی فضا قائم رکھی گئی۔ ہم پہلے ہی مثال دے چکے ہیں کہ کس طرح قانون نے تسلیم کر لیا تھا کہ ایک غیر مقلّد کو سنّی حنفی مسلمانوں کے ساتھ ایک ہی مسجد میں نماز پڑھنے کا حق ہے۔ حکیم اجمل خاں نے ۱۹۱۰ء میں ایسے بہت سے واقعات کا تذکرہ کیا تھا جب خالص مذہبی معاملات میں فریقین نے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا اور دونوں ہی فریقوں کو خاصا زیر بار ہونا پڑا۔[12] سنّیوں اور شیعوں کے تعلقات میں خوف اور شک و شبہ کا عنصر موجود تھا۔ یہاں تک کہ ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان لکھنؤ میں دونوں کے درمیان کھلم کھلا جھگڑے ہوئے۔ خاص خاص فرقوں کے اراکین کے فائدے کے لیے وقف بنائے گئے۔ جو شخص بھی عوامی مقصد کے لیے چندہ جمع کرنا چاہتا تھا اُسے بہت احتیاط سے کام لینا ہوتا تھا کہ کہیں کسی فرقے کی دل آزاری نہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ ایک دوسرے کے سامنے فرقوں کے مخالفین کا نام بھی نہیں لے سکتے تھے۔

مذہبی آزار کی ایک نشانی قادیانی فرقے کا قیام تھا۔ اِس فرقے کے بانی مرزا غلام احمد (۱۸۳۹ء تا ۱۹۰۸ء) کی شہرت عالم کی حیثیت سے اچھی خاصی تھی کہ دفعتاً انھوں نے نبی ہونے کا دعوہ کر دیا۔ اُن کا تعلق زمینداروں کے ایک درمیانی طبقے کے گھرانے سے تھا جو عام طور پر جھگڑوں اور مقدمے بازی میں مبتلا رہتا تھا۔ اُن کو پڑھنے لکھنے سے زیادہ شغف تھا اور سب سے ذرا الگ تھلگ رہتے تھے۔ ایسا لگتا ہے کہ اپنے خاندان والوں میں زیادہ مقبول نہیں تھے۔ ۱۸۷۶ء میں اپنے والد

کے انتقال کے بعد انھوں نے آریہ سماجیوں اور عیسائیوں کے ساتھ مناظرے شروع کیے۔ آریہ سماجی اور عیسائی دونوں ہی اپنے مذاہب کا زور شور سے پرچار کر رہے تھے۔ ۱۸۸۹ء میں انھوں نے اپنے متعلق مسیح اور مہدی موعود ہونے کا دعوہ کیا۔ ظاہر ہے ان کی بہت سخت مخالفت اور مذمت ہوئی۔ لیکن وہ ایک جماعت قایم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ جس کی تعداد میں اور جس کے اندر اتحاد میں اضافہ ہوتا رہا۔ مسلمانوں میں یہ سب سے زیادہ باعمل تبلیغی جماعت رہی ہے۔

ہم یہاں اس دعوے سے تو بحث نہیں کر سکتے کہ وہ کون کون سی پیش گوئیاں ہیں جو مرزا غلام احمد کی شخصیت میں نظر آئیں۔ لیکن یہ دعوہ ضرور کیا جاتا تھا کہ انھیں دوران سر اور ذیابیطس تھی، ان کے بال بالکل سیدھے تھے، اُن کا رنگ گیہواں تھا اور وہ کبھی کبھی بولتے میں ہکلاتے تھے اور یہ سب نشانیاں مسیح موعود کی ہیں۔[1] ایک غیر متعلق شخص کو اُن کے اثر کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ آریہ سماجی اور عیسائی، اسلام اور رسول اللہؐ پر جو الزام عائد کرتے تھے اُن کا جواب دینے میں انھوں نے زبردست دلچسپی کا مظاہرہ کیا اور پھر انھوں نے دنیا کے حالات اور سائنسی اور ٹکنکل ترقی کو نظر میں رکھ کر مذہبی احیا کی ضرورت پر زور دیا۔ اُن کا اثر کتنا ہوا اس کا اندازہ ہم اس وقت لگا سکتے ہیں جب ہم اُن کے مقابلے میں یہ دیکھتے ہیں کہ سائنسی ایجادات کے متعلق علما کو کتنا غصہ اور کتنی حیرت اور پریشانی تھی جب کہ مرزا صاحب ان تمام ایجادات کو قبول کر کے یہ کہہ رہے تھے کہ یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اسلام کو ایک نئے شارح کی ضرورت ہے۔ اس قبولیت ہی نے اُن کے پیروؤں کو منظم ہونے کی صلاحیت بخشی، اُس نے اپنے اراکین کی مدد کی اور اراکین نے جماعت کی مدد کی اور اس طرح انھوں نے پاکیزگی میں، کارکردگی میں اور اپنے فرائض کی ایمانداری سے بجا آوری میں اعلا معیار قایم کیے۔ لیکن چونکہ انھوں نے بہ یک وقت مسیح اور مہدی موعود ہونے کا دعوہ کیا اس لیے عامۃ المسلمین نے مرزا غلام احمد کو مسترد کر دیا اور اُن کی تحریک انتشار اور نزاع کا ایک اور ذریعہ بن گئی۔ لیکن دلچسپ چیز یہ ہے کہ علما کو مرزا صاحب کی بات اس لیے غالباً اور بھی ناگوار ہوئی کہ مرزا صاحب نے بالکل اسی قسم کے دلائل پیش کیے جیسے علما اپنے مخالفین کو غلط ثابت کرنے کے لیے پیش کرتے تھے۔

یہ بات بھی سمجھ میں آجاتی ہے کہ ہندستانی مسلم ملت اپنے تہذیبی ورثے کے ایک انتہائی قابلِ قدر عنصر اُردو زبان کو محفوظ کیوں نہ کر پائی ۔ اُردو اٹھارویں صدی کے اخیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان تھی اور ہندی اور اُردو میں رد و قبول کا سلسلۂ عمل جاری تھا۔ فورٹ ولیم کالج کلکتہ کے انگریز عالموں نے اِن دونوں کو ان کی لسانی ابتدا کی بنیاد پر تقسیم کر دیا۔ اُن کے درمیان اختلافات پر اُس وقت زور دیا گیا جب ہندوؤں کی مذہبی کتابیں فارسی رسمِ خط میں شائع ہو رہی تھیں۔ دونوں زبانوں کا علاحدہ علاحدہ مطالعہ شروع ہوا، دونوں کو الگ الگ پڑھایا جانے لگا اور الگ الگ اُن کی سرپرستی کی جانے لگی۔ ۱۸۷۳ء میں ایک سرکاری حکم کے ذریعہ ہندی کو بہار کی عدالتوں کی زبان بنا دیا گیا۔ اس حکم کو ۱۸۷۴ء، ۱۸۷۵ء اور ۱۸۸۰ء میں پھر دہرایا گیا کیونکہ تبدیلی لانے میں دقتیں پیدا ہو رہی تھیں۔ تقریباً اسی زمانے میں پنجاب میں حکم جاری کیا گیا کہ تعلیمی ملازمتوں میں زیادہ ہندوؤں کو ملازم رکھا جائے۔ انیسویں صدی کے آخری برسوں میں یوپی کے لفٹننٹ گورنر نے نظم و نسق اور عدالتوں میں ہندی کو شامل کر کے آسے آگے بڑھانے کے لیے قدم اٹھایا۔ سرسید احمد خاں کے ایک بہت ہی ممتاز رفیق نواب محسن الملک نے اپنے لیڈر کی پالیسی ترک کر کے اس سوال پر حکومت کی کھلم کھلا تنقید کی۔ اُنھوں نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک شعبہ کی حیثیت سے انجمن ترقیٔ اردو قایم کی۔ کانفرنس بیس سال سے زیادہ مدت سے اپنے سالانہ اجلاس منعقد کرتی چلی آرہی تھی۔ اس صدی کی ابتدا سے لے کر ملک کی تقسیم تک اُردو ہندی تنازعہ شدید سے شدید تر ہوتا گیا۔

شائد شمالی ہندستان کے مسلمانوں کو اتنا صدمہ کسی اور چیز سے نہیں پہنچا جتنا اس بات سے کہ جان بوجھ کر اور کبھی کبھی اشتعال انگیز طریقے سے اردو کو ہٹانے اور اُس کی جگہ ہندی کو بٹھانے کے لیے سیاسی حالات کا اور دوسرے تمام دلائل سے فائدہ اٹھایا گیا۔ ہر زندہ زبان میں تبدیلیاں آتی ہیں۔ ۱۸۰۰ء میں دہلی یا لکھنؤ میں جو بول چال کی زبان تھی وہ ۱۹۰۰ء میں ان دونوں شہروں کے لوگوں کی سمجھ میں مشکل ہی سے آتی ۔ لیکن ہندی کو اپنانا مذہبی اور تہذیبی ادعا کا سوال بن

گیا اور اُردو کو اِس لیے ترک کر دیا گیا کہ ہندو کی پہچان اور اُس کے الگ ہونے پر زور دینا ضروری سمجھا گیا۔ اِس سے قبل کے ایک باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ مغل دور اور اُس کے بعد بھی ہندوؤں کے تمام عقائد اور اعمال کو یہاں تک کہ چھوت چھات تک کو مشترکہ کلچر میں شامل کیا جا چکا تھا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوؤں نے اپنے رسم و رواج میں سختیوں کو بڑھانے کے بجائے اُن میں ترمیمیں کیں۔ لیکن اِن ترمیموں اور آریہ سماج کی پیش کی ہوئی اصلاحوں کے ساتھ ساتھ یہ نیت بھی صاف نظر آ رہی تھی کہ تہذیبی اعتبار سے جہاں تک ممکن ہو سکے مسلمانوں سے دور ہوتے جاؤ۔ اس کے ردِ عمل کے طور پر مسلمانوں نے ہندوؤں پر الزام لگایا کہ تم مشترکہ کلچر سے روگردانی کر رہے ہو، بے وفائی کر رہے ہو۔ اُنھوں نے اُردو کی طرف سے ایسے مطالبے شروع کیے جس نے زبان کے سوال کو سیاسی مسئلہ بنا دیا۔ اُنھیں یہ احساس نہیں ہوا کہ اِس طرح وہ شکست کو دعوت دے رہے ہیں۔

بولنے اور لکھنے کی صلاحیت رکھنے والا مشکل ہی سے کوئی ہندستانی مسلمان رہا ہو جس نے اپنی ملّت پر یہ الزام نہ لگایا ہو کہ اپنی بہبودی کے تمام سوالوں پر اُس نے سرد مہری یا نااہلی سے کام لیا۔ ہر شخص کی زبان میں وہ طاقت نہیں تھی جو مولانا حالی کو حاصل تھی لیکن اُن سب نے قابلِ ثبوت حقائق بیان کیے۔ چنانچہ ان الزامات کو ہندستانی مسلمانوں کے متعلق بنیادی سچائیوں کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ معاشرتی زندگی پر اِس سے قبل کے ابواب میں ہم نے ہندستانی مسلمانوں میں معاشی سمجھ بوجھ کی کمی کا ذکر کیا تھا سوائے اُن برادریوں کے جو تجارت پیشہ تھیں۔ اُس وقت وہ اِس لیے بچ گئے کہ اُن کے پاس سیاسی اقتدار تھا اور حکومت اور فوج میں ملازمتیں مل سکتی تھیں۔ لیکن ایمان کا جو دوسرا حصّہ تھا عمل صالح اُس میں اپنے پیشے میں بہترین صلاحیت حاصل کرنے اور ایک فرض کے طور پر اپنے پیشہ ورانہ کام کی انجام دہی کو یا تو شامل ہی نہیں کیا گیا یا شامل کیا گیا تو بہت ہی سرسری طور پر۔ شمالی ہندستان کے کچھ حصّوں میں چوتھائی صدی کے قریب نراجی حالات اور دوسرے حصّوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک صدی کے نظم و نسق کے بعد ہندستانی مسلمان توقع کرنے لگے کہ ہماری ملّت میں ایسے سنجیدہ، فکرمند، سادہ مزاج اور مخیّر لوگ پیدا ہوں گے جو نئی صورتِ حال

کا مقابلہ کرنے کے اہل ہوں گے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ایسے لوگ پیدا بھی ہوئے۔ لیکن چونکہ ایسے لوگوں کی تعداد مقابلتاً بہت زیادہ تھی جو سماجی اعتبار سے قابلِ مذمت یا فضول خرچی اور توہم پرستی کی عادتوں کے اسیر تھے اِس لیے ملّت پر یہ لوگ اثر نہ ڈال سکے۔ جو اعتذار پسند حضرات عصری لوگوں اور حالات کا مقابلہ عالمِ اسلام کے "شاندار ماضی" سے کیا کرتے تھے اگر وہ اِس کے بجائے مُڑ کر ماضیٔ قریب کو دیکھ لیتے تو انھیں ایسی ملّت نظر آتی جس کی طرزِ تہذیب اور لکھ لٹ پن نے بے شمار کاسہ لیس پیدا کر دیے تھے اور اب وہی ملّت اپنے آپ کو ایسی ملّت میں تبدیل کر رہی تھی جس میں ہر فردِ بشر کو اپنے کم خوش قسمت اراکین کو پالنے کی نہ سہی مگر مدد کی ذمہ داری سے دستبردار ہوئے بغیر خود اپنا ذمہ دار ہونا تھا۔ ہندستانی مسلمانوں میں مفلسی بہت عام تھی جس کے اسباب تلاش کیے جا سکتے تھے سیاسی حالات کی تبدیلی میں، صنعتی انقلاب میں اور افراد کے لیے مواقع کی کمی میں۔ کانفرنسوں میں ساری نصیحت اور سارا سبق افراد کو پڑھا جاتا تھا جنھیں اِس صورتِ حال کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا تھا۔ لیکن افلاس ایک ناقابلِ تردید حقیقت تھی اور یہ نہ صرف افراد کے نجی اعمال کو متعین کر رہا تھا بلکہ پبلک زندگی کے معیاروں کو مسلسل اور شدید طور پر خطرے میں ڈال رہا تھا۔ اس کی وجہ سے شبہات پیدا ہوتے تھے کہ لوگ فرائض کی بجاآوری میں کوتاہی کرتے ہیں۔ پبلک روپیہ کو خرد برد کرتے ہیں، اپنے لوگوں کی حمایت کرتے ہیں اور اسی قسم کی دوسری حرکتیں کرتے ہیں۔ یہ شبہات خاصی بڑی تعداد میں صحیح ثابت ہوئے اور اُن کے بارے میں کہا گیا کہ حالات ہی ایسے ہیں اِس لیے جو ہوا وہ صحیح ہوا۔ اِس سے دوسری اتنی ہی بڑی خرابی یہ پیدا ہوئی کہ جن لوگوں کے پاس دولت تھی اور پوزیشن تھی اُن کے لیے غیر ضروری جذبۂ احترام پیدا ہوا۔

ہندستانی مسلمان خود اپنے آپ کی جو مذمت کر رہے تھے اُس کے برعکس ہمارے پاس تعلیم کے اعداد و شمار ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں سے جو کہا جا رہا تھا کہ نئے حالات پر تم پورے نہیں اُتر رہے ہو پوری طرح صحیح نہیں تھا۔ سر امیر علی اور نواب عبداللطیف تقریباً اسی زمانے میں بنگال میں مسلمانوں کی تعلیم اور ملازمت کا معاملہ لے کر اُٹھے جس زمانے میں شمال میں سر سید نے یہ سوال اُٹھایا تھا۔ اور مولوی عبدالکریم (۱۸۶۳ء تا ۱۹۳۹ء) نے شمالی ہندستان کے کسی شخص کے بھی مقابلے میں اس معاملے میں زیادہ

کام کیا کہ بنگال کے مسلمانوں کو نئی تعلیم قبول کرنے کے لیے آمادہ کیا۔ حکومت کو قائل کیا کہ مسلمان ٹیچر بھرتی کرے اور پرائمری اور ہائی اسکولوں میں اُردو کو شامل کرے۔[19] نئی تعلیم کا اثر عقائد پر کیا پڑے گا اِس سے عام مسلمان اتنے پریشان نہیں تھے جتنا مذہبی رہنما اور نہ وہ مدارج اور حیثیت کے مسئلے میں اِس طرح اُلجھے ہوئے تھے جس طرح اُن کے سماجی اور سیاسی رہنما۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ ۱۸۷۱ء کے بعد مسلمان پسماندہ تھے لیکن سچی بات یہ ہے کہ وہ اتنے پسماندہ نہیں تھے جتنا اُن کے بارے میں کہا جارہا تھا۔ حالات کے پیش نظر وہ مسلمان جو کچھ کرکے دکھا رہے تھے اُنھیں نظرانداز کیا گیا۔ ملّت کی طرف سے بولنے والے جو لوگ تھے وہ تھے کھاتے پیتے زمیندار، کامیاب وکلا، ڈاکٹر اور تاجر اور سرکاری ملازمین۔ یہ وہ افراد تھے جن کی حیثیت، پیشہ یا ملازمت انھیں برطانوی نظامِ حکومت سے جوڑے ہوئے تھی جو شریعت کے متعلق ملّت کے تصور کو تسلیم نہیں کرتی تھی۔ یہ لوگ خود اپنی پوزیشن مضبوط کرنے کے لیے کوشش کررہے تھے کہ حکومت اسے تسلیم کرے۔ یہی وہ افراد ہیں جن کے درمیان مغربی اثرات قبول کرنے یا مسترد کرنے پر زیادہ تر بحث ہوتی تھی اور انھیں کے درمیان اِس بات پر اکثر و بیشتر زور دیا جاتا تھا کہ اخلاقی اور تہذیبی معیار برقرار رکھنا کتنا ضروری ہے اور یہی وہ لوگ ہیں جن میں مغربی اثرات سب سے نمایاں تھے اور انھیں کے درمیان نظریاتی طور پر نہ بھی سہی تو عملی طور پر اسلام اور شریعت کی عجیب عجیب تاویلیں پیش کی جاتی تھیں۔

ہندستانی مسلمانوں میں قدامت پرستی اور تبدیلی کا پتہ اُس بحث سے بھی چلتا ہے جو اکثر و بیشتر ہوا کرتی تھی یعنی پردے کا سوال۔ سید احمد شہید، اِس بات کے باوجود کہ وہ بیواؤں اور بیٹیوں کو اُن کے حقوق دینے پر اصرار کرتے تھے پردے کے معاملے میں بہت سخت تھے۔ تقریباً سارے علماء پردے کے حق میں رہے ہیں۔ ایک وقت تک سماجی بنیاد پر اِس رویّہ کے لیے کچھ جواز تھا۔ اوپری تین جاتوں کی ہندو عورتیں اِس معنی میں اور اِس حد تک تو پردہ نہیں کرتی تھیں جس طرح مسلمان عورتیں لیکن وہ اپنے مردوں کو ساتھ لیے بغیر آزادی سے باہر نہیں نکلتی تھیں۔ صرف نچلی جاتوں کی محنت کش ہندو عورتیں اور طوائفیں آزادی سے آتی جاتی تھیں اور گلی کوچوں اور بازاروں کے مرد ہر اُس عورت کو طوائف سمجھتے تھے جس کا تعلق محنت کشوں سے نہیں ہوتا تھا

اور بے پردہ ہوتی تھی ۔ شہروں کے آوارہ گردوں کو کنٹرول کرنا یا اُنھیں تعلیم دینا ممکن نہیں تھا اور ایک معنی میں پردے پر جو اصرار تھا اس کا سبب شریعت کے احکام پر پابندی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ شریف عورتوں کو بے ہودہ جملے بازیوں اور ممکنہ چھیڑ چھاڑ سے بچایا جائے۔ لیکن جب یورپ کی عورتیں سامنے آئیں اور ہندو عورتوں نے تعلیمی اداروں میں جانا شروع کیا تو پولیس بدمعاشوں کے خلاف کارروائی کرنے لگی۔ مردوں عورتوں کی ملی جلی محفلیں ہونے لگیں جن میں صرف وہی شرکت کر سکتے تھے جنھیں مدعو کیا گیا ہو۔ تو اِن حالات میں پردے کا مطالبہ صرف دینیاتی بنیاد ہی پر کیا جا سکتا تھا۔ اور یہ مطالبہ کمزور تھا۔ پردے کے سوال سے بحث کرتے ہوئے مولوی نذیر احمد کو تسلیم کرنا پڑا کہ ہندستان میں جس طرح پردہ رائج ہے وہ قرآن اور حدیث کے احکام سے بہت آگے بڑھا ہوا ہے کیونکہ شریعت کا مقصد پاک اور صاف زندگی گزارنا تھا نہ کہ عورتوں کو الگ سے بند کر کے رکھنا۔ لیکن وہ سختی کو ضروری سمجھتے تھے اور اُن کا کہنا تھا کہ پردہ اگر بدعت بھی ہے تو یہ بدعت نیکی کے لیے ہے کیونکہ ہماری فطرت سڑ چکی ہے۔ ہندستان میں جس طرح کا پردہ رائج ہے اُسے ایسا ادارہ سمجھنا چاہیئے جس کا مقصد عورت کی عصمت کو بچانا تھا۔ عصمت وہ چیز تھی جو ایک عورت اپنے شوہر کی طرف سے امانت کے طور پر بچا کر رکھتی تھی اور ناممکن نہ بھی سہی پھر بھی بغیر پردے کے عورت کے لیے اس امانت کو بچا کر رکھنا مشکل ہو جاتا تھا۔[۲] عورتوں میں وہ ذہانت اور صلاحیت نہیں ہوتی جو مردوں میں ہوتی ہے ۔ وہ فطرتاً ناقص العقل ہوتی ہیں اور (پست) ذات کی طرح خودرائی اُن میں بہت ہوتی ہے اِس لیے وہ کنٹرول سے باہر ہو جائیں گی اور ایسی صورتِ حال پیدا کر دیں گی جس کو سدھارنا مشکل ہو گا۔[۱۱]

لیکن مولوی نذیر احمد بہت ہوش مند آدمی تھے اور اِس لیے یہ بھی جانتے تھے کہ حالات بُرے ہوتے جا رہے ہیں۔ اُنھوں نے لکھا کہ اسلام میں ایسی بیویاں بھی ہوئی ہیں جو شوہروں سے ناراض ہونے کو کفر سمجھتی تھیں جب کہ اب ازدواجیت میں یہ ضروری سمجھا جانے لگا ہے کہ بیویاں نہ صرف خود غیر مطمئن رہیں بلکہ شوہروں کو غیر مطمئن رکھیں۔[۱۲] دوسری طرف ایسے مرد تھے جو پردے کے اِس بنیاد پر خلاف تھے کہ اِس طرح عورتیں تعلیم سے اور تفریح سے محروم رہتی ہیں اور یہ کہ یہ ایک طرح سے ساری عمر کی قید ہے ؛

یہ کہ اس سے صحت خراب ہوتی ہے اور نسل جسمانی طور پر کمزور ہوتی جاتی ہے؛ یہ کہ یہ عورتوں پر عدم اعتماد کی نشانی ہے اور اس طرح اُن کو اکساتی ہے کہ مردوں کو دھوکا دو؛ یہ کہ یہی ملّت کے افلاس، تنزل، جہالت اور شرمندگی کی بنیاد ہے۔[۲۳] پردے کی اِس مذمّت میں مولوی نذیر احمد کو کچھ جائز بات نظر آئی ہوگی کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بچپن کی شادی سے پرہیز کرنا چاہیئے؛ یہ کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کو کوئی موقع ملنا چاہیئے کہ شادی سے پہلے ایک دوسرے کو جان سکیں اور انھیں اپنی پسند کا اختیار دینا چاہیئے۔[۲۴] ظاہر ہے انھیں احساس ہو گیا تھا کہ عورتیں اِس کے لیے تیار نہیں ہیں کہ بس بچے پیدا کرتی رہیں۔ وہ پیدائش روکنے کے طریقے استعمال کر رہی ہیں۔[۲۵] لیکن پھر بھی وہ ہتھیار ڈالنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اُنھوں نے لکھا کہ عورتیں تب تک اپنے فرائض پورے نہیں کر سکتیں جب تک وہ مستقل گھر کے اندر نہ رہیں۔ اگر گھر میں اِس قیام نے اپنے آپ کو پردے کی شکل دے دی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پردہ ایک ایسی چیز ہے جس کا عورتوں کی فطرت مطالبہ کرتی ہے۔ اسی لیے پردے پر اعتراض کرنا فطرت پر تنقید کرنا ہے اور نعوذ باللہ خدا پر تنقید کرنا ہے۔[۲۶]

جن مردوں اور عورتوں پر پردہ توڑ کر شریعت کو کمزور کرنے کا الزام لگایا جا رہا تھا اور انھیں بدعتی کہہ کر جس طرح بحث و مباحثہ ہو رہا تھا اُس سے تو ایسا لگتا ہے کہ گویا پردے کے خلاف ایک عوامی تحریک چل پڑی تھی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو کچھ ہوا وہ علامتی اور اشاراتی ہونے سے زیادہ اور کچھ نہیں تھا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر گب نے اپنے ایک حالیہ مقالے میں کہا ہے،[۲۷] امّت (مسلم ملّت) تفصیلی عقیدے کی نہیں اوادے کی ملّت ہے، اور اِس لیے امّت میں انتشار پھیلانے کے عمل سے زیادہ اور کوئی بڑی بدعت نہیں ہے، چنانچہ اگر یورپی تعلیم حاصل کیے ہوئے۔ یو پی کا کوئی زمیندار عورتوں اور مردوں کی ملی جلی پارٹی میں اپنی بیوی کے اصرار پر اُسے لے کر چلا گیا یا اِس لیے لے گیا کہ انگریز اور ہندو اپنی بیویوں کو لے کر آئیں گے اور اِس حالت میں بیوی کو نہ لے جانا اچھا نہ معلوم ہوگا تو جو لوگ شریعت کی پابندی پر اصرار کرتے تھے وہ ایمانداری سے محسوس کرتے تھے کہ اس طرح تو زندگی کا پورا ڈھرّا ہی بدل جائے گا۔ وہ اِس معاملے میں اِس لیے اور بھی زیادہ حسّاس تھے کہ کسی عورت کے دیکھنے اور اُسے چھونے کو ہی روایتی طور پر جنسی فعل سمجھا جاتا تھا۔[۲۸] ملی جلی پارٹیوں میں عورتیں بن سنور کر جاتی تھیں اور

مفروضہ یہ تھا کہ اس طرح وہ مردوں کے جذبات برانگیختہ کرتی ہیں۔ انیسویں صدی کے اخیر اور بیسویں صدی کے شروع میں یہ ملی جلی پارٹیاں انتہائی غیر دلچسپ اور رسمی سی چیز ہوتی تھیں۔ زیادہ غیر رسمی ملی جلی پارٹیوں میں زیادہ تر وہی لوگ شامل ہوتے تھے جو ایک دوسرے سے واقف تھے اور زیادہ تر قرابت داروں کی حیثیت سے جمع ہوتے تھے۔ جو لوگ مذہبی قسم کے تھے اور جن کا تعلق اس اونچے سماجی حلقے سے نہیں تھا جہاں ملی جلی پارٹیوں کا رواج ہو رہا تھا لیکن جو کچھ حد تک مستند طور پر لکھ سکتے تھے کہ شریعت کن چیزوں کی اجازت دیتی ہے اور کن چیزوں کی اجازت نہیں دیتی وہ لوگ تخیل کے خوب خوب گھوڑے دوڑاتے تھے۔ یہ لوگ شریف اور تعلیم یافتہ لوگوں کی ملی جلی پارٹیوں کو بھی اسی خانے میں رکھتے تھے جس میں وہ ملی جلی تعلیم کو بلکہ لڑکیوں کے کالجوں میں لڑکیوں کی تعلیم کو، انگریزی کلبوں کو رکھتے تھے جہاں اگر کوئی بے ہودہ واقعہ ہو گیا تو خوب خوب پھیل جاتا تھا۔ وہ اسی خانے میں ملے جلے ہندستانی انگریزی کلبوں کو رکھتے تھے جہاں شراب پی جاتی تھی، بمبئی اور کلکتہ کی بدنام فحش فلموں اور لندن اور پیرس کے نائٹ کلبوں کی مشہور و معروف فحاشیوں کو رکھتے تھے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں ان چیزوں کی کوئی سمجھ بوجھ نہیں تھی اور نہ وہ اندر کے حالات سے واقف تھے۔ یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کی وہ جبلتیں بھوکی تھیں جنھیں مرد اور عورت کی رفاقت میں تسکین ملتی ہے۔ جو بھی ہو اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ تعلیم یافتہ لوگوں کی ملی جلی سماجی صحبتوں میں موضوع گفتگو کیا ہوتا تھا اور ان کا اخلاقی معیار کیا ہوتا تھا۔ اس سے یہ لوگ پوری طرح بے بہرہ تھے۔[19]

جہاں ذہنی حالت یہ ہو وہاں اس بات کا امکان کم ہی تھا کہ بامقصد آزادی کا کوئی تصور فروغ پائے اور ان طریقوں پر سنجیدگی سے غور کیا جائے کہ کس طرح عورتیں سماج کی خدمت کر سکتی اور ذاتی خوشی حاصل کر سکتی ہیں۔ ڈاکٹر اقبال کی شاعرانہ پرواز بھی اس سلسلے میں کوئی رہنمائی نہ کر سکی سوائے اس کے کہ انھوں نے ایک خاص تاریخی مثال کی پیروی کرنے کا وعظ دے دیا (اس مقدس مثال پر یہاں بحث ضروری نہیں) جو ماڈرن زندگی کے لیے بالکل بے معنی ہے۔ پردے کی روایتی حمایت کی تازہ ترین اور واضح مثال اس موضوع پر مولانا مودودی کی کتاب ہے۔ یوں کہنے کو اس کا انداز تاریخی ہے لیکن یہ تاریخی

صرف اِس معنی میں ہے کہ اُنھوں نے بڑی رنگ آمیزی کے ساتھ اُس بداخلاقی کا نقشہ کھینچا ہے جو قدیم یونان اور روم میں پائی جاتی تھی اور جو اب مغربی ملکوں میں جرائم، قحبگی اور عورتوں کی تجارت کے متعلق شائع رپورٹوں میں ملتی ہے۔ یہ کتاب اِس مفروضے کی بنیاد پر آگے بڑھتی ہے کہ گلستانِ سعدی یا بہارستانِ جامی کے عشق و عاشقی کے متعلق ابواب کا کوئی پس منظر ہے ہی نہیں، یہ کہ الف لیلیٰ کبھی لکھی ہی نہیں گئی، یہ کہ کسی مسلم معاشرے میں جرائم یا قحبگی تھی ہی نہیں اور یہ کہ کنیزوں کے ساتھ ہم بستری کے لیے قانون میں جو اجازت ہے اُس پر کبھی عمل ہوا ہی نہیں ہے[25] یہ بھی فرض کر کے چلتی ہے کہ چونکہ شریعت نے اعلان کر دیا ہے کہ مرد عورت کا پشتی بان رہے گا اِس لیے قدرت ہر مسلمان مرد کو مردانگی کی تمام اخلاقی، سماجی اور جسمانی خصوصیت عطا کر دے گی۔ عورت کا کام ہے: بیوی اور ماں بن کر رہنا اور مولانا مودودی اِس بات پر اس شدومد سے اصرار کرتے ہیں کہ صوفی رابعہ بصری کی مثال انھیں پریشانی میں ڈال دیتی ہے۔

لیکن شریعت کے مطابق پردے کے سوال پر جو بحث مباحثہ ہوا اس کا لوگوں کے عمل پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔ جو والدین اپنے بیٹوں کو تعلیم دلانے کے موقف میں تھے وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ اُن کی بیٹیاں بھی تعلیم حاصل کریں۔ لڑکیوں کے لیے اسکول اور کالج قایم ہوئے اور لکھنؤ کے مولوی کرامت حسین نے تقریباً اپنی پوری زندگی عورتوں کی تعلیم ہی کے لیے وقف کر دی۔ جن عورتوں میں خود عزم تھا انھوں نے خود پردہ ترک کر دیا یا اپنے والدین اور شوہروں کی تائید کی وجہ سے ترک کر دیا[26] لکھنؤ کے ایک سربرآوردہ اور معزز شہری نے پردے کے متعلق اپنی رائے بدل دی اور قریب قریب زبردستی اپنی بیٹیوں اور بہو کو ہوا خوری پر جانے کے لیے مجبور کیا — ظاہر ہے بہت سادہ لباس میں — اور اُن کے اِس عمل پر کوئی تنقید نہ ہوئی اور چونکہ وہ ممتاز شخصیت تھے اِس لیے دوسروں کے لیے مثال بن گئے۔ دوسری طرف ایسی بیویاں اپنے شوہروں کے لیے مسلسل مایوسی اور بےبسی کا باعث بنی رہی ہیں جو بےچاریاں زندگی کے علم اور تجربے سے بالکل ناواقف ہیں اور اس لیے اپنے شوہروں کے معاملات میں دلچسپی نہیں لے سکتیں۔ ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ مردوں نے دوسری شادی اس لیے کی کہ اُن کی پہلی بیوی اَن پڑھ تھی یا صاف

ستھرے پن سے زندگی گزارنے کی اہل نہیں تھی۔ کچھ مردوں نے غیر مسلم عورتوں سے
شادی کی تاکہ اُن کے حلقے میں جن چیزوں کو شرعی اور غیر شرعی مانا جاتا تھا اُس کے متعلق
کسی کے سامنے جواب دہ ہی نہ ہو سکیں۔ کتابوں اور رسالوں میں شریعت پر جو کچھ لکھا
جاتا رہا ہے اُس سے زیادہ افسانے اور ناول لکھے جاتے رہے ہیں جن میں مردوں
اور عورتوں کے درمیان تعلقات کے مسائل پر آزادی سے باتیں کی جاتی ہیں۔ ملک
کی تقسیم کے زمانے میں جو ہنگامے ہوئے اُن کی وجہ سے بھی بہت سی مسلمان عورتوں
نے پردہ چھوڑ دیا تاکہ ہندو عورتوں سے الگ نہ پہچانی جا سکیں۔ دینیاتی اعتبار
سے پردے کے متعلق موقف میں نہ کوئی تبدیلی آئی ہے نہ اُسے واپس لیا گیا ہے۔
اور جماعتِ اسلامی ڈراموں میں اور گانے میں مسلمان لڑکیوں کی شرکت پر
اعتراض کرتی آرہی ہے۔ یہ جماعت اور بھی آگے بڑھ کر مخلوط تعلیم کے خلاف بلکہ موجودہ تعلیم
کے خلاف بھی اعتراض کر سکتی ہے۔ سماجی زندگی میں آج ایسے کوئی رجحان نظر نہیں
آتے جو پردہ برقرار رکھنے کو سچ مچ ضروری سمجھیں جب کہ اُس کے خاتمے سے واضح
طور پر معاشی اور سماجی فائدے حاصل ہوں گے۔

گھریلو زندگی کی تنظیم میں کچھ ایسی تبدیلیاں آئیں جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی
ہیں کہ پردے کا ختم ہونا ایک منطقی اور ناگزیر تبدیلی تھی۔ ابتدائی زمانے سے لے کر موجودہ
صدی کی ابتدا تک عام رجحان یہ تھا کہ خاندان کو جتنی بڑی اکائی رکھ سکوں بہتر ہے۔
یہ تحفظ کے لیے ایک قدم بھی تھا اور معاشی ضرورت بھی۔ عام طور پر معاش کا
ذریعہ تھا زمین سے لگان اور پیداوار۔ خاندان کا سربراہ اُس کے وسائل کو خرچ کرتا
تھا اور سمجھا جاتا تھا کہ وہ خاندان کے تمام افراد کی ضرورتوں کا خیال رکھے گا
اور سب کے ساتھ انصاف کرے گا۔ ظاہر ہے عمل میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا تھا جو
اصولاً ہونا چاہیئے تھا۔ خاندان جب بہت زیادہ بڑے ہو گئے تو چھوٹے
چھوٹے خاندانوں میں بٹ گئے اور اس لیے بھی کہ کچھ بالغ لوگوں کو تلاش معاش
کہیں اور لے گئی اور وہ وہیں بس گئے۔ جھگڑوں کی وجہ سے خاندان تقسیم ہوئے
لیکن ایسا بہت کم ہوا کہ شوہر بیوی اور بچوں پر مشتمل ایک خاندان نے
اصولاً الگ ہو کر آزادانہ زندگی بسر کرنا شروع کیا ہو۔ ہر نئی اکائی پرانے خاندان

نے بکھرے ہوئے عناصر کو اپنے گرد جمع کر لیتی تھی اور عم زادوں کے درمیان شادی یا کفو کے اندر شادی سے بھی اس قسم کے اجتماع کو فروغ حاصل ہوا۔ ابھی حال حال تک اتر پردیش میں ایسے دو مسلمانوں کو تلاش کرنا مشکل تھا جو ایک ہی کفو سے تعلق رکھتے ہوں لیکن جو ایک دوسرے کے دُور کے رشتے دار نہ ہوں۔ ملے ہوئے خاندان کا گروپ اس لیے زندہ رہ سکا کہ برطانوی راج کے تحت زمینداری برقرار رکھی گئی۔ لیکن چونکہ آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا تھا اس لیے تمام خاندانوں کے بالغ لوگوں کے لیے ضروری ہو گیا کہ آزادانہ طور پر ذریعۂ معاش تلاش کریں۔ یہ بات ضرور قابلِ تعریف سمجھی جاتی تھی کہ خاندان کے کامیاب اراکین ہر ممکن طور پر دوسروں کی مدد کریں لیکن ایک ہی گھر یا ایک ہی شہر میں رہنے کو اور ایک مشترک فنڈ سے پورے خاندان کی دیکھ بھال کرنے کو ترک کرنا پڑا۔ چنانچہ خاندان کی خواتین کو مردوں کی مشترکہ ذمہ داری اب قرار نہیں دیا جاسکتا تھا۔ چھوٹے خاندان میں گھر کی دیکھ بھال اب بیوی کو کرتی ہوتی تھی کیونکہ شوہر کام پر جاتا تھا اور پردے کی وجہ سے جو امتناع عاید تھے اُن کی وجہ سے بہت مشکلات اور پریشانیاں پیدا ہوتی تھیں اور اکثر و بیشتر خاندان کے اندر تناؤ سا رہتا تھا۔

آرام دہ اور خوش و خرم زندگی کے تصوّرات پیدا ہونے سے بہت پہلے خاندان کے ڈھانچے میں تبدیلی آگئی۔ لیکن یہ بات صرف شہروں میں ہوئی اور صرف اُن لوگوں میں آئی جو "انگریزی" طرزِ زندگی گزارنے کی طرف مائل تھے۔ اٹھارویں صدی کے گھر کی ایک اکائی ایک کمرے، ایک دالان اور ایک صحن پر مشتمل ہوتی تھی! ان اکائیوں کے سائز کا انحصار صاحبِ خانہ کی آمدنی پر ہوتا تھا۔ خاندان کو جگہ دینے کے لیے ان میں اضافہ ہوتا رہتا تھا لیکن مناسب یہی سمجھا جاتا تھا کہ خاندان کے ہر شادی شدہ مرد کو، جس میں داماد بھی شامل ہو سکتا تھا، ایک الگ حصّہ ملے اگر وہ الگ تھلگ ہوا تو اس ملے جلے گھر کی ایک چار دیواری ہوتی تھی۔ پورے گھر کا پھاٹک ایک ہی ہوتا تھا جس کے سائز اور شان و شوکت سے اندازہ ہوتا تھا کہ صاحبِ خانہ کتنا دولت مند اور باحیثیت ہے۔ انیسویں صدی میں جب انگریزوں نے نظم و نسق کے اضلاعی اور صوبائی مرکز قایم کر لیے تو یہ پرانے قصبے یا شہرے

ذرا دُور ہٹ کر نئی اور شہروں میں مخصوص بستیوں کا مرکز بن گئے۔ یہاں جو گھر تھے اُن کے گرد چار دیواری نہیں تھی۔ خلوت چار دیواری کے مقفل پھاٹک کے ذریعہ نہیں گھر کے بند دروازے کے ذریعہ قایم ہوئی۔ اب گھر کی صورت یہ ہوئی کہ ایک ڈرائنگ روم، بیڈ روم، باتھ روم اور پرانے دالان کی قسم کا برآمدہ جو گھر کو گھیرے میں لیے رہتا تھا یا کم سے کم تین طرف ضرور ہوتا تھا۔ سرکاری ملازم جس کی حیثیت اور آمدنی اتنی ہوتی تھی اُس کی خواہش یہی ہوتی تھی کہ اِس نئی بستی میں جو صدر یا سول لائن یا اگر فوج وہاں رکھی گئی ہو تو کنٹونمنٹ کہلاتا تھا اپنا ایک گھر بنائے۔ حکومت نے تو بہرحال بہت جلدی سرکاری افسروں کے رہنے کے لیے تمام عمارتوں کا یہی اسٹائل اپنا لیا اور ملازمت پیشہ مسلمان جو سرکاری مکان کے حق دار تھے انھیں ایسے ہی گھروں میں رہنا پڑا۔ جن لوگوں نے اپنے گھر بنائے اُنھوں نے بھی اسی سرکاری طرز کو اپنایا۔ مگر اُن کی عورتوں نے عام طور پر اِس نئے طریقے کو قبول نہیں کیا کیونکہ وہ دالان اور صحن کی آزادی اور خلوت کی عادی تھیں۔ اور وہ شکایت پورے شد و مد سے کرتی تھیں۔ انھوں نے گھر کو مردانے اور زنانے میں تقسیم کر دیا اور جہاں بھی ممکن ہو سکا گھر کے پاس کھلی جگہ کو صحن میں تبدیل کر لیا۔ باورچی خانے اور باتھ روم کے نئے اسٹائل کو یا تو قبول ہی نہیں کیا گیا یا قبول بھی کیا گیا تو مجبوری سے۔ گھر کے مردانے حصے میں یہ خواہش زیادہ نمایاں نظر آتی تھی کہ فرنیچر اور فٹنگ میں جسے انگریزی اسٹائل کہا جاتا تھا وہی استعمال کیا جائے۔ چنانچہ اِس حصے میں تصورات میں تصادم کم نظر آتا تھا۔ نئی بستیوں میں اور اُن شہروں میں جن سے یہ بستیاں وابستہ تھیں اُن میں جب زیادہ سے زیادہ نجی مکان بننے لگے تو فرنیچر کی صنعت کو بھی فروغ حاصل ہوا جو ہر شکل اور ہر قسم کا انگریزی فرنیچر تیار کرنے لگی اور ڈرائنگ روم کو ہر قسم کی خرافات سے بھرنے لگی۔ ۱۹۲۰ء کے آس پاس یہ کہا جا سکتا تھا کہ ہندستانی مسلمان عام طور پر ایسے انداز میں رہنے سے مطمئن تھے جو انھیں ناپسند تھا کیونکہ یہ خود اُن کا اپنا انداز نہیں تھا اور جسے وہ اپنی مرضی کے مطابق تبدیل بھی نہیں کر سکتے تھے کیونکہ وہ خود نفاست اور آرام کے متعلق اپنے روایتی تصورات کو ترک کر چکے تھے۔

معاشرتی زندگی کے متعلق اس سے پہلے کے ابواب میں یہ ذکر کر چکے ہیں کہ 'اچھے' خاندان کو کتنی اہمیت دی جاتی تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں اس کے متعلق کا رویہ تھا وہ مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب "بہشتی زیور" میں ملتا ہے۔[۴۳] اس سے بہت اہم نتائج برآمد ہوئے۔ جو نوجوان لڑکے دعوہ کرتے تھے کہ ہمارا تعلق 'اچھے' خاندان سے ہے انھیں تعلیم، وظائف اور ملازمت کے مواقع میں سبقت دی جاتی تھی۔ برطانوی حکومت کے افسروں کے نام جو سفارشیں جاتی تھیں اور خود یہ افسر جو سفارش کرتے تھے اس میں عام طور پر یہ لکھا جاتا تھا کہ اس امیدوار کا تعلق ایک اچھے یا مشہور گھرانے سے ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جن لوگوں کے متعلق اچھے گھرانے سے تعلق رکھنے کا سرٹیفکٹ نہیں ہوتا تھا ان کے خلاف تعلیم اور ملازمت میں امتیاز برتا جاتا تھا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ضرور تھا کہ جن لوگوں کا تعلق اچھے گھرانوں سے نہیں ہوتا تھا ان میں عام طور پر اپنے بچوں کی تعلیم کا منصوبہ بنانے کی حوصلہ مندی نہیں ہوتی تھی اور جن لوگوں کا تعلق ہوتا تھا وہ اپنی حوصلہ مندی ایسے ذریعہ معاش تک محدود رکھتے تھے جو ان کے شایانِ شان سمجھا جاتا تھا۔ ملّت کے بہی خواہ حضرات برسوں سے نوجوان سے کہہ رہے تھے کہ تجارت کا پیشہ اپناؤ لیکن دوسری طرف جو نوجوان اپنی دکان پر بیٹھتا تھا وہ چاہے زیادہ کماتا ہو لیکن اسے وہ حیثیت حاصل نہیں ہوتی تھی جو عدالت یا سرکاری دفتر کے ایک معمولی ملازم کو حاصل تھی کیونکہ اس کے پاس کم سے کم کچھ طاقت اور اختیار کا شائبہ تو تھا۔ 'مصلح حضرات' تجارت کی بات اس لیے نہیں کرتے تھے کہ انھیں اقتصادیات کا علم تھا بلکہ اس لیے کرتے تھے کہ سرکاری ملازمت ملنا یقینی نہیں تھا۔ اگر انھیں اقتصادیات کا علم ہوتا تو وہ نوجوانوں کی ہمت افزائی کرتے کہ پیداواری کام میں لگو۔ زیادہ نقصان اس بات سے پہنچا کہ جسمانی محنت کو شرافت کے منافی سمجھا گیا یعنی شرافت کو جسمانی محنت کے ساتھ جوڑا نہیں گیا۔[۴۴] پیداواری کام کے لیے جسمانی اور ٹکنیکل مہارت کی ضرورت تھی جو خاصی طویل مدت تک سیکھنے کے بعد ہی حاصل ہو سکتی تھی۔ ہنر کی عزت تھیوری میں تو کی گئی لیکن بمبئی، احمد آباد یا کلکتہ کے صنعتی مرکزوں کو چھوڑ کر دوسری جگہ اگر کوئی "اچھے"

گھرانے کا نوجوان یہ چاہتا کہ ورک شاپ یا صنعت قایم کرنے کے لیے کوئی ہنر سیکھوں تو سمجھا جاتا تھا کہ یہ شخص کچھ بہک گیا ہے۔ اگر مسلمان حرفتوں سے یعنی کپڑا بننے، جوتے بنانے، لوہے کا کام کرتے، شیشے کا کام کرتے، تالے بنانے، اوزار بنانے وغیرہ سے کبھی بھی متعلق نہ رہے۔ ہوتے تب تو سمجھ میں آسکتا تھا کہ ماہرین تعلیم اور مصلح حضرات صنعت میں مصروف لوگوں کو نظرانداز کیوں کر رہے ہیں۔ مگر نظریاتی طور پر وہ اپنے دستکاروں کے کام پر فخر کرتے تھے۔ اسی لیے زیادہ حیرت ہوتی ہے کہ دستکار طبقے کو اپنی ملّت کے مذہبی یا سیاسی رہنماؤں سے کسی قسم کی ہمّت افزائی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن میں خواہش ہی پیدا نہیں ہوئی کہ اپنی حالت سدھارنے کی طرف دھیان دیں اور اُن تبدیلیوں کو سمجھ کر اپنے علم اور ہنر میں اضافہ کریں جو اُن اشیاء کے استعمال اور جمالیاتی پہلو میں واقع ہو رہی تھیں جنھیں وہ بناتے تھے۔ مسلمان جن صنعتوں اور دستکاریوں میں مصروف تھے اور جو پچاس ساٹھ سال قبل پھل پھول رہی تھیں وہ آج بھی باقی ہیں لیکن برابر کم ہوتی چلی جارہی ہیں۔ یہ کوئی تحقیق طلب بات بھی نہیں ہے بلکہ بدیہی امر ہے کہ جو خاندان یا خاندانوں کے گروہ ایک خاص صنعت یا دستکاری میں مصروف ہیں۔ انھوں نے تعلیم حاصل کرنے سے گریز کیا کیونکہ جہاں تعلیم خود مسلمانوں کے ہاتھ میں بھی تھی وہاں بھی تعلیم نے اُن کی ضرورتوں پر کوئی دھیان نہیں دیا۔ مسلمان رہنما اپنی ملّت کے حق کے طور پر تدریسی تعلیم اور اس سے پیدا ہونے والے مواقع کا مطالبہ کرتے رہے ہیں لیکن انھوں نے ٹکنکل یا دستکاری کی تعلیم کا مطالبہ نہیں کیا۔

اِس عہد کی اول نصف مدّت میں عید، بقرعید، محرم، شب برات اور عُرس معاشرتی زندگی کا جس طرح حصّہ تھے وہ اِس دَور میں بھی اُسی ممتاز مقام پر قایم رہے۔ لیکن بقرعید کے موقع پر بیل اور گائے کی قربانی کی وجہ سے ہر سال بہت سے مقامات پر فساد ہوتے رہے۔ محرم اور دسہرہ اگر ایک ہی تاریخ میں پڑ گئے یا قریب قریب کی تاریخوں میں پڑ گئے تب بھی بہت فساد ہوتے تھے۔ فرقہ وارانہ کشیدگی کی وجہ سے ہولی اور دیوالی میں مسلمانوں کی اور محرم اور عُرس میں ہندوؤں کی شرکت بھی بتدریج کم ہوتی گئی۔

۱۸۵۸ء سے ۱۹۷۰ء تک کی معاشرتی زندگی پر یہ تبصرہ اِس بیان سے شروع ہوا تھا کہ اِس مدّت میں مسلمانوں کی زندگی اور سوچ کا محور مسلم ملّت کی حیثیت یا درجے کے سوال کے گرد گھوم رہا تھا۔ اس سوال کا جواب دینے کی جو کوششیں ہوئیں اُن کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے مسلم ملّت پہلے کے مقابلے میں اور چھوٹی ملّت ہو گئی تھی۔ جس ریاست نے اپنے آپ کو سیکولر ہونے کا اعلان کیا ہے اُس میں کسی بھی ملّت کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ اپنی حیثیت یا درجے کا تعریف متعین کرنے کا مطالبہ کرے بلکہ اُسے چاہیئے کہ اپنے کو ایسا بنا دے کہ ایک خاص اعتقاد رکھنے والی جماعت کی حیثیت سے اس کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ لیکن خود ریاست کی طرف سے یہ خیال پیش کیا جا رہا ہے کہ ہندستانی کلچر تہذیبوں کا ایک مجموعہ ہے اور سیکولر ریاست مذہبی ملّتوں کا ایک مجموعہ ہے۔ مگر برطانوی حکومت کے قیام اور اُس کے قانون کے تفوق کی وجہ سے اپنے افراد پر مسلم ملّت کا جو کنٹرول کمزور ہو گیا تھا وہ اور بھی کمزور ہو گیا۔ جماعتِ اسلامی جیسے اداروں کی کوششوں کے باوجود ایسا لگتا ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کے مستقبل کا دارومدار اس بات پر ہو گا کہ انفرادی طور پر مسلمان اپنے متعلق سوچنے اور ایسے نتائج پر پہنچنے میں کس حد تک اہل ہوں گا جو ایک نئی اخلاقی اور روحانی ملّت تعمیر کر سکے۔

حواشی

۱۔ ہندستانیوں نے انگریزی تعلیم کا جو پہلا سیکولر ادارہ قایم کیا وہ تھا کلکتہ کا ہندو کالج۔ اس کی بنیاد ۱۸۱۷ء میں پڑی اور اس کے قیام کے چارٹر کے مطابق کالج میں کوئی ایسا طالب علم داخل نہیں کیا جاسکتا تھا جو ہندو نہ ہو؛

2. R.C. Majumdar, glimpses of Bengal in Nineteenth Century, P 48.

۳۔ شاہ اسمٰعیل شہید: ایضاً صـ۳۳ اور صـ۴۲

ایضاً صـ۸ ــ ۲۵ ۱۸۹۳ء میں مرزاپور میں ایک غیر مقلد نے (یعنی جو چار فقہی مذاہب میں سے کسی کا پیرو نہ ہو) جامع مسجد کے منتظمین کے خلاف مقدمہ دائر کر دیا کہ مجھے ان لوگوں نے مسجد میں نماز نہیں پڑھنے دیا اور باہر نکال دیا۔ مدعا علیہ کا جواب تھا کہ مسجد سنیوں کی ہے اِس لیے غیر مقلد کو اس مسجد میں داخل ہونے کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ سینے پہ ہاتھ باندھتے ہیں اور بہ آواز بلند آمین کہتے ہیں اور اس طرح اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں۔

4. Two Decisions on the Right of Ahl-i-Hadis in the same Mosque with Sunnis, Panini Office, Allahabad, 1907.

۵۔ ندوۃ العلوم کو ۱۹۰۸ء میں عمارت بنانے کے لیے پچاس ہزار روپیہ کا عطیہ بھاول پور ریاست کی بیگم صاحبہ نے دیا اور وعدہ کیا کہ اگر یہ رقم ناکافی ہوئی تو مزید رقم دی جائے گی۔ دوسری قسط اس لیے ادا نہیں کی گئی کہ کچھ علماء نے جاکر بیگم کو سمجھایا کہ ندوہ تو بدعت اور الحاد پھیلا رہا ہے۔ محمد اکرام: شبلی نامہ تاج آفس بمبئی صـ۱۴۳

۶۔ یاد رہے کہ مسلمانوں نے ہندی اور بنگالی کو مذہب اور کلچر کی زبان بنا کر سنسکرت کی گرفت ڈھیلی کر دی اور انگریزی طریقۂ تعلیم نے تو سنسکرت کو اور بھی پس پشت

ڈال دیا حالانکہ اس کی تعلیم جاری رہی۔ انگریزی کو قبول کرنے کی وجہ سے اب علاقائی زبانوں کو
بڑی مشکل صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ مسلمانوں نے اس خیال کو کبھی ترک نہیں کیا کہ
اُردو کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے کیونکہ ان کا دعوہ تھا کہ یہ مشترکہ زبان ہے۔ اُنھوں نے اس بات
پر اصرار کر کے اپنے کو نقصان میں ڈال دیا کہ ہم اپنے بچّوں کو اسی شرط پر اسکول بھیجیں گے
جب اُردو اسکولوں میں پڑھائی جائے۔ اس سلسلے میں اس نوٹ پر غور کرنا مفید رہے
گا جو ۱۸۶۷ء میں مغربی یوپی کے کچھ سربرآوردہ حضرات نے حکومت کے سامنے پیش کیا
تھا۔ اس میں یہ تجویز تھی کہ علاقائی زبان میں ایک متوازی تعلیمی نظام قایم کیا جائے (ہوم ایجوکیشن
ستمبر ۱۸۶۷ء نمبر ۱۹۔ نیشنل آرکائوز آف انڈیا) جن لوگوں نے یہ نوٹ تیار کیا تھا ان میں
سرسید احمد خاں بھی تھے لیکن بدقسمتی سے جلدی ہی اُنھوں نے یہ موقف ترک کر دیا۔

7. Modern Islam in India, Revised Edition, Victor Gollanez, London, 1946 and M. Ashraf, Lahore, 1946.

۸۔ مسالہ پیسنے کا کام مولوی عبدالخالق کے گھر میں کرنا پڑتا تھا اور جو ظالم اُن سے
مسلسل کام لیتی رہتی تھی وہ تھی مولوی کی بیٹی۔ کام میں ذرا سی بھی سستی آئی
تو وہ پھوپچوں پر مارتی تھی۔ بعد میں اسی لڑکی سے ان کی شادی کر دی گئی اور دونوں
ایک دوسرے کے ساتھ خوش خوش رہتے تھے۔ ظاہر ہے مولوی نذیر احمد سوچتے
تھے کہ پردے کی وجہ سے عورتیں حقوق اور مواقع سے محروم نہیں ہوتیں۔

۹۔ حامد حسن قادری: داستانِ تاریخ اُردو۔ ایل این اگروال آگرہ ۱۹۵۷ء صـــ۱۱ــ ۵۱۰

۱۰۔ یہ حصّہ مرزا فرحت اللہ بیگ کے اُردو میں ایک مضمون، حامد حسن قادری کی داستانِ
تاریخ اُردو اور خود مولوی نذیر احمد کی تحریروں اور تقریروں پر مبنی ہے۔

۱۱۔ خود اس کتاب کے مصنف کی طرح جسے ۱۹۲۵ء میں یورپ میں حکیم اجمل خاں سے
شرفِ ملاقات حاصل ہوا تھا۔ بعد میں جب زیادہ قریبی تعلقات کے امکان پیدا ہوئے
تو بدقسمتی سے پرانے معیاروں کے خلاف بے صبری راستے کی رکاوٹ ثابت ہوئی۔

۱۲۔ محمد عبدالغفار: حیاتِ اجمل۔ انجمن ترقی اُردو علی گڑھ۔ ۱۹۵۰ صـــ۱۸ــ ۴۷۸

۱۳۔ ایضاً صـــ۴۸۵

14 Afzal Iqbal, Selected writings and speeches of Maulana Mohammad Ali, ... Lahore, P 449

۱۵- محمد اکرام ایضاً صـــ ۱۸۲
۱۶- الحقوق والفرائض جلد II صـــ ۳- ۱۴۲
۱۷- محمد عبدالغفار ایضاً صـــ ۸۰

18 Hazrat Mirza Bashiruddin Mahmood Ahmad, Ahmadiyyat, or the True Islam.

The American Fazl Mosque, Washington D.C., 1951, P 13.

19 M A Azam, Life of Maulwi Abdul Karim, Published by the Author, Calcutta 1939. Ch V to X

۲۰- الحقوق والفرائض جلد II صـــ ۳ ـــ ۲۱۱
۲۱- ایضاً صـــ ۲۱۶ اور ۲۲۲
۲۲- ایضاً صـــ ۲۳ (حاشیہ)
۲۳- ایضاً صـــ ۱۰ ـــ ۲۰۹
۲۴- ایضاً صـــ ۹۱ ـــ ۱۸۶
۲۵- ایضاً صـــ ۱۸۷
۲۶- ایضاً صـــ ۲۱۵

27. 'The Self Image of Muslim Society', a paper read at a conference held at New York, Oct. 1961 under the auspices of the Joint Committee on Near and Middle Eastern Studies of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research Council.

۲۸- مثال کے لیے دیکھیے فتاوائے عالمگیری میں باب نکاح۔
۲۹- ۱۹۰۷ء میں مولانا شبلی کی ملاقات عطیہ فیضی سے بمبئی میں ہوئی۔ عطیہ کا تعلق ایک جانے مانے خاندان سے تھا۔ وہ جوان تھیں، خاندان والوں کو اسلام اور مسلمانوں سے جو دلچسپی تھی وہ انھیں بھی تھی۔ انھوں نے مولانا شبلی کا نام سن رکھا تھا کہ بڑے پایہ کے عالم ہیں اور ادیب ہیں۔ چنانچہ وہ اُن سے ملنے اور بات کرنے کو اپنے لیے باعث فخر سمجھتی تھیں۔ اِس طرح یہ ملاقات شروع ہوئی جو کئی سال چلتی رہی۔ اگر

ہم مولانا شبلی کی ناخوشگوار گھریلو زندگی کو ذہن میں رکھیں تو ہم محسوس کر سکتے ہیں کہ جب ایک تعلیم یافتہ لڑکی نے چاہے وہ عنفوان شباب ہی میں رہی ہو تعریفی نگاہوں سے دیکھا تو اس کا مولانا پر کیا اثر ہوا ہوگا۔ عطیہ فیضی کے دل میں اُن کے لیے جو جذبۂ احترام تھا وہ اُسے بالکل ہی غلط سمجھ بیٹھے اور ناممکن چیزوں کے خواب دیکھنے لگے۔ دوسرے لوگوں ــــ اُن کے مداحوں اور نقادوں نے اُن کے تعلقات اور خطوط پر انتہائی مضحکہ خیز سنجیدگی سے بحثیں کی ہیں جیسے بدکرداری کے الزام کو ثابت کرنا یا اُسے مسترد کرنے کے لیے دلائل دینا ضروری ہو۔ ہمیں تو یہ اُن کمیاب موقعوں میں سے ایک موقع لگتا ہے جب ایک عالم کو موقع تھا کہ پردے کے متعلق جو نتیجہ نکالے وہ رفاقت کی روحانی قدر و قیمت کے متعلق تو دائس کے ذاتی تجربے پر مبنی ہو۔ لیکن مولانا شبلی نہ اتنے جری تھے اور نہ اتنے حساس کہ اس معیار تک بلند ہو جاتے۔

۳۰۔ پردہ : مکتبہ جماعت اسلامی ہند رامپور۔ صفحہ ۲۶۸ پر درج ہے کہ مسلمان اہلِ کتاب کی عورت سے شادی کر سکتا یا کنیز بنا کر رکھ سکتا ہے کیونکہ قرآن اس کی اجازت دیتا ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا مودودی کے خیال میں مسلمانوں کے پاس چاہے جتنی کنیزیں ہوں اس سے ازدواجی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

۳۱۔ ایضاً ص ۲۲۹۔ وہ لکھتے ہیں کہ رابعہ بصری بننے سے کوئی چیز عورت کو نہیں روک سکتی۔ لیکن اس صوفی خاتون کے احترام کے مضمرات کیا ہیں اس سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

۳۲۔ بیگم حسرت موہانی نے عوامی کام کرنے کے لیے پردہ ترک کیا۔ مولانا حسرت موہانی بڑے پایہ کے شاعر اور بڑے جری لیڈر تھے حالانکہ صف دوئم کے رہنما تھے۔

۳۳۔ "شیخ سید انصار علوی برابر برابر ہیں۔ مغل اور پٹھان ایک قوم ہیں اور یہ لوگ شیخ اور سید کی برابری نہیں کر سکتے۔ جولاہے، حجام، دھوبی درزیوں کی برابری نہیں کر سکتے۔" درجہ بندی کی ایک بنیاد یہ بھی ہے کہ اُس شخص کا باپ مسلمان ہوا تھا یا دادا۔ بہشتی زیور جلد IV ص ۱۰-۹۔ نور محمدی ایڈیشن کراچی۔ اشاعت کی تاریخ درج نہیں ہے۔

۳۴۔ مولانا عبیداللہ سندھی جیسے روشن خیال عالم نے جب اس کتاب کے مصنف کو اپنے باغ میں کھدائی کرتے دیکھا تو اس پر اعتراض کیا۔

انھوں نے فرمایا کہ دانشوروں کو صرف لکھنے پڑھنے کا کام کرنا چاہیے
اور باغ میں کام کرنے کے لیے مزدور لگانے چاہیئں۔ شاید وہ صحیح کہہ رہے
تھے کیونکہ باغ زبان حال سے پکار پکار کے کہہ رہا تھا کہ 'دانش ور' کی محنت
کا کوئی نتیجہ نکل نہیں رہا۔

تتمہ

ہر تجزیے کا مقصد ہونا چاہیئے ربط و ترتیب تلاش کرنا یا پیدا کرنا۔ چنانچہ بجا طور پر دریافت کیا جا سکتا ہے کہ اِس مطالعے سے کیا نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ لیکن کسی ملت کی زندگی، مختلف رجحانات اور رویّوں میں ربط و ترتیب بذاتہٖ ایک جزوی حکم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھ سکتا کیونکہ اسے مزید ضرورت ہوگی امکانات کے متعلق ایسے وجدانی درک کی جو کسی ایک تعریف کی گرفت میں نہیں آسکتا۔ یہ جو کتاب لکھی گئی تو پہلے سے قایم کیے ہوئے تعصبات کی بنیاد پر نہیں لکھی گئی۔ یہ ہندستانی مسلمانوں کے ماضی یا مستقبل کے متعلق کسی تھیوری کو ثابت نہیں کرتی۔ اِس کا مقصد رہا ہے ہندستانی مسلم فکر اور زندگی کے کچھ پہلوؤں کو ابھارنا تاکہ اُس کی بنیادی خصوصیات سامنے آجائیں اور اِس طرح جہاں تک ہو سکے وہ مغالطے اور التباس دور ہوں جو اِس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ پوری ہندستانی مسلم ملت کو اُس کے عقائد یا اعمال کے کچھ عناصر کا یا کچھ سیاسی شخصیتوں یا فوجی یا سیاسی کامیابیوں کا خاص سماجی اشکال اور طرزِ عمل کا کسی تاریخی رجحان یا موجودہ حقیقت کا ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ربط و ترتیب سے کوئی کلیہ پیدا کرنا تو دور رہا اِس مطالعے کے خاتمے پر یہ وارننگ دینا ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کے متعلق تعیمات سچائی کا صرف جزوی بیان ہو سکتی ہیں اور اِس لیے وہ گمراہ کن ہوں گی۔

شائد قاری کو اور خصوصاً ہندستانی قاری کو یہ یاد دلانا زیادہ مفید ہوگا کہ ہندستانی تاریخ کو اطمینان بخش طور پر پیش کرنے کی بات ابھی حاصل نہیں ہوئی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ بہت سی خالی جگہیں پُر کرنے کو باقی ہیں؛ اس بات کو ابھی تک

عام طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ پوری انسانی تاریخ کی طرح ہندستانی تاریخ بھی اظہارِ ذات اور حصولِ ذات کا ایک پیچیدہ سلسلۂ عمل رہی ہے یا یہ کہ اس سلسلۂ عمل کے دباؤ اور تناؤ، اس کی مسرتوں اور پریشانیوں میں ہم آج اخلاقی اور روحانی طور پر شامل ہیں اور اس کے کسی بھی دور یا پہلو سے دستبردار ہونے کی ہمیں آزادی حاصل نہیں ہے۔ ہندستانی مسلمانوں کو غیر مسلم اور اسی طرح غیر مسلموں کو مسلمان اسی طرح پرکھتے ہیں جیسے ایک فریق کے تاریخی ریکارڈ کو دوسرے کے ریکارڈ سے الگ کیا جا سکتا ہو اور یہ کہ ہر فریق خود اپنے لیے جواب دہ ہو۔ ہر وہ مورخ جو اورنگ زیب اور شیواجی پر قلم اٹھاتا ہے تو اس کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ خیال رہتا ہے کہ اورنگ زیب مسلمان تھا اور شیواجی ہندو اور ایسا کوئی معیار قایم نہیں ہو سکا ہے کہ اس بنیاد پر دونوں کو پرکھا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ ہندستانی تاریخ کے سامنے کچھ مسائل مسلسل رہے ہیں ـــــ مشترک مفاد کا کوئی تصور یا تو ہے ہی نہیں یا ناقابلِ اعتبار ہے؛ نہ صرف روحانی سطح پر بلکہ سیاسی اور نظم و نسق کی سطح پر اتحاد کی ضرورت کا احساس موجود نہیں ہے اور نہ یہ خواہش موجود ہے کہ ایسے اخلاقی اور سماجی معیار قایم کیے جائیں جو خاص ملتوں، جاتوں یا افراد ہی پر نہیں پوری قوم پر منطبق کیے جائیں ـــــ یہی تو وہ مسائل ہیں جو ہمارے سامنے مقامیت، علاقائیت، لسانی عصبیت، فرقہ واریت، جات واد کی شکل میں موجود ہیں اور ایک منصفانہ اور پائیدار حل کا انتظار کر رہے ہیں اور مورخین نے اب تک یہ بات تسلیم نہیں کی ہے کہ ان کا حل ڈھونڈھنے میں پیش قدمی کرنا اُن کا کام ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کوتاہ نظری اب کم ہے۔ یہ محسوس کیا جانے لگا ہے کہ جن بچوں کو مسخ شدہ ہندستانی تاریخ کی تعلیم دی جائے گی وہ آگے چل کر اپنے تناظر کو درست نہیں کر سکتے اور نہ انصاف پسند اور رواداری شہری بن سکتے ہیں۔ اس لیے اُن کے لیے تاریخ تیار کرنے میں خاصی احتیاط کی ضرورت ہے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ خیر سگالی پیدا کرنے اور خود اعتمادی پیدا کرنے کے لیے منتخب واقعات کو چالاکی سے پیش کرنا بھی آسانی سے حقیقت سے آنکھ چرانے کے مترادف ہو سکتا ہے اور اس طرح ہم ایک قوم کی حیثیت سے ہندستانیوں کو اس قابل نہ بنا سکیں گے کہ جراُت سے

حقیقت کا سامنا کریں۔

اِس مطالعے نے شاید یہ بات واضح کر دی ہو کہ ہندستانی مسلمان خود اپنے طور پر اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق زندگی بسر کرتے تھے۔ ہر وہ چیز جسے کامیابی سمجھا جاسکتا ہے وہ اظہارِ ذات اور حصولِ ذات کے سلسلۂ عمل کا حصّہ تھا اور اُن کے کاموں میں جو بھی بُرائیاں ہمیں نظر آئیں وہ انسانی کاموں میں عام بُرائیوں کی طرح مختلف اسباب کی پیداوار تھیں۔ اُن کا ہندستانی مسلمان ہونا ممکن ہے اِس سلسلۂ عمل کا ایک جزو ہو یا نہ ہو۔ ہندستان میں مسلمانوں کا اقتدار اور احترام حاصل کرنا اور وقت گزرنے پر اُس سے محروم ہو جانا، اُن کی زندگی کو جن نامیاتی قوتوں نے ڈھالا تھا اُن کا تھک جانا یا بدل جانا ایسے مظاہر ہیں جو دوسری قوموں اور تہذیبوں میں بھی نظر آتے ہیں۔ اور یہاں بھی یہ نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ حالات نے ایک خاص رُخ اِس لیے اختیار کیا کہ ہندستانی مسلمان ہندستانی تھے یا مسلمان۔ یہاں ہم تبصرے کے طور پر اِس پر غور کر سکتے ہیں کہ ہندستانی مسلمانوں کے اظہارِ ذات اور حصولِ ذات کا عمل کس طرح مجموعی حیثیت سے پورے ہندستانی لوگوں کے اظہارِ ذات اور حصولِ ذات کے سلسلۂ عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

عقائد کی ہر قائم شدہ جماعت کے لیے ضروری ہے کہ اپنے کو برقرار رکھنے کے لیے قدامت پسندی کی شکل اختیار کرے۔ شکلی اعتبار سے مسلم ریاست اور مسلم ملّت دونوں شریعت کی تابع تھیں جس میں اعتقادی اور فقہی آرا دونوں شامل تھیں۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ نظم و نسق کے معاملات میں حکمران آزادانہ طور پر عمل کرتے تھے اور علمائے دین نے قرآن اور حدیث سے جن قوانین کا استنباط کیا وہ آئینی دیوانی یا فوجداری قوانین کی حیثیت سے لاگو نہیں کیے گئے۔ کوئی بھی ہندستانی مسلم ریاست نہ دینی ریاست تھی نہ ایسا بننا اس کا مقصد تھا۔ وہ صرف اِس معنی میں "اسلامی" تھی کہ حکمراں مسلمان تھا اور حکمران جماعت بیشتر مسلمان تھی۔ درباری مورّخین نے اُن کی کس کس طرح تعریفیں کیں یہ بالکل الگ بات ہے۔ پھر تقریباً ہمیشہ ایسے مذہبی لوگ یا گروہ موجود رہے جو اصولاً بادشاہوں اور درباروں سے دور رہتے تھے کیونکہ اُن کی نظر میں یہ چیزیں فطرتاً بد تھیں۔ ایسے حکمرانوں کی مثالیں دی جاسکتی ہیں جو سخت متعصب تھے لیکن اُن کا تعصب اُن کا ذاتی رجحان تھا نہ کہ اسلامی شریعت کے

مطابق پیش کی ہوئی پالیسی۔ مثلاً اورنگ زیب نے جو جزیہ لگایا تو اُسے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مالی مشکلات کے پیش نظر اُس کے لیے یہ ضروری قدم تھا یا اِسے تعصب کا اظہار سمجھا جا سکتا ہے لیکن بہر حال شریعت کی بنیاد پر اُس کا کوئی جواز بھی پیش کیا جا سکتا ہے یہ بہت مشکوک ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ آج کے ہندستانی مورخین میں خود شریعت کی ابتدائی چیزوں کا مطالعہ کرنے کا مادہ بھی نہیں ہے کہ آزادانہ طور پر اُن مسلمان حکمرانوں کے متعلق بیانات کا جائزہ لے سکیں جنھوں نے ناانصافی یا تشدد سے کام لیا اور ساتھ میں یہ دعوہ کیا کہ وہ شریعت کے احکام کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔ ہندستانی مسلم ریاستیں سیکولر نہیں تھیں لیکن وہ مذہبی بھی نہیں تھیں۔ یہ اقلیتوں کی حکومتیں تھیں جو اپنے مفاد کے لیے حکومت کر رہی تھیں۔ عام مسلمانوں کے ساتھ مذہبی رشتے کو چھوڑ کر اُنھیں تو کسی فرقے کا بھی نہیں کہا جا سکتا تھا۔ سماجیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مسلمانوں کی اقلیتی حکومتوں اور اُن سے قبل کی راجپوت حکومتوں کے درمیان فرق یہ تھا کہ مسلمانوں کی حکمران اقلیت نہ قبیلہ تھی نہ جات تھی نہ طبقہ۔ وہ ایک اقلیت رہی لیکن اُس کے اراکین تبدیل ہوتے رہے۔ اگر پرکھنے کا معیار مذہبی روایات اور قانون سے وابستگی کو مقرر کیا جائے تو راجپوت ہندو ریاست شاید ہندستانی مسلم ریاست سے زیادہ مذہبی کردار رکھتی تھی۔ جو لوگ کسی بھی بنیاد پر ہندستانی مسلم حکمرانوں یا عام طور پر ہندستانی مسلمانوں کے تعصب کے اظہار کی کسی بھی شکل پر اعتراض کرتے ہیں اُنھیں چاہیئے کہ اِس منظر کو اس طرح دیکھیں کہ ہندستانی تاریخ میں تعصب کے بہت سے مظاہر میں سے یہ ایک تھا اور اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ جارحیت تعصب کو زیادہ نمایاں ضرور کر دیتی ہے لیکن شاید اخلاقی اعتبار سے اُس کے مقابلے میں بدتر یا سماجی اعتبار سے زیادہ مہلک نہیں ہوتی جتنی اُن لوگوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پست سطح کے انسان سمجھنا جنھیں ناپاک یا ملیچھ کہا جاتا ہے۔

ہندستانی مسلم ملت کے اندر تصادم تھے۔ ایک طرف غلبے اور اپنے کو الگ تھلگ رکھنے کے نظام کے قدامت پسند حامی اور علمائے دین تھے اور پھر صوفی تھے جو اسلام کی اصل روح کو گرفت کرنے کے خواہاں تھے اور پھر غیر وابستہ صوفیوں اور درویشوں کے سلسلے تھے جو ہر قسم کی مذہبی روایت سے مخالفت کا

اظہار کرتے تھے۔ یہی وہ تصادم ہیں جو شاید سب سے واضح طور پر سیکولرازم کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہی وہ توازن ہے جسے حاصل کرنا اور برقرار رکھنا چاہیئے۔

اگر ہندستانی مسلم ریاست کے چہرے سے اُس کا نام نہاد مذہبی پردہ کھسکا دیا جائے تو نظر آئے گا کہ اُس میں ایسے سیاسی نظام کا جذبہ کارفرما تھا جو اِس بات کے عین مطابق ہے جسے ہم آج قومی مفاد کا نام دیتے ہیں: ملک کو ایک حکومت کی ماتحتی میں ہونا چاہیئے جو دوسرے اختیارات تو دوسروں کو سونپ سکتی ہے لیکن جس کا فرض ہے کہ دفاع، خارجہ پالیسی اور مواصلات کو اپنی ذمّہ داری تصوّر کرے۔ دہلی سلطنت اور سلطنتِ مغلیہ کے مقاصد کیا تھے؟ ملک کو بیرونی حملوں سے محفوظ رکھنا جس کے لیے ضروری تھا کہ ایران اور وسطیٰ ایشیا کی صورت حال پر مسلسل نگاہ رکھی جائے، فوج پر سختی سے مرکزی کنٹرول قایم رکھا جائے، تجارت کے راستوں کی حفاظت کی جائے اور صوبائی گورنروں پر صحیح معنی میں اختیار رکھا جائے تاکہ نظم و نسق ٹھیک ڈھنگ سے قایم رہے۔ علاقائی اکائیوں یعنی صوبوں کو علاحدہ ہونے کا حق نہیں تھا۔ مواصلات اور ذرائع آمد و رفت میں جو انقلاب آیا ہے اُس نے ایسی حکومت قایم کرنا ممکن بنا دیا ہے جو قومی بھی ہو اور جمہوری بھی لیکن ایک قوم کے تصوّر کی راہ میں ابھی رکاوٹیں ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ سیاسی تعلیم کے ذریعہ اور بیرونی حملے کے امکانات کا احساس دلا کر ان رکاوٹوں کو دور کیا جا رہا ہے۔ لیکن اُس وقت جب تعلیم عام نہیں تھی اور گرد و پیش کی دقتوں کی وجہ سے ایک دوسرے سے ملنا بہت محدود تھا، جب ریاست کے پاس لوگوں کو اپنی پالیسی سمجھانے کے ذرائع نہیں تھے تو ایسے میں اتحاد کو صرف طاقت کے ذریعہ ہی قایم کیا جا سکتا اور برقرار رکھا جا سکتا تھا۔ بالکل اُسی طرح جیسے وہ لوگ جو اِس اتحاد کی قدر و قیمت کو محسوس یا تسلیم نہیں کرتے تھے وہ بھی اپنے اختلاف کو صرف مسلّح مزاحمت کے ذریعہ ہی ظاہر کر سکتے تھے۔ صرف علاءالدین خلجی، اکبر اور اورنگ زیب ہی نہیں چندر گپت موریہ، اشوک اور سمدر گپت کا تدبّر بھی بے معنی نظر آئے گا اگر ہم اُن کی حوصلہ مندیوں کی پشت پر اتحاد کے لیے وہی جذبہ نہ دیکھ سکے جو انیسویں صدی کے اخیر اور بیسویں صدی میں ہندستانی قیادت کا طرّۂ امتیاز رہا ہے اور جو آج ہمارے آئین

کی بنیاد ہے۔

ہندستانی مسلمانوں کے مذہبی جذبات کی نمایندگی سرکاری علما، یا ریاست نہیں کرتی تھی بلکہ علمائے ثقات اور صوفی کرتے تھے۔ دیندار علما، شریعت کے اخلاقی آدرشوں پر زور دے کر اُس کے لیے احترام برقرار رکھتے تھے اور صوفیہ خدا اور انسان کے درمیان براہِ راست تعلق کو دریافت کرنے اور بے حجاب کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان تفریق کو تسلیم کرتے تھے لیکن سیاسی مقصد سے اُس کو استعمال کرنے کی پالیسی کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ جب ایسے حکمراں نہیں رہ گئے جن کے متعلق سمجھا جاتا تھا کہ یہ شریعت کے علم بردار ہوں گے اور اِس کے لیے سرکاری علما، کی خدمات حاصل کریں گے تو مذہبی ملّت کی حیثیت سے مسلمانوں کا تشخص برقرار رکھنے کا فریضہ اُن لوگوں کے سر آن پڑا جنھوں نے شریعت کی تعلیم حاصل کی تھی اور جو مسلمانوں کی ہدایت کے لیے آمادہ اور اِس کے اہل تھے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ علما، کا ایک موثر حلقہ ایسا تھا، خاص طور پر جن کا تعلق دارالعلوم دیوبند سے تھا، کہ یہ لوگ دینیاتی معنی میں قدامت پرست تو تھے لیکن یہ مسلمانوں میں قوم پروروں کا ہراول بن گئے۔

ہندستان اب ایک سیکولر ریاست ہے اور اُن تمام ملّتوں نے جنھوں نے یہ بات مناسب یا ضروری سمجھی کہ مذہبی، تہذیبی اور سیاسی اکائیوں کی حیثیت سے قوم کے اندر اپنے لیے ایک مقام حاصل کریں وہ اپنے موقف پر دوبارہ نظر ڈال رہی ہیں۔ جنوب میں مسلم لیگ کی موجودگی کے باوجود اِس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ ہندستانی مسلمان اپنی ملّت کو ایک سیاسی پارٹی کی حیثیت سے منظم کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ احساس مضبوط ہے کہ ایک ملّت کی حیثیت سے ہمارے معتقدات اور روایات ہیں، یہ کہ ہم کچھ مخصوص اخلاقی اور سماجی اقدار کی نمایندگی کرتے ہیں اور ہمارا اپنا طرزِ زندگی ہے۔ حالانکہ ابھی اِس احساس کو الگ سے کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔ اکثریتی ملّت میں شعورِ ذات کا ابھار ایک آزاد اور جمہوری فضا میں فطری اور ناگزیر تھا جس کی وجہ سے یہ خوف پیدا ہوا کہ وہ اپنی بھاری تعداد کو ریاست کی سیکولرازم میں ترمیم کرنے کے لیے استعمال کرے گی اور اسی

کے ساتھ مسلمانوں کی تہذیبی پہچان کو اگر بے معنی نہیں تو برائے نام ضرور بنا دے گی۔
اسی لیے ہندستانی مسلمانوں میں یہ احساس بڑھتا جا رہا ہے کہ اپنے بچوں اور اُن پڑھ بالغوں کی دینی تعلیم کو منظم کرنا ضروری ہے تاکہ اُن بظاہر اسلام مخالفت رجحانوں کی مزاحمت کی جا سکے جو سرکاری اسکولوں کی تعلیم میں نظر آ رہے ہیں اور ساتھ ساتھ مذہبی اور اخلاقی اقدار کی طرف سے بڑھتی ہوئی لاپرواہی کا سدباب کیا جا سکے۔ مسلم دینی تعلیم روایتی ڈھرّے ہی پر چل سکتی ہے اور اس لیے مشکل ہی سے توقع کی جا سکتی ہے کہ اِس سے روحانی تجربے کی اُن خصوصیات کو تلاش کرنے اور حاصل کرنے میں کوئی مدد ملے گی جو تمام مذاہب کے بنیادی اتحاد میں یقین کی توثیق کرتی اور اُس کو زندگی عطا کرتی ہیں۔ مسلمانوں کی دینی تعلیم کو منظم کرنے کی کوششوں کے اور کیا نتیجے برآمد ہو سکتے ہیں ابھی اُن کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔ لیکن جب ہم اِس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ گذشتہ ڈھائی سو برس میں کوئی ایسا موثر ادارہ نہیں رہا ہے جو اعتقاد میں یکسانیت مسلط کر سکتا اِس لیے اسلام کے متعلق ہندستانی مسلمانوں کا رویہّ دینی تعلیم کے کسی ڈھرّے پر منحصر نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سی ظاہری شکلوں کو ترک کر دیا گیا ہے، یہ بھی صحیح ہے کہ بہت سے تعلیم یافتہ مسلمانوں پر اِس ذہنی فیشن کا اثر پڑا ہے کہ یکسانیت کے تصوّر کو کم سے کم اہمیت دو کہ یہ مصلحت اندیشی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ہے کہ اخلاقی یا ذہنی طور پر گمراہ ہونے کی ترغیب و تحریص جتنی گذشتہ دو صدیوں میں رہی ہے آج اس سے زیادہ نہیں ہے۔ ماڈرن زندگی کی آزادی —— یا اخلاقی افراتفری —— انفرادی طور پر ہندستانی مسلمان کے ضمیر کو موقع فراہم کرتی ہے۔ کہ صرف بالواسطہ یا محدود پیمانے پر ہی نہیں جیسے عدم تقلیدی صوفی اور اُن کے مرید کرتے تھے بلکہ سماجی زندگی کے وسیع و عریض میدان میں اپنا پرچم بلند کرے۔ انفرادی ضمیر کا یہ ادعائے ذات نہ صرف ریاست کے سیکولرازم کی تکمیل ہوگی بلکہ ایک ایسا طریقہ ہوگا جس کے ذریعہ مسلمان روحانی اور اخلاقی اقدار کے اثاثے میں اپنے حق کا بھی اعلان کرے گا جو اَب تک ملّت کی ملکیت رہا ہے اور افراد کو اُس پر اپنا حق جتانے سے محروم رکھا گیا ہے۔ قرآن اور سنّت، عمل صالح، تقلید

اور اجتہاد، غرض کہ جنھیں اسلام کے رہنمایانہ اصول کہا جا سکتا ہے اُن سب کی تشریح و توضیح اب انفرادی مسلمان کا فریضہ ہوگا۔ وہ جن نتیجوں پر پہنچے گا وہ صرف اُس کے لیے بجا ہوں گے اور صرف وہی فیصلہ کرے گا کہ تشریح و توضیح کا فریضہ جس انداز سے اس نے ادا کیا ہے وہ صحیح ہے یا غلط اور اس تشریح و توضیح سے کیا مقصد پورا ہوگا۔

لیکن اگر ہر مسلمان کو یہ حق ہو کہ صرف اپنے ضمیر کے حکم کے مطابق کام کرے تو کیا اس کی وجہ سے ملّت میں مکمل انتشار نہیں آ جائے گا؟ ظاہر ہے خطرہ تو ضرور ہے لیکن دو رجحانات ہیں جو سوچنے سمجھنے والے ہندستانی مسلمان کو اپنی سدھ بدھ کھو دینے سے روک سکتے ہیں۔ پہلا تو بنیادی طور پر یہ معاشرتی رجحان ہے کہ اطاعت کا عہد کرکے عقیدے کے روایتی انداز کو برقرار رکھا جائے۔ دوسرا ہے ایک اللہ میں یقین۔ اس کا بھی ایک روایتی انداز ہے۔ ایک خدا میں یہ یقین کسی فلسفیانہ تعریف کے ساتھ، کسی رجحان کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ یہ صرف ایک گہرا ذاتی تعلق ہے۔ عالم دین نے اس کو خالق اور مخلوق کے درمیان، ایک منصف اور اپنے اعمال کے لیے جواب دہ شخص کے درمیان رشتہ کہا ہے یعنی وہ مالک و مختار ہے جس کے قہر سے ڈرنا چاہیئے اور جس کی خوشنودی اُس کے احکام کی بجاآوری کے ذریعہ حاصل کرنی چاہیئے۔ صوفی نے خدا کی صفات میں جائے بغیر اُس سے ذاتی وصال کی جستجو کی۔ جو صوفی شاعر بھی تھا اُس نے انسان اور خدا کے درمیان رشتے کو دوستی کے رشتے میں بدل دیا۔ جہاں اطاعت دوست کی رضامندی ٹھہری اور یقین اُس کی ذات میں مکمل طور پر گم ہو جانے کی شدید خواہش اور پھر تصوف کی کیفیت سے دوچار ہونے والا شاعر بھی تھا جو عاشق و معشوق، مے و میخانہ، جام و ساقی، وصال اور ہجر کی بات کرتا ہے، دنیوی علامت کو مابعد الطبیعیاتی نظریے سے ملا دیتا ہے یہاں تک کہ زندگی بذاتِ خود اطاعت کا ایک عمل بن جاتی ہے اور اطاعت احساس میں تنوع اور شدت کی تلاش و جستجو۔ جو ہندستانی مسلمان نہ عالم دین تھا نہ صوفی نہ شاعر وہ خوشی سے سب کی بات سنتا رہا کیونکہ اسلام دینِ فطرت ہے اور فطرت جو ہے سو معلوم۔

اس لیے طور طریقوں کو منطق اور مجرد نظریے کی زنجیر پہنانے کا کوئی جواز نہیں تھا۔ زندگی کو آرام دہ بنانے کی خواہش، کھانے، لباس اور گفتگو میں افضلیت کی خواہش، اجنبیوں، پڑوسیوں اور دوستوں کے ساتھ تقریباً مذہبی خلوص کے ساتھ رفاقت اور مہمان داری سے خوشی وہ معیار بن گئے جن پر ہندستانی مسلمان اپنے آپ کو اور دوسرے اُسے پرکھتے تھے۔ گزشتہ ساٹھ یا ستر سال کے سیاسی جھگڑوں نے ہندستانی مسلمان کی فیاضی کی روایت کو متاثر کیا بھی ہے اور نہیں بھی کیا لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اب اس تصویر میں فائدے اور نقصان کے متعلق سوچنے کا جذبہ بھی شامل ہو گیا ہے۔ جو لوگ اِس جذبے سے ملوث ہوئے اُن کا کہنا تھا کہ چونکہ ہندو ــــــ اور اِس سے اُن کی مراد سیاسی جھکاؤ رکھنے والے اور اِس لیے مسلمانوں کے مخالف ہندو سے تھی ــــــ چونکہ فراخ دلی کا جواب فراخ دلی سے نہیں دیتا اِس لیے مسلمان کی فیاضی چاہے اُس کی جو بھی شکل ہو بے کار جاتی ہے۔ مسلم لیگ کے پراپیگنڈے نے اِس جذبے کو مضبوط کیا۔ چنانچہ آزادی کے بعد کئی برس تک غیر مسلموں کے ساتھ فیاضی کی اسلامی روایات کے ساتھ برتاؤ کرنا صرف اُنھیں کے لیے بامعنی تھا جو فیاض ہونے کی پوزیشن میں تھے یا جن کے پاس فیاضی دکھانے کے ذرائع تھے۔ اِس کی مثالیں بہت زیادہ تو نہیں ہیں لیکن جو لوگ ایسے تھے اُن کی بڑی عزّت کی جاتی رہی ہے۔

تقسیم کو کوئی بیس سال کی مدّت ہو چکی ہے لیکن آج بھی ایسے لوگ اور ایسی سیاسی پارٹیاں ہیں جو ہندستانی مسلمانوں پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ لوگ ہندستان کو اپنی مادرِ وطن نہیں سمجھتے۔ اِس کی ایک مثال جس سے انکار ممکن نہیں یہ ہے کہ تعداد کے لحاظ سے غیر اہم سہی لیکن پاکستان کو منتقل ہونے کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ جن لوگوں کی حب الوطنی پر مذہبی جذبے کا گہرا رنگ پڑھا ہوا ہے وہ ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ مسلمانوں میں مُلک کے لیے، اُس کے پہاڑوں اور دریاؤں اور مقدس مقامات کے لیے کوئی خاص جذبۂ عقیدت نظر نہیں آتا۔ اُن کا سارا حسنِ عقیدت وقف ہے مکّہ اور مدینہ کے لیے جو ہندستان سے باہر ہیں۔ یہ بھی اِس حد تک صحیح ہے کہ اسلام بُت پرستی اور مظاہر پرستی کی ہر شکل کو مسترد کرتا ہے جس کی وجہ سے ہندستانی مسلمان اپنے وطن یا اس کے کسی پہلو سے محبّت کو مذہبی رنگ نہیں

دے سکتا۔ مسلمان اُس حد تک حب الوطنی اور قوم پروری کو تسلیم کر سکتا ہے ـــــ اور
کچھ لوگ کہیں گے کہ اسے کرنا چاہیئے ـــــ جس حد تک وہ اخلاقی قدریں ہیں۔ لیکن
اس پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ تمام انسانوں کو برابر سمجھے اور نسل یا ملک یا رنگ کی
بنیاد پر اُن میں فرق نہ کرے۔ اس کی وجہ سے ہندوستانی مسلمان بڑی پریشانیوں میں
پڑے ہیں اور سیاسی طور پر کمزور ہوئے ہیں کیونکہ اس طرح ان لوگوں کے ہاتھ یہ
کہنے کا ایک موقع آگیا جو انھیں قومی تحریک کے مخالف یا اس سے الگ رکھنا چاہتے
ہیں کہ حب الوطنی اور قوم پروری کی موجودہ شکلیں اسلام کی تعلیمات کے منافی ہیں۔
دوسری طرف یہ بات بھی تسلیم کرنی پڑے گی کہ عصبیت اور اپنے وطن کی کسی شکل میں
بھی پرستش سے متنفر رکھتے ہوئے بھی ایک شہری میں اخلاقی اور شہری فریضے کا
احساس بدرجہ اتم موجود ہو سکتا ہے۔ ہندوستانی مسلمان اُن مقامات سے محبت
کرتے ہیں جہاں وہ پیدا ہوئے اور جہاں اُن کی نشوونما ہوئی۔ لیکن دوسرے
ہندوستانیوں کے مقابلے میں وہ مقامی اور علاقائی وابستگیوں سے کم متاثر ہوتے ہیں
اور آج جب مقامیت، جات پات، سانپنت پرستی اور علاقائیت قومی مسئلہ بن چکی
ہیں تو وہ بالکل غیر مشروط معنی میں صرف ہندوستانی ہو سکتے ہیں۔ فرقہ پرستی نے اخلاقی
اور سیاسی طور پر اُن کو بہت نقصان پہنچایا ہے لیکن جس قسم کی فرقہ پرستی پر انھوں
نے عمل کیا ہے وہ بھی ایک واحد، سب سے برتر وفاداری پیدا کرنے کا رجحان رکھتی
ہے جس میں دوسری مصلحتیں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کر سکتیں۔ چنانچہ اُن کے خیالات
اور احساسات سے فرقہ پرستی کے محدود، غیر سماجی، انتشار انگیز عناصر کو جس حد
تک نکال کر باہر کیا جائے گا اُس حد تک وہ ملک کے ایسے شہریوں کی حیثیت سے
ممتاز ہوں گے جن کی صرف ایک وفاداری ہے ـــــ یہ وفاداری خدا سے بھی
ہو سکتی ہے، انسان سے بھی اور ریاست سے بھی ـــــ جو انھیں ولولہ بخشے
گی اور ایک غیر طوئت احساسِ فرض ہوگا جو اُن کی ہدایت کرے گا۔ آزادی کے بعد
ہندوستانی مسلمان انفرادی طور پر اپنے آپ کو کمزور اور خوف زدہ محسوس کرنے
لگے ہیں کیونکہ اُن کی ملّت ان کے مفادات کی نہ حفاظت کر سکی نہ انھیں فروغ دے
سکی اور ملازمت کی تلاش میں پاکستان منتقل ہونے کی خاص وجہ یہی ہے۔ لیکن یہ احساس

بڑھتا جا رہا ہے کہ انہیں ڈوبنا ہوگا یا تیرنا ہوگا اور ایسے لوگوں کی تعداد میں بتدریج اضافہ ہو رہا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اگر ایک بار فیصلہ کر لیا جائے تو تیرنا اتنا زیادہ مشکل کام نہیں ہے۔

ایک قابلِ شناخت تہذیبی شکل میں ہندوستانی مسلمانوں کی بقا کو عام طور پر اُردو کے ساتھ جوڑا جاتا ہے اور اُردو کو اُردو رسمِ خط کا ہم معنی قرار دیا گیا ہے۔ جو شخص بھی اِس کتاب کے مصنف کی طرح اُردو بولتا رہا ہے اور اُس سے محبت رکھتا ہے اور جو بھی گفتگو اور طرزِ عمل کی نفاست کو اِس زبان کا مرہونِ منت سمجھتا رہا ہے اُس سے یہ توقع رکھنا عبث ہے کہ وہ جذبات کو ایک طرف رکھ کر اُس کے مستقبل سے بحث کر سکے گا۔ اُردو کے حامیوں کا دعوہ ہے کہ یہ قومی زبان ہے اور یہ کہ اِس کی ترقی میں ہندو مسلمانوں دونوں نے حصّہ لیا ہے۔ اِس دعوے کو مسترد کیا گیا ہے۔ لیکن مسترد کرنے کے جو اسباب ہیں اُن کا اطلاق ہر اُس زبان پر ہو سکتا ہے جو اُس پوزیشن کا دعوہ کرے۔ ایک قومی زبان کے حق میں دلیل خالص سیاسی دلیل ہے؛ ایک قوم کے لیے ایک قومی زبان ضروری ہے۔ لیکن ہندوستان میں متعدد زبانیں بولی جاتی ہیں اور انھیں آئین نے تسلیم کیا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ملک اگرچہ لسانی بنیادوں پر ریاستوں میں تقسیم ہے۔ زبان کے معاملے میں سیاسی پالیسی سیدھی سادی نہیں ہو سکتی۔ ایک مقصد کو دوسرا مقصد تبدیل کر دیتا ہے۔ آئین نے اُردو کو زبان کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے لیکن اُس کے ساتھ کوئی علاقہ یا ملّت وابستہ نہیں ہے۔ اُسے صرف دو یا تین ریاستوں میں کچھ سیاسی تائید حاصل ہے۔ چنانچہ جنھیں اردو ادب سے کوئی دلچسپی نہیں ہے انھیں اُردو رسمِ خط سیکھنے میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ جہاں اُردو اور ہندی دونوں بولی جاتی ہیں وہاں اگر اُردو کے الفاظ ہندی میں داخل ہو جاتے تو یہ ایک فطری عمل ہوتا۔ لیکن آئین کے معنی اور ہدایت کے خلاف ہندی کے حامیوں کے احیا پرستی کے رجحان نے باقاعدگی سے اُردو الفاظ کو باہر رکھا ہے۔ لیکن ہندی کے مخالف ہندوستانی مسلمان نہیں ہیں۔ اُس کی

مخالفت اصل میں وہ لوگ کر رہے ہیں جو ایک طرف تو یہ چاہتے ہیں کہ خود اُن
کی علاقائی زبان ریاستی حکومت کی سرکاری زبان بنے اور ہائی اسکول اور
یونیورسٹی میں ذریعۂ تعلیم بنے اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انڈین ایڈمنسٹریٹو
سروس وغیرہ کے مقابلتی امتحانوں میں وہ ہندی بھاشی لوگوں کے مقابلے میں
نقصان میں نہ رہیں۔ اِس سے بھی یہ خطرہ پیدا ہوتا ہے کہ لسانی وفاداریاں
مختلف ریاستوں کے رہنے والوں کو سب سے جدا کر دیں گی اور اِس طرح
انگریزی زبان پر انحصار بڑھ جائے گا۔ یہ ایک ایسا نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے
جس سے نکلنے کا راستہ نظر نہیں آتا۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی چند مطبوعات

آریہ سماج کی تاریخ

مصنف : لالہ لاجپت رائے

صفحات: 252

قیمت : -/60 روپے

سماجی فلسفہ کا خاکہ

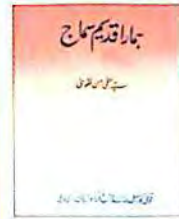
مصنف : جے۔ایس۔میکینزی

صفحات: 344

قیمت : -/22 روپے

جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار

مصنف : ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

صفحات: 494

قیمت : -/178 روپے

ہمارا قدیم سماج

مصنف : سید سخی حسن نقوی

صفحات: 212

قیمت : -/54 روپے

جدید سیاسی فکر

مصنفین : ڈاکٹر سید انوار الحق حقی
ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

صفحات: 305

قیمت : -/120 روپے

جدید ہندوستان میں ذات پات

مصنف : ایم۔این سری نواس

صفحات: 305

قیمت : -/120 روپے

₹ 228/-

ISBN: 978-81-7587-904-1

राष्ट्रीय उर्दू भाषा विकास परिषद्

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

National Council for Promotion of Urdu Language

Farogh-e-Urdu Bhawan, FC- 33/9, Institutional Area,
Jasola, New Delhi-110 025